



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A TRAJETÓRIA DE VIDA
DE JOVENS ESTUDANTES YE'KUANA
NA CIDADE DE BOA VISTA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS**

MANAUS/AM

2009



ÁUREA LÚCIA MELO OLIVEIRA CORRÊA

**A TRAJETÓRIA DE VIDA
DE JOVENS ESTUDANTES YE'KUANA
NA CIDADE DE BOA VISTA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação, área de concentração: Educação, Cultura e Desafios Amazônicos, linha de pesquisa: Identidades e Processos Educacionais na Amazônia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel

MANAUS/AM

2009

ÁUREA LÚCIA MELO OLIVEIRA CORRÊA

**A TRAJETÓRIA DE VIDA DE JOVENS ESTUDANTES YE'KUANA
NA CIDADE DE BOA VISTA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS**

Aprovada em 24 de novembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

**Prof^a. Dr^a. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel
Universidade Federal do Amazonas**

**Prof^a. Dr^a. Nilza Pereira de Araujo
Universidade Federal de Roraima**

**Prof. Dr. Elder José Lanes
Universidade Federal de Roraima**

*A **Antonia Melo Oliveira**, mãe e amiga,
a quem aprendi a amar e respeitar ao longo da vida.
A **José Conceição Oliveira** (in memoriam),
pai, companheiro, negro guerreiro,
pelas virtudes ensinadas
e lições apreendidas.*

Dedico.

A *Deus*, pela oportunidade da vida.

À *Ana Paula Melo Correa e Paulo Roberto de Sousa Corrêa Junior*, pela compreensão na ausência do passado, a companhia no presente e a esperança de um futuro melhor.

A *Paulo Roberto de Sousa Corrêa*, amigo inseparável, pelo crédito e incentivo nos momentos difíceis.

Aos *familiares e amigos* que, a seu tempo e modo, dedicaram-me forças e compartilharam dos meus objetivos, em conversas e principalmente em orações.

À *Maria Leogete Joca da Costa*, com quem pude compreender o sentido da amizade sincera, levando-me a crer que na vida os encontros não se dão ao acaso.

Ao professor *Luiz Otávio Pinheiro da Cunha*, por viabilizar esta pesquisa colocando-me em contato com os Ye'kuana, pelas orientações precisas, empréstimos de livros para a pesquisa, enfim, por sua inestimável amizade.

A *Edlamar Menezes da Costa*, pelos momentos em que soube ouvir, falar, sorrir e chorar ao longo da árdua caminhada, demonstrando sempre sua amizade.

Aos professores *Celino Alexandre Raposo, Herundino Ribeiro, Marcos Antonio Braga de Freitas, Lucianne de Oliveira Vilarinho, Sandra Rodrigues Silva e Eliane Almeida dos Santos*, pelo incentivo.

Aos funcionários e alunos do Instituto Insikiran de Educação Superior Indígena, pelo apoio.

Às Organizações Indígenas CIR - Conselho Indígena de Roraima, OPIR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima e ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade, pelas autorizações que viabilizaram a realização da pesquisa.

À professora *Pierlângela Nascimento*, pelo carinho, amizade e exemplo de determinação.

À professora *Elena Campo Fioretti*, por disponibilizar conhecimentos e suas pesquisas sobre os Ye'kuana.

Ao acadêmico *Rodrigo Baraúna*, por sua solicitude em compartilhar dados de sua pesquisa e amizade sincera.

Aos colegas do CAp – Colégio de Aplicação da UFRR, em especial professora *Maria Lúcia da Silva Brito*, pelas correções, sempre pertinentes e bem vidas.

Aos *companheiros (as) do Minter em Educação UFRR e UFAM* pelo auxílio na jornada e momentos verdadeiramente compartilhados.

Aos *Professores do Minter em Educação UFRR e UFAM* por se disponibilizarem na mediação e construção do conhecimento e contribuições científicas.

Às *Coordenações do Curso de Mestrado Interinstitucional* da UFRR e UFAM e seus auxiliares, em especial ao *Jaspe Vale*.

Aos membros das Bancas de Qualificação e Defesa, pelas leituras, sugestões e comentários que apontaram novos caminhos e permitiram a continuidade nas reflexões: Dr^a. Ana Alcídia de Araújo Moraes, Dr. Aristonildo Nascimento, Dr^a. Nilza Pereira de Araújo e Dr. Elder José Lanes.

À *Professora, Amiga e Orientadora Valéria Weigel*, por sua disponibilidade em aceitar-me com todas as limitações, pelo desafio da orientação e por ter compartilhado conhecimentos, saberes e a sua amizade na trajetória que permitiu a construção do trabalho.

Aos queridos *estudantes Ye'kuana Martim, Osmar, Viviane, Arnaldo, Bill, Denis, Juliano, Julio, Manuel, Matias, Nivaldo, Onésimo, Robivaldo e Romário*, por compartilharem suas histórias, seus momentos, suas vidas, seus saberes, suas narrativas.

Ao *povo Ye'kuana*, a quem aprendi a respeitar, pela dignidade com que conduzem suas vidas e constroem sua história.

Muito Obrigada!

Etnia

*Somos todos juntos uma miscigenação
E não podemos fugir a nossa etnia
Todos juntos uma miscigenação
E não podemos fugir a nossa etnia*

*Índios, brancos, negros e mestiços
Nada de errado em seus princípios
O seu e o meu são iguais
Corre nas veias sem parar.
(...)*

Chico Science

RESUMO

Este trabalho apresenta os resultados da análise sobre os processos de mobilidade e socialização de jovens estudantes Ye'kuana em sua trajetória de vida na cidade de Boa Vista/RR, presentes em narrativas autobiográficas e depoimentos, documentos e registros históricos, frente ao fluxo de jovens indígenas que saem das suas comunidades para estudar e depara-se com os desafios da inserção e vivência no contexto urbano. A produção de conhecimento sobre esta questão tem um significado importante para a história das sociedades indígenas no estado de Roraima – em especial, a Ye'kuana, no que diz respeito às perspectivas futuras desses atores sociais. Os objetivos centralizaram-se em investigar a mobilidade dos jovens estudantes Ye'kuana em direção à cidade de Boa Vista, considerando os aspectos históricos, políticos, educacionais e culturais que engendram esse fluxo; Identificar em documentos e registros históricos dados sobre essa mobilidade; Verificar em que condições e circunstâncias se constrói a trajetória de vida dos jovens *Ye'kuana* no contexto urbano evidenciando os desafios enfrentados no espaço de fronteira sociocultural e de que maneira são idealizadas suas perspectivas de futuro. Tais razões caracterizam a pesquisa como sendo de natureza qualitativa e cunho fenomenológico, tendo como método de investigação o autobiográfico, com a construção das narrativas pelos jovens Ye'kuana. Foram sujeitos estudantes do Ensino Médio de escolas públicas estaduais de Boa Vista e acadêmicos do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Educação Superior Indígena da UFRR. Dessa forma, os resultados, devidamente analisados, refletem os momentos de transformação vividos e revividos a partir das memórias da infância na comunidade, dos processos de educação indígena e escolar indígena, dos espaços compartilhados na cidade e das expectativas para a formação profissional, permitindo vislumbrar as possibilidades e condições de convivência dos jovens estudantes indígenas no contexto urbano.

PALAVRAS-CHAVE: Jovens Estudantes Ye'kuana. Trajetórias de vida. Mobilidade. Socialização.

RESUMEN

Este trabajo presenta los resultados de los análisis de los procesos de movilidad y socialización de los jóvenes estudiantes Ye'kuana en su trayectoria de vida en la ciudad de Boa Vista/RR presentes en los relatos autobiográficos y los testimonios, documentos y registros históricos, frente al flujo de jóvenes indígenas que salen de sus comunidades a estudiar y se enfrenta a los desafíos de inserción y vivir en el contexto urbano. La producción de conocimiento en este tema es de gran importancia para la historia de las sociedades indígenas en el estado de Roraima - en particular los Ye'kuana, en cuanto a las perspectivas futuras de los actores sociales. Los objetivos se centraron en la investigación de la movilidad de los jóvenes estudiantes Ye'kuana hacia la ciudad de Boa Vista, teniendo en cuenta el contexto histórico, político, educativo y cultural generado este flujo, la identificación de documentos y registros de datos históricos sobre la movilidad; verificar bajo qué condiciones y circunstancias se construye la trayectoria de vida de los jóvenes ye'kuana en el contexto urbano destacando los desafíos que enfrentan en el espacio de frontera sociocultural y cómo se idealiza sus perspectivas de futuro. Estos motivos caracterizan la investigación como siendo de naturaleza cualitativa y fenomenológica, con el método de la investigación autobiográfico con la construcción de las narrativas por los jóvenes Ye'kuana. Los sujetos fueron estudiantes de escuelas secundarias públicas de Boa Vista y estudiantes de la Licenciatura Intercultural Insikiran Instituto de Educación Superior de los Pueblos Indígenas UFRR. Así, los resultados debidamente revisados, reflejan los tiempos de cambio que ha experimentado y revive los recuerdos de la infancia en la comunidad, los procesos de educación indígena y educación de los indígenas, los espacios compartidos en la ciudad y las expectativas de formación, lo que permite una visión de las posibilidades y de las condiciones de vida de los jóvenes estudiantes indígenas en las zonas urbanas.

PALABRAS CLAVE: Jóvenes estudiantes Ye'kuana. Trayectorias de vida. Movilidad. Socialización.

ABSTRACT

This work presents the results of the analysis on mobility and socialization processes of Ye'kuana young students in their life trajectories in Boa Vista/RR which are presented in autobiographical narratives and testimonies, documents and historical records, faced with young indigenous flow who leave their communities to study and face challenges of entering and living in the urban context. The production of knowledge has an important meaning for indigenous societies in Roraima – especially the Ye'kuana, as regards the future prospects of social actors. The objectives are centered in investigating Ye'kuana young students mobility to Boa Vista, considering the historical, political, educational and cultural aspects which engendered this flow; identify data about this mobility in documents and historical records; verify under what conditions and circumstances Ye'kuana young life trajectories have been built in urban context, showing up challenges faced in the border area of sociocultural and how are idealized their future prospects. Such reasons characterize the research as a qualitative and phenomenological approach, with autobiographical method of investigation in order to construct narratives by young Ye'kuana. The subjects were students from Boa Vista secondary public schools and academic from Intercultural Degree Course of Insikiran Institute of UFRR Indigenous High Education. Thus, the results duly reviewed reflect the times of change experienced and relived memories from childhood in the community, indigenous education processes and indigenous education, the shared spaces in the city and expectations for training, allowing a glimpse of the possibilities and of living conditions of young indigenous students in urban areas.

KEYWORDS: Ye'kuana Young Students. Life trajectories. Mobility. Socialization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - TEMPOS E ESPAÇOS DAS NARRATIVAS HISTÓRICAS SOBRE OS YE'KUANA	16
1.1 Os Personagens - Quem são, onde vivem, o que fazem?	20
1.2 Espaços das construções sócio, históricas, culturais e políticas dos Ye'kuana.....	27
1.3 Tempos de mobilidade e Espaços de socialização.....	32
CAPÍTULO 2	
ENTRE CENÁRIOS E ENREDOS - OS DESAFIOS DA SOCIALIZAÇÃO NO CONTEXTO URBANO	38
2.1 Construindo espaços e identidade em ambientes de fronteira	44
2.2 Vencendo desafios da socialização no contexto urbano.....	66
2.3 Traduzindo-se em ambientes de fronteira.....	73
CAPÍTULO 3	
TRAJETÓRIAS COMPARTILHADAS - PERSPECTIVAS FUTURAS DOS JOVENS ESTUDANTES YE'KUANA	78
3.1 Pensando o passado para construir o futuro.....	87
3.2 Com o corpo presente e a alma alhures.....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUÇÃO

Evoco neste início minhas memórias para reconstruir os momentos de formação, quando pelas impossibilidades vividas no então Território Federal de Roraima, visto não haver a oferta do então ensino de segundo grau diurno, fui levada a estudar na cidade de Manaus, no estado do Amazonas para concluir meus estudos, no início da década de 1980, quando optei pelo curso de magistério. Aos treze anos de idade passei a viver numa cidade estranha, longe dos meus familiares, sem referências afetivas que pudessem amenizar as ausências sentidas. Precisei focar meus objetivos e envidar todas as forças para alcançá-los, esquecendo-me muitas vezes das próprias limitações. Foram dias difíceis, mas que em muito me fizeram forte e consciente da responsabilidade que passava a assumir pela própria vida.

O exercício da profissão inicia-se no retorno a Boa Vista, agora capital do estado de Roraima, ao desenvolver atividades pedagógicas nas escolas públicas, como professora da Secretaria de Estado da Educação, Cultura e Desportos, a partir de 1987. No contexto escolar, portanto, surge o interesse pelas peculiaridades étnicas dos alunos, tendo em vista o contingente de indígenas em salas de aula, advindos das diversas comunidades, dos mais longínquos lugares existentes no estado, estudando nas escolas dos bairros periféricos da cidade de Boa Vista.

Esse contato pessoal provocou a reflexão sobre a realidade social dessa população e sua vivência no contexto urbano buscando os níveis de ensino de que não dispõem nas comunidades, qualificação e formação profissional, vivendo muitas vezes situações de risco social, em condições subumanas, sem dispor do mínimo necessário. Indígenas de diversas etnias encontram-se nessa situação e o diagnóstico apresentado pela Organização dos Indígenas da Cidade – ODIC/RR aponta dados alarmantes quanto ao descaso a que estão submetidos nos arredores da cidade de Boa Vista, em bairros ou áreas de invasão.

Da época até então, leituras, coleta de dados e informações sobre a temática *“indígenas no contexto urbano”* tornaram-se constantes e, em 2003, como professora no Curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Roraima, acontece o primeiro contato com o povo Ye'kuana, com a leitura do Trabalho de

Conclusão de Curso intitulado *Rosas – Perfume e Marginalização: Semiótica das Minorias na Integração Marginal Indígena*, do acadêmico Rodrigo Baraúna, que versava sobre essa população e suas incursões na cidade de Boa Vista. A oportunidade de participar na banca examinadora deste trabalho e, posteriormente, contatos com os professores pesquisadores Elena Fioretti e Maurício Elias Zouein que já realizavam pesquisas com os Ye'kuana na concretização da prática docente, na produção de vídeos documentários pelos acadêmicos do referido Curso na TV Universitária ou para o desenvolvimento intelectual, tudo constituiu-se em interesse pessoal para estudo e pesquisas.

Muitas foram as publicações a que tive acesso nessa busca, trabalhos investigativos de professores e pesquisadores que abordavam a problemática indígena no estado, Azenate da Silva Braz, Jupira Simões Joaquim, dentre outros, grafados por histórias pessoais, documentos oficiais, denúncias nas mídias e outros que visualizaram o indígena enquanto sujeito histórico, com quem se deve assumir o compromisso ético do reconhecimento.

Nesse sentido, vislumbrando as possibilidades de qualificação profissional que culminaram com a realização dessa Dissertação e, sob a orientação da professora Valéria Weigel, das leituras realizadas sobre os resultados das suas pesquisas que focalizaram os processos socioculturais da região do Alto Rio Negro, noroeste do Amazonas, a partir do significativo número de crianças de várias etnias que foram retiradas das suas comunidades para estudar em Manaus, fenômeno reconstituído pela memória coletiva dos idosos daquelas comunidades, me possibilitaram enxergar as similaridades com a realidade dos povos indígenas em Roraima, visei empreender uma pesquisa sobre os processos próprios de mobilidade que envolvem os estudantes indígenas para a cidade de Boa Vista, especificamente os Ye'kuana, pelos desafios empreendidos desde o momento em que decidem pela vinda - a inserção, a socialização, qualificação profissional ou formação específica na conclusão do Curso de Graduação - em como acontece a educação escolar desse povo, as articulações políticas e identitárias firmadas coletivamente para a concretização dos seus objetivos.

Realizar uma pesquisa com povos indígenas na cidade significa muito mais que realizar entrevistas formais ou estruturadas, coletar depoimentos ou aplicar questionários. É vivenciar situações inesperadas que surgem quando de uma carona, conversas, visitas e, nesses momentos conhecemos pessoas e temos

acesso à informações e dados que nos indicam o caminho a seguir. E nesse ínterim, conheci o professor Luiz Otávio Pinheiro da Cunha que me disponibilizou bibliografias, contatos com os acadêmicos ye'kuana do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, Osmar Carlos da Silva e Martim Albertino Gimenes, orientando-me nos caminhos a seguir para a concretização dos objetivos a que se propunha a pesquisa.

Desse primeiro contato com os acadêmicos na UFRR formou-se um elo que nos permitiu o diálogo e, posteriormente conhecer os outros alunos ye'kuana que vivem em Boa Vista na casa de apoio comprada pela comunidade de Auaris no bairro São Vicente, Arnaldo, Júlio, Nivaldo, e Robivaldo que moram na casa do bairro dos estados, e ainda os que moram no bairro Mecejana, Manoel e Onésimo. A primeira acadêmica ye'kuana da Licenciatura Intercultural, Viviane, que conheci no início do semestre 2009.2, quando desenvolvia o tema contextual Fundamentos Pedagógicos da Educação Indígena no Instituto Insikiran, onde estou lotada como professora, na Coordenação de Extensão. Muitas vezes pude auxiliá-los na composição de documentos para encaminhar a órgãos públicos reivindicando serviços ou orientá-los quanto à correção ortográfica dos textos que compunham para os trabalhos acadêmicos e de Conclusão de Curso ou ainda, conversar sobre as peculiaridades étnicas do povo Ye'kuana.

Nestas oportunidades, compartilhavam suas experiências de vida, a forma como foram escolhidos para estudar na cidade e, no caso dos acadêmicos Osmar e Martim, cujo período de residência fixa foram as décadas de 80 e 90, como está pautado no texto *Ye'kuana do Brasil freqüentando as escolas da Rede Pública de Ensino no Município de Boa Vista*, (FIORETTI, 1994), visto que hoje são professores nas comunidades e vêm para a cidade apenas nos semestres letivos da Licenciatura, permanecendo nos demais nas comunidades de Waikás e Kudatainha, respectivamente. Viveram esses jovens na cidade de Boa Vista em momentos distintos, mas todos demonstram claramente sua intenção de retornar às comunidades ao término dos estudos.

Os encontros com os acadêmicos aconteceram pontualmente nos períodos letivos do Instituto Insikiran ou quando na vinda destes para os encontros pedagógicos e de orientação dos TCC, visto serem orientandos do professor Luiz Otávio, exceto a Viviane. Com os demais estudantes, encontrávamo-nos com uma periodicidade maior, sempre em contato com o Manoel, articulador dos encontros,

na casa de apoio no bairro São Vicente quando apresentamos o projeto de pesquisa e solicitamos a participação dos interessados em participarem como sujeitos da pesquisa, em momentos de construção das narrativas, pois foram necessárias orientações específicas para o processo de memorização das experiências vividas desde a infância até os dias atuais, o que se constituiriam em fontes para análise das autobiografias, diálogos sobre os momentos de inserção nas escolas públicas enquanto estudantes e suas participações no cotidiano escolar, as dificuldades enfrentadas no processo de socialização no contexto urbano, as limitações de ordem lingüística para a comunicação e, em última instância, as perspectivas futuras, enquanto profissionais e concludentes dos Cursos no Ensino Médio e Superior.

Andrade (2007) menciona a experiência de Evans-Pritchard (2007[1937]) ao estudar os Nuer¹, quando afirma que seus interesses pautaram-se nos daqueles para concretizar seus objetivos. Do mesmo modo permiti-me guiar pelas narrativas Ye'kuana e seus mundos, para que minhas intenções não se transformassem em viseiras, impedindo-me de ver o que de fato quisessem me mostrar.

Dessa forma, a pesquisa *A trajetória de vida de jovens estudantes Ye'kuana em Boa Vista: desafios e perspectivas enseja* ser um momento de observação e reflexão, nesta caminhada junto com o povo que escolheu a invisibilidade social como estratégia de luta e resistência para sua manutenção política e cultural.

O primeiro capítulo apresenta os Ye'kuana em sua identificação, suas construções sócio-históricas, culturais, econômicas no espaço e em tempos de mobilidade e socialização, construídas pelas incursões comerciais realizadas ao longo da trajetória percorrida por esse povo no Brasil.

Os processos de mobilidade e socialização dos jovens estudantes ye'kuana no contexto urbano e os motivos que engendraram esse fluxo estão expressos no segundo capítulo, nas narrativas autobiográficas que expõem seus momentos de interação e construção coletiva desde a infância, as trajetórias na educação escolar indígena e não indígena, os desafios vivenciados na cidade de Boa Vista para a concretização dos seus objetivos.

Inserem-se ainda nesse capítulo as reflexões sobre os aspectos identitários envolvidos nesses processos de vivência no contexto urbano, os espaços escolhidos

¹ Povo pesquisado por Evans-Pritchard.

para construir seus enredos, salientando as dificuldades enfrentadas por esses jovens.

Ao buscar o capital intelectual em ambientes de fronteira cultural, os estudantes ye'kuana ensinam qualificar-se no conhecimento do outro, como forma de vislumbrar um futuro com possibilidades e perspectivas profissionais, para que as futuras gerações possam transformar suas realidades sem, contudo, transformarem-se, ou seja, traduzidos no ambiente do outro com suas particularidades étnico-culturais. Essa busca, em seus aspectos histórico, político e sociais, caracterizados por abordagens biográficas estão contempladas no terceiro e último capítulo.

Dessa forma, os temas apresentados neste trabalho estão fundamentados no movimento de transformação que a escola fez surgir nas comunidades indígenas, considerando que a implementação da educação escolar no contexto indígena estava, historicamente, predestinada a envolver, civilizar ou integrar, e transformou-se, paulatinamente, num espaço dedicado ao exercício da autonomia, da cidadania e de expressão da identidade das populações indígenas (MARKUS, 2006).

Os movimentos indígenas e as organizações que surgem fortalecidos a partir da década de 1980 articulam-se com órgãos e agências nacionais e internacionais e passam a reivindicar o reconhecimento das identidades étnicas e consequentes direitos à manutenção de suas formas específicas de viver e de pensar, de suas línguas e culturas, de seus modos próprios de construção, elaboração e transmissão de conhecimentos. Reivindicações que foram acolhidas na Constituição de 1988 e abriram o caminho oficial para a construção da educação escolar específica e diferenciada, pautada na autonomia indígena. Posteriormente abrigadas em legislações infraconstitucionais das quais insurgiram políticas públicas, específicas para os povos indígenas, que ocasionaram experiências concretas em diversos pontos do país, apontando para possibilidades que pudessem impedir novas contradições e conflitos etnocêntricos.

Abalizados nesse contexto é que foram propostos os objetivos desta pesquisa, visando trazer subsídios que possibilitassem reflexões e debates sobre os aspectos identitários que envolvem a mobilidade e socialização de estudantes indígenas em contextos urbanos, que buscam em ambientes de fronteiras a educação escolar para tornarem-se atores sociais nos processos políticos, culturais, educacionais e profissionais dos seus próprios ambientes, constituídos nessa

pesquisa pelas singularidades das experiências vividas pelos ye'kuana em sua busca por formação específica.

Acreditou-se ser um importante momento para ouvir esta população, para perceber os significados e as interpretações que engendram essa busca pelo desenvolvimento intelectual, que se configura como uma estratégia de luta e resistência aos ditames daquilo que propunha o colonizador.

A temática foi desenvolvida a partir do suporte teórico concebido por autores com quem compartilhamos os conceitos de juventude, Juarez Dayrell e Angelina Peralva, de identidade cultural, Stuart Hall e Roberto Cardoso de Oliveira, de cultura, Clifford Geertz, de fronteiras étnicas e culturais, Fredrik Barth, da subjetiva busca dos baniwa² por educação escolar descrita por Valéria Weigel e, principalmente, das pesquisas empreendidas juntos aos ye'kuana no Brasil por Alcida Ramos, Elaine Lauriola, Elena Fioretti, Rodrigo Baraúna e Karenina Andrade, fundamentais para a sistematização deste trabalho.

Adotados para percorrer caminho metodológico foram a pesquisa bibliográfica e o método autobiográfico, por meio das narrativas compostas pelos sujeitos da pesquisa. Para a análise optou-se pelo método hermenêutico-dialético pela proposta de interpretação e contextualização das narrativas a fim de entendermos as falas dos sujeitos, o que nos pareceu mais coerente com os objetivos definidos.

Assim, esta pesquisa pretende contribuir com subsídios para a reflexão sobre os processos que estão em construção no contexto das populações indígenas, na perspectiva da identidade étnica. É apropriado dizer que esta pesquisa se caracteriza como ainda em constituição, com muitas questões em aberto e muitas interrogações e questionamentos a sendo feitos.

² Povo amazônico estudado por Weigel em sua tese *Escola de branco em maloca de índio*, obra integrante da bibliografia.

CAPÍTULO 1

TEMPOS E ESPAÇOS DAS NARRATIVAS HISTÓRICAS SOBRE OS YE'KUANA.

Em 1960-1961 eu³, Peri, Albertino⁴ e mais dois Ye'kuana da Venezuela descemos o rio em viagem com destino a Boa Vista. Nessa época já haviam missionários em Waikás e o pessoal da FAB também estava por lá. Quando encontramos com eles, perguntaram onde estávamos indo. Albertino respondeu, nós vamos em busca de trabalho, vamos levar canoa para vender. Então eles conversaram sobre a situação da saúde em Auaris, Albertino contou que nós estávamos sofrendo, havia gente morrendo de malária. O pessoal da FAB disse, então nós vamos sobrevoar a casa de vocês lá em Auaris. Albertino veio junto com eles no avião, um Cessna, mas quando chegaram, não havia clareira e não puderam descer. O major disse, é melhor que vocês façam a pista, assim poderemos levar remédio até vocês. Eles estavam abrindo uma pista em Waikás então contrataram a gente para trabalhar com eles, assim aprenderíamos o trabalho. Eles disseram, fiquem aqui trabalhando conosco, vocês vão sofrer muito lá em Boa Vista. Acertamos o pagamento, uma espingarda para cada um. O pessoal trabalhou na pista de Waikás, depois na de Surucucus. Depois, foram fazer uma terceira pista; quando já haviam começado, descobriram que estavam em território venezuelano, tiveram que abandonar tudo. Então vieram fazer a pista daqui. Eles jogaram as ferramentas do avião, nós começamos o trabalho (ANDRADE, 2007, p. 69).

Em narrativas oficiais, em relatos e histórias na informalidade, em depoimentos transcritos da oralidade, o contato entre as populações indígenas e seus colonizadores há muito tem sido objeto de estudo científico em diversas áreas do conhecimento humano. Marcado por conflitos e pela imposição cultural que tornaram o etnocentrismo a prática sócio-histórica de colonização nos países da América.

No Brasil, nas diversas regiões, as mais longínquas, a exemplo do vale do Rio Branco, extremo norte do país, onde hoje se localiza o Estado de Roraima, portugueses e espanhóis, a seu tempo e modo, entraram desarraigando e exterminando muitas vezes populações nativas inteiras, quer no âmbito físico ou cultural, valendo-se dos mais diversos métodos: a evangelização (catequização), a

³ Néri, Tuxaua da comunidade Ye'kuana Fuduuwaaduinha, relatando as incursões realizadas com fins comerciais no séc.XX e a abertura de pistas de pouso para a FAB (Força Aérea Brasileira) em áreas indígenas do estado de Roraima, quando negociaram a construção da pista de Auaris.

⁴ Líder de Auaris já falecido, um dos primeiros a aprender o português, pois seu pai, Apolinário, viera da Venezuela para Auaris, onde Albertino foi criado. Apolinário falava espanhol e ensinou a língua ao filho, para que este pudesse estabelecer relações comerciais com os brancos.

força bruta, a guerra para concretizar seus objetivos: a exploração econômica e o domínio da terra.

A história daquele que se diz “descobridor” foi contada muitas vezes e sob muitas óticas desde o século XVI quando populações, as mais diversas, foram identificadas ou meramente rotuladas pelo termo “índios”, justificando ao que o colonizador pensava serem os habitantes das Índias, não tendo sido considerados os aspectos que os distinguiam: físico, social e cultural.

Referenciamos Ribeiro com vistas à possibilidade de ampliar a percepção do que foi o processo “civilizatório” de dominação, para quem:

[...] a civilização européia atingiu a população ameríndia com três pestes: a guerra biológica, representada pelas terríveis doenças trazidas pelos brancos; a guerra do extermínio e apresamento, em que as armas de fogo suplantaram a superioridade numérica dos guerreiros latino-americanos, submetendo-os e escravizando-os; e a catequese que, em seu furor etnocida, matava os povos em sua alma, ao desmoralizar suas crenças (in WEIGEL, 1995, p.43).

Entre guerras e massacres, em meio à resistência dos guerreiros nativos, o contato europeu dizimou inúmeras populações indígenas. Além das doenças, o sistema de trabalho escravo e a catequização, continuaram com a obra de devastação da raça e da cultura do homem nativo brasileiro.

Advindos dos mais diversos lugares, adentraram ao sertão e chegaram à Amazônia, desbravando as terras e fundando seus Fortes, caracterizando a dominação e o surgimento futuro das primeiras cidades amazônicas. Aliados a tudo isso, tem-se o avanço dos missionários espanhóis e portugueses e, especialmente, dos coletores de drogas e cabos de tropas (CUNHA, 1998).

Depreende-se então que, a expansão do mercantilismo europeu transformou a Amazônia, não somente a brasileira, num palco de batalhas, onde os antagonistas eram estrangeiros que disputavam a posse do território e as riquezas nele contidas. Colonos de diferentes nacionalidades, armados, se instalaram na área, realizando um intenso comércio e a exploração da força de trabalho indígena.

Ao longo de quase 50 anos, de 1880 a 1920, a região do Orenoco sofreu com a exploração de borracha em terras indígenas [...]. Funes, ex-militar, passou a controlar os seringais da região. Somente com a crise da borracha e a descoberta de vastas reservas de petróleo na Venezuela e em outras regiões, o Amazonas

venezuelano deixou de ser foco de interesse econômico. (ANDRADE, 2007, p.66).

A exploração da mão de obra indígena aconteceu em diversas áreas na Amazônia: na agricultura, pecuária, coleta das chamadas “drogas do sertão”, no transporte das mercadorias, nas construções dos Fortes, dos meios de transporte fluviais e até como guerreiros.

Segundo Santilli (1994), o estabelecimento de colônias militares e o aldeamento foram estratégias usadas pelos portugueses para garantir o domínio das terras “conquistadas” evitando a invasão de outros povos. Dessa forma, em 1775, na confluência do rio Uraricoera com o Tacutu, é construído o Forte São Joaquim, dando início ao aldeamento e ao surgimento de povoados ao longo das margens dos rios, culminando com o de Nossa Senhora do Carmo, à margem direita do rio Branco, onde hoje está situada a capital do estado de Roraima, a cidade de Boa Vista.

Em função da instabilidade desses aldeamentos, pois os indígenas escravizados rebelavam-se contra os maus tratos do conquistador, inúmeras deserções ocorreram em finais do século XVIII e início do XIX. As atividades de extrativismo vegetal e a pecuária constituíram-se em práticas econômicas até meados deste século, quando, com a expansão da criação do gado, são atingidos pela colonização os territórios indígenas Macuxi e Wapixana.

No século seguinte, estabeleceram-se as agências de contato do Serviço de Proteção ao Índio - SPI, as Missões Beneditinas e a Ordem de São Bento, para assumir a ação missionária junto àqueles povos indígenas.

Historiadores afirmam que a conquista portuguesa desta região ocorreu tardiamente se comparada às demais áreas do Brasil. Suscitam também a dificuldade encontrada pelos colonizadores para o aldeamento dos indígenas. A respeito de algumas etnias, como por exemplo, a dos Taurepang, Farage afirma:

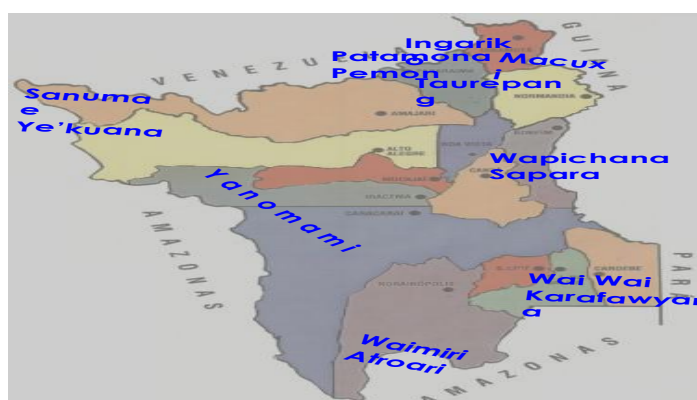
Não há qualquer indicação nas fontes de que tenham sido aldeados, muito embora fossem conhecidos. Quanto aos Macuxi, uma longa resistência marca seu contato com os portugueses; somente a partir de 1789, começariam a chegar pequenos grupos Macuxi para se aldearem junto à fortaleza. (FARAGE, 1991, p. 56)

Centenas de revoltas ocorreram em toda a Amazônia, marcando a resistência indígena ocultada pela história oficial e, ainda hoje, cinco séculos depois do início do processo de colonização, mesmo reconhecidos como os primeiros habitantes dessa terra e apesar dos inúmeros conflitos travados com os colonizadores, esse contato ainda registra muita resistência e muito se tem a percorrer, até que possam ser respeitados como cidadãos brasileiros.

Em termos geográficos e políticos, a situação dos indígenas no Estado de Roraima, ainda requer tempo para que sejam efetivados os direitos previstos na Constituição Federal de 1988, visto que a demarcação e homologação das Terras Indígenas que compõem a Raposa Serra do Sol concretizaram-se há pouco, com o envolvimento da sociedade civil, de lideranças e movimentos sociais, com conflitos que marcaram a saída dos não índios, sendo necessária a força dos órgãos e aparelhos de repressão do Estado em muitas comunidades.

Vivem atualmente, no estado de Roraima, nove povos indígenas, com população estimada em 65.000 (sessenta e cinco mil) indivíduos distribuídos entre as etnias Taurepáng, Ingarikó, Macuxi, Wai-Wai, Waimiri-Atroari, Ye'kuana, Yanomami, Wapixana e Patamona, dentre os quais 31.000 (trinta e um mil) encontram-se na cidade de Boa Vista (REPETTO, 2006).

Os Yanomami e os Ye'kuana estão situados em região de floresta, mata fechada, ao Noroeste do Estado, enquanto que os Macuxi, Taurepáng, Ingarikó, Wapixana e Patamona ocupam regiões de serras e lavrados, compondo o Escudo das Guianas. Os Wai-Wai e os Waimiri-Atroari no sul do estado de Roraima.



Mapa 01⁵ - localidade de comunidades indígenas em Roraima/Brasil

⁵ Apresentação na Conferência Regional de Educação Indígena/SECD/RR em Boa Vista, maio de 2009.

1.1 Os Personagens das Narrativas - Quem são, onde vivem, o que fazem?

O grupo étnico Ye'kuana, sujeitos da presente pesquisa, pertencem ao tronco linguístico Karib, encontra-se dividido em seis comunidades localizadas às margens dos rios Auaris e Uraricoera, a noroeste do Estado de Roraima, no município de Amajari, a 450 km da capital, Boa Vista. Em Auaris estão as comunidades Fuduuwaduinha, Pedra Branca, Taku'nemöinha, Kudaatoinha, Kawaanainha e Waikas, no Uraricoera (GIMENES, 2010). São habitantes neste território há mais de um século e, no lado brasileiro, vivem em torno de 430 pessoas, mas a maioria desta etnia está situada em território venezuelano, a qual ultrapassa o número de 4.800 indígenas. Todas as comunidades estão na Terra Indígena Yanomami, demarcada e homologada em 1992, 90 mil Km², correspondentes a 9.664.975 hectares, localizados nos Estados de Roraima e Amazonas (BARAUNA, 2004, p. 11).



Mapa 02 - localidades e comunidades indígenas venezuelanas

Ye'kuana foi o termo pelo qual o grupo ficou conhecido no Brasil, mas ao referirem-se a si mesmos, usam a palavra *So'to* traduzida como gente, pessoa boa (LAURIOLA, s.d) . Na Venezuela, de acordo com a localização da aldeia são conhecidos como Makiritare (termo de origem Aruak), os habitantes dos rios Caura e Paragua se chamam Ye'kuana, os povos da cabeceira (rios Ventuari, Cunucunuma, Padamo e Cuntinamo) se dizem Ihuduana. Os que habitam o Alto Orenoco

consideram-se os descendentes dos verdadeiros Ye'kuana e se chamam De'kuana (MEDINA, 2003; JIMÉNEZ & ARVELO-JIMÉMEZ, 2001 in ANDRADE, 2007).

Foram nominados na literatura brasileira como Maiongong ou Mayongong, de origem incerta (RAMOS, 1980). Eles, por sua vez, se autoneciam Ye'kuana, que significa "povo de curiara", de ye, "madeira", Ku, "água", e ana "povo", caracterizados pelo profundo conhecimento que apresentam na confecção de canoas, e, conseqüentemente, na habilidade e técnicas de navegação que desenvolveram (BARAUNA, 2004).

Na cosmologia ye'kuana toda a vida sagrada está ligada de perto à cultura de aquisição material: especiarias, utensílios e ferramentas construídas e utilizadas nas atividades cotidianas como a caça, pesca, agricultura e rituais que expressam a complexidade de sua rica identidade. Inclusive a arquitetura das moradias devia estar em acordo com uma lei, regra, instituída culturalmente:

[...] a construção da casa comunal⁶, chamada de attä, tem um significado sagrado. No passado, a construção da attä era uma experiência ritual que as famílias ampliadas ye'kuana celebravam com comida, bebida e música. As attä são circulares e de teto cônico e, vistas à distância, parecem uma grande cesta coberta de folhas de palmeira tecidas⁷.

Suas ättäs (habitações) eram construídas sob orientação cosmológica que representavam a ligação com a estrutura do cosmos, do que eles entendem por mundo. A construção da attä simbolizava a recriação da estrutura do cosmos, do mundo, assim como Wanadi, esse ser especial, herói mitológico, que criou todos os seres e tudo que existe na Terra (LAURIOLA, s.d.).

Cada elemento da construção representa um elemento cósmico: por exemplo, o pilar central é a árvore da vida que une os três mundos, as vigas que sustentam o teto chamam-se "estelares" e o colar que as mantêm unidas tem sempre a mesma orientação e se chama "a via Láctea" (op.cit).

Quanto às relações familiares, os Ye'kuana adotam a poligamia sororal, o casamento de um homem com várias irmãs. "A existência de mulheres disponíveis

⁶ Espaço construído de acordo com a cosmologia ye'kuana, hoje é destinado às reuniões comunitárias e dos conselhos de anciões.

⁷ Fundación Cisneros, NovaYork1999, <http://www.orinoco.org/apg/loethnicgroup.asp?lang=pg>

na aldeia apresenta um limite à poligenia, de modo que os únicos que são invariavelmente poligênicos são os xamãs”, (LAURIOLA, 2004).

Diferentemente dos demais parentes, os Ye'kuana tem como prática cultural o casamento com parentes, desde que não ocasione doenças de má formação, clara demonstração de que os Ye'kuana conhecem e respeitam a constituição genética, talvez por experiências vividas. Os casamentos frequentes na cultura são:

[...] o de primos cruzados (em que o primo se casa com a filha do irmão da mãe ou com o filho da irmã do pai). Os casamentos proibidos são aqueles entre irmãos classificatórios (filhos de mesmos pais ou primos paralelos) e parentes de gerações seguidas. Depois do casamento, o homem passa a morar na casa de sua esposa (ou em seu compartimento da maloca) e deve ser solícito a seu sogro. (Idem).

Os Ye'kuana em Auaris mantém a tradição da união entre primos cruzados, casamento exogâmico, como preferencial especialmente dentro da própria aldeia. A família extensa forma a unidade doméstica e produtiva da aldeia. Na casa comunal, a *attã*, construção de formato cônico-circular internamente dividida em “aposentos” feitos com paredes de taipas e revestidas com barro, viviam as famílias extensas até fins dos anos 1960. Com o crescimento demográfico, passaram a construir várias casas separadas.

Nessa comunidade existem 26 habitações desse tipo que abrigam 272 pessoas. As casas acolhem arranjos familiares que variam desde família nuclear à família extensa de até três gerações (um casal, filhos solteiros de ambos os sexos e filhas casadas com seus respectivos filhos). A configuração desses arranjos domésticos varia conforme a fase do ciclo doméstico em que se encontram. Numa unidade de habitação, os membros que a compõe servem-se da mesma roça e alimentam-se juntos (FORTES, 1974 in ANDRADE, 2007, p. 10, 78 e 143).

Além das residências, existem hoje na comunidade de Fuduuwaduinha uma casa comunal de festas e reuniões, *attã*, dois prédios onde funcionam a escola, uma farmácia e posto de atendimento de saúde, uma casa que serve de alojamento aos funcionários da Funasa e outra onde vive a missionária da MEVA - Missão Evangélica da Amazônia, professora Jandira Dominoni, que vive com os Ye'kuana intermitentemente desde 1983.

Dados demográficos apontam para o crescimento da população ye'kuana, visto que em 1992, estimava-se que vivessem na Venezuela aproximadamente

4.472 pessoas espalhadas em 59 aldeias, das quais 37 estão localizadas no Estado Amazonas e 22 no Estado Bolívar. No Brasil, Ramos (1980) aponta que:

Em 1974 eram 100 pessoas, hoje são 342 se somarmos a população de Fuduwaaduinha e Waikás (lembrando que, em 1974, os moradores de Waikás ainda viviam em Auaris). Em 2004, a população de Fuduwaaduinha era de 252 pessoas (Funasa, Censo População Ye'kuana Auaris 2004), passando a 268 em 2005 e 282 em 2006, o que significa uma taxa de crescimento anual de 6,35% para 2005 e 5,22% para 2006. Para se ter uma idéia, a média de crescimento anual da população brasileira é de 1,63% ao ano (Fonte: IBGE, Censo 2000).

Os quantitativos populacionais apresentados anteriormente diferem-se do censo oficial, pois a contagem foi realizada pelo professor Martim Albertino Gimenes, para apresentação do Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural da UFRR, em seu relatório de estágio, considerando a necessidade de implementar o Projeto Político Pedagógico da Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, ressaltando-se que somente a população das comunidades de Waikás e Auaris foi computada, visto a distância e dificuldades de acesso entre as demais comunidades.

Na cultura Ye'kuana, a religiosidade e o misticismo se fazem de forma poética, passada de geração a geração pela oralidade dos guardiões da tradição – historiadores que conhecem Wätunnä, sua cosmogonia, as realizações de seus deuses e heróis, os lugares sacralizados, seus cantos, profundos conhecedores do destino dos Ye'kuana, ao que Lauriola explica:

Os Ye'kuana concebem o universo composto por dois planos paralelos: caju (o céu) e nono (a terra). Em nono, plano inferior do universo, o sobrenatural fora outrora neutro (ou pelo menos suas manifestações eram desconhecidas pelos habitantes da terra). Então o Sol pai deixou cair três ovos mágicos. Os dois primeiros se abriram e deles saíram Wanadi, um herói cultural mítico, e seu irmão. O terceiro não chegou a se quebrar, mas ficou machucado e deformado. Wanadi então o atirou na floresta. Com essa segunda queda o ovo se abriu e Cajushawa, cheio de ressentimento e de ódio, apareceu na terra e se converteu na manifestação negativa do sobrenatural. Desde então, a gente de Cajushawa (os demônios ou odosha) se proliferaram pelo mundo, dominando o reino invisível da terra. “Em contrapartida, Wanadi, a expressão benévola do sobrenatural, depois de ter vivido na terra por um tempo durante o qual lutou contra Cajushawa, deixou a terra nas mãos de sua gente, os Ye'kuana, a quem cabe lutar contra os demônios” (LAURIOLA apud BARAUNA, 2004, pág.14).

Os utensílios artesanais são característicos da identidade dos Ye'kuana, são exímios cesteiros, confeccionam belíssimos colares de miçangas, além da prática na construção e manuseio de canoas. Na singularidade e perfeccionismo da construção das *ättäs*, dos guapas (cestos) fabricados do centro para as bordas, a habilidade dos ye'kuana é demonstrada pela complexidade dos fios que variam de acordo com os desenhos, fixando-se numa perfeita geometria. “Alguns representam animais sagrados como a sucuri, o macaco (que quando estão juntos é porque estão brigando), a cutia, os porcos do mato ou a rã, que aparecem como personagens mitológicos” (FUNDAÇÃO CISNEROS). Suas habilidades e características artísticas são referendadas por vários estudiosos como sendo

[...] a expressão de uma das mais fortes características do *ethos* ye'kuana: a incrível busca pela perfeição, tão idealizada que leva muitos a acreditarem que não têm determinada habilidade (ANDRADE, 2007, p. 27).

“Nenhum historiador, nenhum etnólogo desconhece o ardor ao trabalho bem realizado dos índios Makiritare”. Isso não se dá apenas com o artesanato sanumá, mas também entre os próprios artesãos ye'kuana. O perfeccionismo certamente é um ideal do trabalho ye'kuana e os próprios artesãos reconhecem aqueles que têm a capacidade de produzir um trabalho de qualidade superior (GRÜNBERG in ANDRADE, 2007, p.137).

Relatos distintos dos diversos pesquisadores que conviveram com os Ye'kuana durante a realização de suas pesquisas, apontam para o perfeccionismo extremo levando-os a frases como “*eu não sei fazer wajaa*”⁸, mesmo diante de um trabalho completo, executado por eles mesmos, considerando que somente sabem fazer algo quando o produto final é aprovado pela qualidade, sendo muito exigentes nesse sentido. Mulheres que desfazem belos colares de miçanga por não estarem adequados ao padrão de qualidade esperado.

Esse perfeccionismo está de acordo com a ética ascética do trabalho permanente, incessante. Os Ye'kuana acreditam que, graças a esse perfeccionismo, os brancos procuram seus produtos. O mesmo acontece com a farinha e a goma de tapioca. Assim como os cestos, os funcionários da saúde costumam encomendar grandes quantidades de farinha (em geral, as encomendas são de dez quilos cada) para levar para Boa Vista. Os Ye'kuana fazem um tipo de farinha leve, crocante e saborosa, vendida como iguaria (Idem, Idem).

⁸ Artesanato.

As tarefas na aldeia se diferenciam conforme o gênero: aos homens cabem as tarefas do mundo sagrado: caçar, pescar, desmatar as áreas de plantio, construir as canoas, as casas e fabricar os cestas e objetos cerimoniais. Às mulheres as atividades relacionadas com a fertilidade, realizando a semeadura nas roças, as atividades que visem à produtividade e colheitas, num papel econômico e simbólico muito importante.

A postura masculina deve estar voltada para a coesão grupal, adotando como conduta o respeito às decisões dos conselhos de líderes. Se for solteiro, o jovem deve aos pais o respeito, se é casado, deve respeitar seus afins, trabalhando pelo bem da comunidade, mantendo os laços estreitos através dos trabalhos comunitários, deve ouvir os conselhos e decisões do tuxaua, não envolver-se com falares e maledicências, compartilhar com familiares e afins os bens que possuir. Quando caçar deve prover de carne seus afins e suas irmãs solteiras (ANDRADE, op. cit. p.91).

A postura pública para as mulheres é de total contenção, oposta aos homens. Quando em casa, entre seus consanguíneos, aquelas adotam atitudes mais relaxadas, pois estão em segurança, em espaços próprios. Devem evitar ao máximo o contato com o sexo oposto, não externar seus sentimentos, suportar dor, cansaço e concentrar-se no trabalho. Exposições públicas apenas em seus afazeres diários, a faina, (ir à roça, buscar água, preparar mandioca, entre outras). São excluídas dos processos políticos ou de decisões em grupo.

Para ambos os sexos, podemos apontar dois fortes valores: a ênfase na ética do trabalho e a auto-contenção (alimentar, verbal e sexual). Outros pesquisadores, como Barandiarán (1962a), já apontaram para esse traço ye'kuana: "Tudo isso é muito lógico e conseqüente dentro da filosofia yekuana das energias vitais. Para o homem, o conhecimento implica primeiro e antes de tudo ascese, e não gozo, possessão ou voluptuosidade do ser por conhecer...". A ética ye'kuana condena o acúmulo individual de bens, voltada que está para o bem da família extensa e, em última instância, para o bem de toda a comunidade (Idem, Idem, p. 93-94).

Quanto aos aspectos alimentares são criteriosos em estabelecer três refeições diárias, combater o desperdício de alimentos, preveem penalidades para os casos de fofocas e maledicências, além de sanções penais como o ostracismo

para os casos de incesto. Devem manter abstenção sexual antes das pescarias com timbó e durante os festivais e rituais de canto.

Para os Ye'kuana, o corpo humano e suas necessidades são a maior fonte da preocupação social. O que diferencia hoje humanos de animais não é apenas a forma física, mas a habilidade unicamente humana de controlar traços, qualidades e características de seus corpos (Lauer 2005), modificando-os, construindo-os culturalmente (in ANDRADE, 2007, p. 97).

As roças fornecem a base da alimentação e a mandioca-brava, processada na forma de beiju e farinha é a principal. Frutas como banana, abacaxi, cana de açúcar, abóbora e outros alimentos como cará, batata doce, milho, inhame, pimenta e tabaco são cultivados pelos ye'kuana. A coleta de frutos como a pupunha, caju e outros, está condicionada às estações sazonais. Nas imediações das casas são plantadas árvores frutíferas como laranjeiras, limoeiros e mamoeiros. A pesca tornou-se uma opção para complementar a dieta alimentar, ainda que pobremente (apenas peixes pequenos são pescados nessa região de cabeceiras), há escassez crescente de caça (Idem, Idem, p.9).

Os animais que os Ye'kuana incluem em sua alimentação são veados, pacas, queixadas, antas e alguns pássaros como mutum, tucano, arara, inambu e jacamim, dentre outros (Idem, Idem).

Por praticarem a autonomia comunitária, os Ye'kuana possuem um líder que coordena todas as atividades sendo o representante em relação a outras etnias, inclusive aos indígenas. O poder político em Auaris fica dividido entre dois irmãos, tuxaua e vice-tuxaua, além da submissão ao conselho formado pelos homens maduros, também por Círculo dos Anciãos, cuja posição é diferenciada, sobretudo por reunir sabedoria, eficiência técnica, riqueza ritual e capacidade articuladora na orquestração das relações sociais (LAURIOLA, 2004). Toda decisão para ser tomada deve ter a aprovação do conselho. Em outros tempos as lideranças religiosas ou pajés, os *föwai*, dividiam o status político na comunidade. Hoje, não existem mais pajés em Fuduwaaduinha (ANDRADE, 2007, p. 10).

As divisões hierárquicas são intrinsecamente relacionadas às atividades da aldeia, como o crédulo, caça, pesca, cantores, portadores das histórias da tribo e do mundo, o fato de saber os nomes das personagens históricas da tribo. Como ato de iniciação à vida política, os jovens também têm seu momento de discussão. As

‘sessões políticas’ são realizadas sempre depois das refeições. Nesse sentido e, particularmente no que interessa à pesquisa, a juventude ye’kuana não é determinada apenas por faixa etária específica, mas pelo desempenho das atividades comunitárias e do Círculo de Jovens, pela participação ativa na vida política, pelo interesse no futuro das gerações e da força de trabalho.

Subordinado ao Círculo de Anciãos, há ainda o Círculo de Jovens, composto por homens casados e solteiros. Ambos os grupos se reúnem ao menos uma vez por dia durante as refeições comunais. Os jovens e os velhos comem na annaca em círculos separados, (...). Depois da comida, podem discutir qualquer tema de interesse geral. As conversas para planejar o trabalho coletivo são freqüentes depois da refeição matutina ou vespertina, enquanto as conversas entre o chefe e seu adjunto acontecem geralmente no amanhecer, ou antes, da comida vespertina (Idem).

Outro grupo que tem grande influência de decisões políticas, e por isso têm destaque na posição hierárquica, são os líderes de viagens comerciais e de expedições, que são cargos não fixos.

1.2 Espaços das construções sócio, histórico, cultural e políticas dos Ye’kuana.

Conhecidos os personagens em suas singularidades, necessário nos é apresentar os espaços em que se construíram os enredos e a participação histórica dos Ye’kuana. O contato com o colonizador está registrado desde as arbitrariedades espanholas do século XVIII, quando

[...] inicialmente aliados, em seguida foram obrigados ao trabalho nas construções de fortes militares em seu território e constrangidos à conversão católica, com a chegada de missionários capuchinhos e franciscanos a mando da Coroa. Além de recusarem a conversão, os Ye’kuana fizeram uma rebelião contra os espanhóis em 1776 (Idem, idem).

No século seguinte, os Ye’kuana têm novo contato, desta vez com as invasões dos exploradores de minérios, nas quais também foram submetidos aos trabalhos escravos cujo

[...] contato com os brancos começou no monte Ye’kuana (De’kuanajödö). Os espanhóis chegaram procurando por ouro e

diamante. Um ladanaawi⁹, dizendo-se tuxaua, matava as pessoas, escravizava os índios. Os Ye'kuana começaram a se espalhar pela região, fugindo dos espanhóis, a partir do monte Ye'kuana (ANDRADE, 2007, p.66).

[...] essa invasão marca profundamente a história de contato com a etnia. Os Ye'kuana no Brasil trazem na memória tais experiências, bem como do processo de disputa pelo território vivido no passado por este grupo, sobretudo com os Sanumá. (Idem, idem).

Os relatos de *wätunnä*¹⁰ contemplam narrativas que retratam o terror vivenciado e as atrocidades cometidas pelos colonizadores e na memória dos velhos ainda se encontram as figuras dos terríveis descendentes de Fañudu¹¹. Um dos invasores mais presentes é “*Fune*”, referindo-se a Tomás Funes, barão da borracha na Venezuela que aterrorizou a população indígena com suas incursões de preação, aprisionando indígenas de diversas etnias para o trabalho escravo na extração da borracha (HILL, 1984 in ANDRADE, 2007).

Alcida Ramos (1980) aponta também a realidade vivida pelo povo Ye'kuana no passado, a partir das narrativas dos velhos, quando de sua pesquisa junto aos Sanumá¹² na década de 1970:

Ainda se pode ouvir dos homens maduros [Maiongong¹³], narrativas que eles por sua vez ouviram de seus antepassados sobre o aprisionamento de aldeias inteiras para o trabalho escravo, as longas filas de Maiongong acorrentados levados para os seringais, histórias dos tempos em que as indústrias extrativistas eram montadas nas costas de índios escravizados. Os Maiongong perderam uma boa parte de sua população, aprenderam português e ou espanhol, adquiriram espingardas e recuperaram seu orgulho como grandes construtores de casas e de canoas e como grandes comerciantes. Quando os Sanumá apareceram, as terras Maiongong estavam semivazias em consequência de epidemias e escravização [...] As espingardas adquiridas dos brancos à custa de muito sofrimento histórico, serviam agora ao Maiongong para dissuadir os Sanumá a parar com a guerra e forçá-los à coexistência pacífica [...] Dos Maiongong eles adquiriram hábito de plantar e preparar a mandioca brava e de manejar canoas. Também passaram a ter cães, panelas, terçados, machados e miçangas muito antes de terem contato contínuo com os brancos (RAMOS apud LAURIOLA, 2003, p.132-133).

⁹ Nome pelo qual se referem aos não índios.

¹⁰ Conjunto de narrativas que compõe a cosmologia ye'kuana, revelando o arcabouço valorativo ético e codex moral, suas profecias e tradições culturais.

¹¹ Entidade maligna enviada por Odosha para corromper e destruir os humanos.

¹² Sub-grupo yanomami que vivem em comunidades na região de Auaris.

¹³ Assim são nominados na Venezuela.

Possivelmente pelas reminiscências do passado, os ye'kuana não guardam vínculo de subserviência junto às organizações, missionários ou Instituições que prestam serviços em Auaris. Seus líderes não aceitaram a crença das missões religiosas que ali buscaram desenvolver trabalhos de evangelização. As religiões ocidentais que estão sempre organizadas em dois planos, apresentando uma cultura pregada pelas práticas do bem e/ou mal, certo e/ou errado, belo e/ou feio, e conseqüentemente céu e/ou inferno, e como os Ye'kuana se designam descendentes de *Wanadi*¹⁴, identificando-se com seu criador, mantendo suas tradições, portanto, o discurso cristão não foi aceito pelo grupo.

[...] 'aqueles que não se converteram, são descendentes de sataná, queimarão com ele, quando o mundo acabar, queimarão juntos'. Naquela ocasião, houve discussões entre líderes ye'kuana. Os não convertidos diziam que se Wätunnä não falava sobre os crentes, eles deveriam ser descendentes de Fanhuro, ou seja, aqueles que vieram para destruir os Ye'kuana. Para celebrar a vitória sobre os crentes, os Ye'kuana organizaram uma festa que durou três dias, com muito Yaddadi e tabaco. Segundo eles, o casal canadense teria visto a festa, não gostaram e decidiram deixar a missão" (Idem, idem).

Em função da escassez de fontes bibliográficas e de pesquisas científicas sobre os Ye'kuana no Brasil, o grupo não é tão conhecido pela esfera pública, justamente por não estarem ligados aos acontecimentos de conflitos, como os Yanomami (seus vizinhos) ou os Waimiri-Atroari (no sul do Estado). Os materiais literários geralmente são encontrados em espanhol e através de relatos ou estudos acadêmicos de professores e pesquisadores que vivem em Boa Vista. São poucos escritos em Roraima falando da vida desses brasileiros que ficam isolados pela distância, as dificuldades de acesso à região, com cadeias de montanhas e densas florestas que poderiam justificar o isolamento dos Ye'kuana.

Na tese *A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento*, Karenina Andrade apresenta trechos que apontam a aceitação da sua presença pelos ye'kuana como uma decisão por visibilidade.

Os Ye'kuana aceitaram minha presença mediante o argumento, apontado por Alcida Ramos, de que não eram conhecidos para além de Boa Vista. De fato, é curioso constatar que pouco se sabe sobre a presença dos Ye'kuana no Brasil [...]

O desejo por reconhecimento motivou não só a aceitação de minha pesquisa como os levou a autorizar a publicação de seus nomes no texto[...] Todos os Ye'kuana têm nomes "de branco" e os utilizam

¹⁴ Demiurgo, herói do ciclo de criação *Wätunnä*.

mesmo no âmbito da aldeia, entre si, resguardando seus nomes tradicionais.

[...] diante do desejo deles próprios de ter alguém que estudasse sua cultura e língua. Embora Lauriola tenha feito pesquisa em Fuduwaaduiha antes de mim, os Ye'kuana viram com bons olhos a presença de mais um pesquisador entre eles, reforçando assim a possibilidade de num futuro próximo, reverterem o atual quadro de invisibilidade (ANDRADE, 2007, p. 11,12).

Não há referência aos Ye'kuana nem mesmo na edição especial do CEDI – Centro Ecumênico de Documentação Indígena (Povos Indígenas no Brasil, 1990-1997). O registro se preocupou somente em falar das crises entre indígenas e não indígenas no Estado de Roraima. Os primeiros contatos de que se tem notícia, foram de uma missão de saúde em 1960, com o trabalho da MEVA. Vinte anos depois uma base militar do Projeto Calha Norte foi construída na região, guardando, porém, como prática cultural e principal característica de não serem 'submissos' a nenhuma organização não-governamental, nem mesmo mantendo vínculos com a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) ou FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Esses órgãos não conseguiram manter uma presença permanente nas comunidades antes da década de 90, sendo a missão evangélica a única presença não indígena estável.

Na publicação dos Cadernos de Campo, Lauriola (op. cit. 2004), em seu artigo *A Marginalização política Ye'kuana: Uma estratégia de autonomia?* levanta uma questão onde analisa desde o contato com seus vizinhos, os Sanumá (Yanomami) e os não indígenas, com as missões e tentativas de aproximação, as estratégias utilizadas por esse povo ao longo da história para manter-se culturalmente, inclusive a posição marginal que assumiam no passado recente. Realizou entrevistas com as representações indígenas do Estado onde foi comum ouvir que nenhum órgão conta com a participação ativa dos Ye'kuana.

Por esta postura, o povo Ye'kuana manteve a identidade "primitiva", conservando a língua materna, mantendo suas tradições e rituais. Eles são citados por lideranças indígenas no Estado como um exemplo de resistência ao mundo exterior, por manter suas tradições, e não aceitarem a religião dos não indígenas.

Lauriola propõe o questionamento para que pudéssemos tirar nossas próprias conclusões. Ela fecha o capítulo ressaltando.

Assim, podemos assistir em alguns fóruns uma certa inversão da imagem dos Ye'kuana: se, para alguns, eles não seriam tão exemplares na preservação da natureza, devido ao passado recente de envolvimento com o garimpo, para outros, eles seriam exemplares na preservação da cultura tradicional (Idem, idem).

O fato de não terem representação política no processo de homologação das Terras Indígenas Yanomami, em 1992, os Ye'kuana ficaram 'livres' dos conflitos "brancos *versus* índios" que aconteceram nos fins da década de 1980 e início de 1990, demonstrando que, apesar da legislação, o indígena brasileiro, em face da lei, ainda é cidadão por omissão e tem uma situação jurídica imprecisa que dá lugar a uma série de problemas.

Até a promulgação do Novo Código Civil Brasileiro, em 2002, os indígenas eram categorizados como pessoas totalmente incapazes e sujeitos à tutela do Estado, estando a mercê dos seus juízes, que estavam sempre dispostos a legalizar a retirada de crianças das aldeias a título de adoção e a ratificar as transações mais lesivas ao grupo, a realização dos atos civis fundamentais, como identificação, casamento, registro e a transmissão de propriedades.

Desde 1928, com a promulgação da Lei nº. 5.484, por iniciativa do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o indígena foi colocado sob a tutela do Estado, representado por esse órgão, estabelecendo que aquele poderia emancipar-se progressivamente, até a sua plena investidura nos direitos e deveres do cidadão comum¹⁵.

Segundo a referida Lei, os grupos tribais são classificados em quatro categorias, relativas a diferentes graus de participação na vida nacional.

- Os grupos nômades;
- Os grupos arranchados ou aldeados;
- Os grupos reunidos em povoação indígenas;
- Os incorporados a centros agrícolas onde vivem civilizações.

¹⁵ Roraima teve o 'primeiro indígena emancipado do Brasil, chama-se Alfredo Wapixana, da comunidade Nova Esperança – fronteira com Brasil Venezuela (Próximo do Município de Pacaraima). Alfredo é Licenciado em Letras, na Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Os três primeiros grupos regem suas relações pelos costumes tribais e em caso de condenação por crimes julgados por não indígenas, não podem ser presos em regime fechado celular.

Os Ye'kuana se encaixam no segundo grupo, arranchados ou aldeados, de acordo com a lei brasileira. Mas um costume que faz parte de sua identidade os diferencia das demais etnias de Roraima, e por serem conhecidos como um povo de risada fácil e alegre, o fato de serem os melhores, segundo eles mesmos, construtores de canoas e ótimos navegadores por consequência, os Ye'kuana costumam 'brincar' como os outros povos que não têm a mesma habilidade de construir canoas.

De maneira inversa à história do 'descobrimento', achamento do Brasil, quando os aventureiros e 'heróis' portugueses, encabeçados pelo grande navegador Pedro Álvares Cabral ladeado por Pero Vaz Caminha, desbravaram o Atlântico em busca do novo mundo, o povo Ye'kuana, por sua vez, fez o mesmo papel de buscar novos mundos, 'realidades' ainda não contempladas, novos contatos, que para eles os beneficiariam com sua forma de comércio, a troca.

No início, foram os fazendeiros e pequenas cidades ao redor das aldeias, mas logo chegaram à capital roraimense, navegando o Uraricoera. O título de construtores de canoas por excelência, fez da canoa Ye'kuana um artefato cultural muito valioso. Como navegadores, cultivaram um leque de aliados em vários povoados, aldeias e até em Boa Vista. Isso criou em sua identidade uma vasta experiência de comunicação com outras culturas. A experiência desse conhecimento fez com que os Ye'kuana dessem importância em aprender outras línguas, como o português e espanhol. Assim também a alfabetização e a inserção de estudantes na Rede de Ensino do Estado de Roraima, tornou-se necessária.

1.3 Tempos de mobilidade e socialização históricos.

Quando as pessoas resolveram mudar da comunidade, porque eles acharam algo ruim naquele lugar, muito estranho, não dava mais para viver neste local. Porque muitas pessoas morreram por causa de doenças, e não tinha remédio, não tinha cura. Por isso que eles pensaram em mudar para outro lugar, onde fomos viver melhor, eles mudaram pro outro lado do rio. Eu não lembro em que ano aconteceu a mudança, estava ainda criança, não pensava direito. Eu vi construindo nossa casa onde vamos morar, alguns dias terminaram de construir a casa, quando já estava pronto para morar, aí nós começamos a carregar as coisas em canoa nova.

[...] Um dia meu pai resolveu viajar para a cidade, eu pedi também pra viajar com ele, e ele deixou eu viajar para Boa Vista. Quando nós chegamos aqui em Boa Vista, saí com meu pai na rua para fazer compra na loja, eu não entendia e nem falava português, só meu pai sabia falar um pouco. Vi uma televisão funcionando na loja, pensei que era um rádio automático falante, não sabia o que era uma televisão, eu nunca visto antes de ver, achei muito estranho, porque ela falava igual a gente na realidade.

Nós voltamos para comunidade. Chegamos lá em casa com a família, eu tinha um brinquedo, um carrinho e os meus amiguinhos chegavam perto de mim, eles queriam brincar com meu carrinho, e eu os deixava brincarem.

Eu comecei a estudar [...] e concluí 4ª. série, foi no ano 1997 [...] eu tinha 15 anos de idade, eu já era um rapaz, tinha pensamentos pro futuro, quando eu estudava tinha meu sonho, quando terminasse meu estudo, porque precisava estudar em outro lugar, esse meu estudo é importante para mim. Conversei com minha mãe para vim estudar aqui na cidade, falei para ela que queria ir estudar na cidade, eu vou e não se preocupem comigo, eu vou ficar bem lá.¹⁶

Ao analisar a mobilidade dos Ye'kuana no território brasileiro, encontramos motivos diversos que impulsionaram este povo em suas incursões e contatos com seus outros e também com não indígenas, estabelecendo tempos e espaços para os processos de migração e socialização em contextos alheios às suas realidades.

A antropologia enquanto disciplina sugere sensibilidade histórica e cultural para reconhecer e respeitar o movimento das culturas em suas dinâmicas internas e suas relações com outras. Os Ye'kuana, viajantes na Amazônia desde tempos imemoriais, quer na vivência na floresta e por necessidades comunitárias, quer pelas viagens comerciais empreendidas juntos a seus outros ou ainda diante do desejo individual na busca pelo conhecimento intelectual na cidade, articularam-se em diferentes tempos, por sua conveniência, dentro ou fora de seu território tradicional, criaram uma dinâmica estratégica de mobilidade, estabelecendo um sistema de redes de apoio, de trocas econômicas, de informação e de projetos econômicos e sociais, garantindo sua manutenção cultural (LAURIOLA, 2004).

Exímios em construir e conduzir suas embarcações, utilizaram-se dessa atividade para estabelecer suas mobilidades, dada as dificuldades geográficas de acesso ao território tradicional, e promoveram o comércio, empreenderam atividades que geraram desenvolvimento em suas comunidades.

Com referência a essa característica do ethos ye'kuana, Andrade afirma:

¹⁶ Jovem estudante ye'kuana, 28 anos, concluiu o Ensino Médio em 2005, fez cursos de análises clínicas e laboratório, e de Informática. Trabalhou com contrato temporário na FUNASA e recentemente, prestou vestibular para o Curso de Gestão Territorial Indígena no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR.

Esse povo que se destaca entre seus vizinhos por seu sucesso econômico, alicerce de seu comportamento altivo e orgulhoso frente a seus pares [...] na Venezuela, os Ye'kuana abriam caminho para que os povos indígenas reivindicassem seus direitos de forma mais independente, utilizando a imprensa para ganhar visibilidade nacional.[...] do lado brasileiro também se caracterizavam pela mesma independência de seus parentes venezuelanos, sobretudo com relação ao sucesso com que levavam adiante suas incursões no mundo econômico ao seu redor (2007, p. 5).

Como estratégia de fuga, a dispersão dos ye'kuana nos territórios venezuelano e brasileiro começou com a chegada dos espanhóis, Funes e seus soldados, aliando-se muitas vezes a outros povos para lutas. Os Maaku viviam naquela região, próximos a cachoeira do Tucuxim e juntaram-se aos Ye'kuana para combater os brancos. O contato com outras etnias no leste do estado de Roraima, aconteceu pelo comércio intertribal, pois além das canoas, nas trocas com os Macuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepáng e Wai-Wai, tornaram conhecidos por seus ralos para mandioca. Tal mobilidade possibilitou também o acesso às informações sobre oportunidades e experiências diferentes das suas, como a religião, a escola, as reivindicações políticas, os conflitos e, posteriormente, as oportunidades de trabalho remunerado.

Nas fazendas foram acolhidos por desenvolverem trabalhos com exímia habilidade e o perfeccionismo referidos anteriormente, que envolviam desde a construção de pontes, pistas de pouso, desmatamento para plantio de roças, dentre outros serviços para os quais eram remunerados. Já as viagens para aquisição de bens materiais como panelas, sal, miçangas, munições e outros bens industrializados permitiram transações que geraram uma independência econômica.

[...] Para eles foi de fato um alívio contar com um centro comercial mais próximo, ainda que a viagem até lá demorasse mais de 30 dias descendo o rio. Nos anos 60, já não era novidade empreender viagens comerciais rio Auaris abaixo, ou buscar emprego temporário nas fazendas em torno de Boa Vista, para obter bens ocidentais como pagamento. Foi durante essas viagens que alguns homens ye'kuana tiveram a oportunidade de trabalhar (idem, idem, p. 9).

Como estratégia de ocupação do território tradicional, os ye'kuana tem se estabelecido em novas comunidades visando, também, ao manejo de áreas em função da escassez da caça, pesca e ao desenvolvimento de atividades sustentáveis.

Os Ye'kuana viviam onde hoje está a aldeia Sanumá, nas proximidades da pista de pouso. Durante um período, ambas as etnias conviveram em aldeias quase contíguas, mas os Ye'kuana se mudaram, primeiro, para um local a apenas dez minutos de caminhada da missão, em 1974, e, no ano seguinte, desceram ainda mais, construindo suas casas a cerca de cinquenta minutos de caminhada da missão de Auaris (Ramos 1980). [...] Em 1984 duas famílias Ye'kuana de Auaris mudaram-se para a região conhecida como Waikás, às margens do Rio Uraricoera, onde hoje existe uma aldeia Ye'kuana de cerca de 60 pessoas. Embora existam indícios, tanto nas fontes históricas quanto na história oral Ye'kuana, de que no passado houvera ali uma comunidade Ye'kuana, esta localizava-se nas proximidades da cachoeira do Tucuxim, na confluência dos rios Auaris e Parima (ANDRADE, 2007, p. 48).

Com a fixação da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) na década de 1960, levadas migratórias de Sanumá tornam-se cada vez mais comuns em Auaris, em busca dos bens trazidos pelos missionários, levando à convivência hostil com os Ye'kuana. Motivo que os levou a buscar privacidade em mais um processo de mobilidade que culmina com a construção de nova comunidade.

No início dos anos 1970, cansados das querelas diárias com os Sanumá, os Ye'kuana mudaram sua aldeia, descendo o rio Auaris cerca de dez minutos. Apesar de curta, a distância dos Sanumá passou a propiciar-lhes um pouco mais da privacidade que tanto prezam. Em 1989 mudaram-se novamente, dessa vez para a margem esquerda do rio, mas quase à mesma distância da aldeia Sanumá. Suas roças, agora mais longe, continuaram na margem direita, portanto, segundo eles, os Sanumá continuam a pilhá-las, o que é motivo de constantes discussões entre ambos os grupos (Idem, idem, p.53).

A incessante busca por conhecimento, acumulando-o em suas práticas, em comércio com os brancos está presente nos estudos etnográficos na Venezuela que retratam as trocas comerciais com povos vizinhos onde os ralos, juntamente com as canoas, tinham papel de destaque (Coppens, 1981; Barandiarán, 1981; Frechione 1981). Os Ye'kuana afirmam que os ralos eram “seu dinheiro”, ou seja, funcionavam como principal objeto de troca nas relações comerciais não só com outros povos, mas, muitas vezes, entre Ye'kuana de diferentes aldeias (Idem, idem, 2007, p. 139).

Nos anos 1980, a exploração de minérios em Waikás converteu-se em uma fonte de renda. A garimpagem em busca do ouro não era novidade entre os Ye'kuana, pois os mais velhos contam que na Venezuela já havia o hábito de retirar

ouro e levar para vender na cidade. Respeitados os princípios de contenção, ou seja, somente aquilo que se fazia necessário à manutenção da comunidade, sem fins lucrativos para acúmulo de bens. Apenas os homens mais velhos da comunidade sabiam onde o ouro estava, pois os jovens, mais propícios à sedução dos bens, não tinham maturidade suficiente para se conter.

Naquela época os garimpeiros pagavam à comunidade pedágio para garimparem. Eu e meu irmão também juntamos dinheiro e compramos uma máquina para garimpar. Ganhamos dinheiro com o garimpo, eu comprei uma casa em Boa Vista e a comunidade também comprou uma casa para os estudantes ye'kuana que não tinham onde morar (Idem, idem, p. 131).

A aquisição da casa de apoio no centro de Boa Vista, como é comumente chamada, possibilitou aos jovens Ye'kuana que precisavam dar continuidade aos estudos na capital, ficassem alojados e apoiados pela comunidade, pois ainda nos dias atuais, as despesas com o imóvel e para a manutenção dos estudantes são feitas pela comunidade.

Lá passaram a viver os jovens que já estavam estudando na cidade, mas moravam em quartos alugados ou em casas de conhecidos. Foi uma importante aquisição para os Ye'kuana, porque permitiu que mais jovens pudessem ir estudar, aprender português, trabalhar na cidade, podendo também acolher os homens que vinham das aldeias em viagens de negócios. Além da compra da casa de apoio, foram adquiridos motores de popa e outros bens de consumo (Idem, idem, p. 135)

As viagens comerciais dos Ye'kuana entram em decadência antes mesmo das atividades de garimpo. A periodicidade dos voos para Auaris e a presença constante dos militares, agentes de saúde da FUNASA, FUNAI e missionários da MEVA, os utensílios e bens necessários chegavam até Auaris sem que os Ye'kuana precisassem se deslocar de canoa até Boa Vista.

Foi também nessa década que um grupo de jovens foi para Boa Vista para estudar, permanecendo inicialmente na casa de conhecidos dos pais, amizades cultivadas justamente através das viagens comerciais e do trabalho nas fazendas. Esses jovens passaram a ser o maior elo de ligação entre o mundo da cidade e Auaris. Com o crescimento da escola de Auaris, fundada em 1983 por uma missionária da MEVA, as viagens fluviais foram, finalmente, deixadas de lado. Os jovens passaram a estudar por meio período e

não tinham mais o tempo necessário para dedicar-se às longas viagens. Inaugura-se uma nova maneira de adquirir conhecimento, já que os bens chegam com os brancos, que se tornaram presença regular na área. O comércio deixa de ser o único meio de aquisição de bens industrializados, passando a coexistir com novas fontes de riqueza, com as profissões introduzidas na realidade ye'kuana através das três principais instituições presentes na área: exército, escola e saúde (Idem, idem, p. 135).

Com isso, a mobilidade da população Ye'kuana foi sendo sedentarizada, deixando-se de lado as trocas intertribais e as relações sócio-econômicas que mantinham com os povos Piaroa, Pemón e Sanumá da Venezuela e com os seus outros no Brasil. As visitas são cada vez mais esporádicas, não guardando nenhuma periodicidade.

CAPÍTULO 2

ENTRE CENÁRIOS E ENREDOS - OS DESAFIOS DA SOCIALIZAÇÃO NO CONTEXTO URBANO

O povo Ye'kuana está destinado a desaparecer. Nós, Ye'kuana, vamos nos misturar com os brancos e será o começo do fim. Na realidade, já não existem mais Ye'kuana de verdade. Estamos misturados com Maaku e Mawiisha. Nós fizemos guerra com eles, roubamos suas crianças e mulheres e nos casamos com elas. A língua Ye'kuana não é mais a língua dos antigos, a verdadeira língua. Está repleta de palavras estrangeiras, dos Maaku e Mawiisha. Agora, nós vamos nos misturar com os brancos.

[...] Os antigos pajés nos contaram como tudo iria acontecer. Os brancos chegarão com suas armas, aviões, livros. Os Ye'kuana aprenderão a língua deles e então começará o fim deste ciclo. Já falamos o português, nossos parentes na Venezuela falam espanhol. Os brancos estão por todos os lados, em nossas terras e ao nosso redor. O fim desta era, como nos disseram nossos föwai¹⁷, já está em curso. Os brancos trouxeram doenças e, depois, remédios. Fomos deixando de lado nossos próprios medicamentos. A escola chegou, nossas crianças estudam a história dos brancos e esquecem nossa própria história. Os jovens não sabem mais o que os antigos sabiam, fazer canoas, ralos, preparar remédios, cantar e dançar para celebrar os ensinamentos de Wanaadi¹⁸.

[...] A chegada dos brancos ao território Ye'kuana marcará o fim deste ciclo e o início de um novo. Cada vez mais nos misturaremos aos brancos e deixaremos de ser Ye'kuana. Nós seremos os primeiros a acabar, antes do fim deste mundo. Wanaadi poupará seu povo do sofrimento final. Os brancos ficarão na terra e sofrerão até o fim.

[...] Primeiro, perderemos nossa cultura, nossa história. Esqueceremos nossa língua casando com os brancos e adotando seus valores, sua língua, sua cultura. Os Ye'kuana vão se misturar cada vez mais, até que não haja mais nenhum, somente filhos de Ye'kuana com brancos. O pessoal vai esquecer como se faz artesanato.

[...] Existem muitos sinais que indicam que o fim está cada vez mais próximo. Os antigos diziam: quando os brancos trouxerem escola, vocês perderão a vida de Ye'kuana. Catástrofes e guerras ocorrerão pelo mundo (ANDRADE, 2007, pág. 16 -18).

Em wätunnä¹⁹ os ye'kuana encontram um *corpus* de conhecimento que evocam singularidades éticas, morais, valores e condutas para o desenvolvimento do seu ethos. Ao contrário da história ocidental, entendida nesse contexto como

¹⁷ Pajés ye'kuana.

¹⁸ Demiurgo, héroi do ciclo de criação Wätunnä (Codex Ye'kuana).

¹⁹ Conjunto de narrativas de conhecimento tradicional e cosmológico ye'kuana, são apresentadas oralmente em diversas situações cotidianas nas comunidades, sempre na língua materna.

disciplina curricular, as narrativas que compõe wätunnä não relatam apenas o passado permitindo sua análise, mas apresentam acontecimentos proféticos cujo tempo cronológico não é fator crucial ou determinante. O encadeamento dos fatos não se restringe a um código ideológico, embora traga em seu bojo leis e códigos de conduta para que se formem *so'to neene*²⁰.

Comparada às tradições religiosas, wätunnä significa para os Ye'kuana aproximadamente o que representa a Bíblia para os cristãos, ou as leis do Corão para os islâmicos dentre outras fontes de grande significação para determinados povos, o que, para Andrade, seria uma frágil comparação atentando-se para o fato de que:

[...] embora wätunnä seja um código moral, religioso, narrando acontecimentos e eventos que constroem o codex simbólico-cultural para os Ye'kuana, assim como a Bíblia para os cristãos, ele supera-a em unicidade, pois é a única fonte de sabedoria verdadeira e contém toda e qualquer verdade que se pode aprender ou atingir. [...] para um Ye'kuana, não há outro conhecimento além de wätunnä. Tudo aquilo que diz respeito ao que podemos entender como cultura, como algo a ser apreendido, adquirido ao longo da vida, está contemplado em wätunnä (2007, pág. 20).

As narrativas proféticas, como a que introduz este capítulo, contidas em wätunnä, apontam também para um processo escatológico que contradiz, à primeira vista, a postura ye'kuana de cunho educacional, considerando todo o esforço empreendido na trajetória para buscar o conhecimento que está nas mãos do Outro. Nessa jornada para a conquista de bens imateriais é preciso ver, saber, conhecer e acumular capital intelectual para assumir a posição que Wannadi reservou aos ye'kuana no terceiro ciclo da criação dos seres humanos, marcando novos tempos e espaços para a concretização dos seus ideais.

Com a construção da pista de pouso de Auaris, adveio para os Ye'kuana uma nova fase de relações interétnicas, com os Militares do Pelotão de Fronteiras, missionários da MEVA e, posteriormente, os agentes de saúde da FUNASA e servidores da FUNAI, além do aumento crescente dos sanumá²¹. Para os Ye'kuana, esse é o início do terceiro ciclo descrito na cosmologia wätunnä, no qual advirão reviravoltas em todos os aspectos na vida comunitária, [...] “Os *não índios trariam*

²⁰ Referência feita pelos ye'kuana às pessoas verdadeiramente humanas, solidárias, autênticas, dignas moralmente.

²¹ Subgrupo yanomami que divide território com os Ye'kuana.

suas quinquilharias, suas doenças, seus remédios e sua escola”. Além disso, com os voos regulares para Auaris levando e trazendo quinzenalmente os funcionários das Instituições que prestam serviços na Área Yanomami, o acesso para Boa Vista tornou-se mais fácil, incluindo aí não somente homens, como nas incursões comerciais descritas anteriormente, mas jovens, crianças e mulheres.

A partir desse momento de chegada do outro em Auaris, Lauriola descreve os contatos iniciais para a implantação da escola:

No ano de 1983, uma nova missionária visita a comunidade. Ela tinha experiência com outras populações indígenas e com alfabetização. O missionário coordenador da MEVA, naquele período, teria advertido ao chefe Néri²²: Vocês não querem nossa religião, a nova missionária é uma professora, como vocês queriam, mas ela vai contar nossas histórias na escola, vocês vão aceitar? Néri teria respondido: ela pode contar suas histórias, nós contamos as nossas. Assim aconteceu, a professora voltou no ano seguinte e trabalhou junto aos Ye'kuana durante 17 anos (LAURIOLA, 2003, p.137).

Com a alfabetização na Língua portuguesa e a progressão intelectual adquiridas no aprendizado das crianças e jovens Ye'kuana, culminando com a conclusão das séries iniciais do ensino fundamental, houve a necessidade dos alunos darem seqüência aos seus estudos, oportunizando nova mobilidade, ou seja, inicia-se o processo de migração para a cidade, dessa vez com fins educacionais. Assim, em 1987, chega a Boa Vista

[...] o primeiro grupo, de quatro jovens, que se deslocou de Auaris para prosseguir os estudos na cidade. [...] Durante dez anos, a Escola de Auaris funcionou afastada do sistema educacional de Roraima [...]. Em 1993, após dois alunos terem concluído o 1º Grau [atual Nível Fundamental] a Escola de Auaris passa a fazer parte do Núcleo de Educação Indígena (NEI) – órgão da secretaria de Educação do Estado de Roraima (FIORETTI, 1994, p. 24, 25,26,27).

O professor Alexandro Machado Namem²³, em seu artigo intitulado *Relato de Dois Processos Migratórios entre indígenas Brasileiros*, diz que o motivo relevante que faz os índios Ye'kuana deixarem suas tribos e migrarem para a cidade é principalmente o descaso dos Órgãos de proteção aos índios em Roraima.

²² Um dos chefes da tribo que estava decidindo o futuro de sua etnia naquele instante.

²³ Professor de Antropologia da UFRR em artigo publicado na TRAVESSIA – A Revista do Migrante – Nº. 24 Índios e Territórios, 2002.

Pode-se dizer preliminarmente que a migração dos [...], Ye'kuana para Boa Vista caracteriza-se no geral como compulsória. Primeiro porque as áreas indígenas também não apresentam, segundo eles, condições para garantir integralmente as suas vidas, pois falta assistência efetiva da Funai. Segundo, porque os mesmos têm uma série de necessidades, tais como obter determinadas mercadorias, fazer documentos, tratar doenças e estudar, as quais nas atuais condições precisam ser satisfeitas na cidade. É possível que a presença de parentes e a ideologia da vida fácil na cidade estejam influenciando como atrativos a migração (NAMEM, 2002, pág. 3).

A professora Elena Fioretti, que empreendeu pesquisas sobre a inserção de ye'kuana na rede pública de Ensino em Boa Vista na década de 1990 e, posteriormente sobre a Educação numa perspectiva Multicultural nas escolas públicas em Boa Vista, acredita que:

[...] a melhor maneira (dos Ye'kuana) para exercer algum domínio na sociedade nacional é buscar uma alternativa que facilite o prosseguimento dos estudos dos jovens. [...] os Ye'kuana que procuram a educação formal para conduzi-los naquilo que entendem por progresso (FIORETTI, 1994. p.31).

Nas análises realizadas por Namem, diversos fatores contribuem para que os indígenas migrem para o contexto urbano, sob alegações de que, apesar de desejarem estar entre os seus, nas comunidades, são compelidos pelo descaso governamental, mesmo sabendo das agruras que os aguardam para sobreviverem e finaliza alegando que:

[...] não é objetivando uma vida melhor que os indígenas migram para as cidades, embora haja exceções. A migração é muito mais produto de falta de assistência governamental e das condições precárias nas quais encontram-se as áreas indígenas brasileiras, os migrantes logo percebem que a vida na cidade é extremamente difícil para quem é etnicamente diferenciado e que quase tudo depende de dinheiro. Eles querem ficar nas áreas indígenas, pois preferem estar junto dos seus, suas terras. Valorizam as suas vidas, tanto que sempre que podem regressam às áreas indígenas (2002, pág. 4).

Há relatos da discriminação que sofrem por serem índios e buscarem na cidade os serviços públicos a que tem direitos, além de serem descaracterizados em suas identidades étnicas por viverem na cidade, é como se a indianidade fosse constituída apenas pelo espaço territorial que ocupam. Outras menções retratam uma relação amistosa com pessoas que, além de amigas, demonstram

comprometimento e preocupação com o período dedicado à estada no espaço de fronteira sócio cultural, e outras modalidades de alianças, antes desconhecidas:

Lá em Boa Vista, muita gente não respeita os indígenas. Quando eu estava na CASA²⁴ recentemente, uma enfermeira chamou o motorista da Kombi que transporta os pacientes até o hospital e disse, vamos, rápido, levar o paciente para o hospital, rápido porque ele está morrendo. O motorista respondeu, então deixa morrer, é índio mesmo. Eu ouvi tudo.

[...] Em Boa Vista há má influência para os jovens, além de muita bebida. Não é como caxiri, é cachaça, muito forte, os rapazes não agüentam.

[...] Eu morei dez anos em Boa Vista, trabalhava e morava na casa de uma família. O meu patrão foi como um pai para mim, ele me ajudava, me dava conselhos, era um homem muito bom. Com ele aprendi muitas coisas, ele era mesmo meu amigo. Ele me incentivou a estudar, eu tenho o 2º grau completo. Ele me dizia para tomar cuidado, não beber, escolher minhas amizades, porque há pessoas ruins na cidade, ladrões, traficantes.

[...] Quando eu morava em Boa Vista, trabalhava em uma loja e meu patrão era uma pessoa muito boa, me tratava bem, confiava em mim, até serviço bancário, depósito, eu fazia, ele me ensinou tudo. Trabalhei lá até o dia em que voltei a Auaris e tornei-me professor, quando concluí o 2º grau. Também fiz bons amigos na escola, até uma namorada eu tinha, mas o namoro terminou porque eu tinha que voltar para perto da minha família. Muitas pessoas discriminam os indígenas, mas tantas outras respeitam, admiram, porque saíamos de nossa comunidade sem sequer falar português e vamos para a cidade aprender (ANDRADE, op. cit. Pág. 71 e 72).

A migração indígena compõe a história de Roraima desde longas datas. A década de 1980 marca um capítulo à parte quando, muitos indígenas, pelos mais diversos motivos, foram levados pelo processo migratório, a buscar melhores condições de vida na cidade de Boa Vista. Sem dispor de condições financeiras para investir em espaços que lhes pudessem garantir um mínimo possível de dignidade, buscaram na periferia urbana o ambiente para as possibilidades de sobrevivência e desenvolvimento intelectual e profissional que lhes pudesse ser garantias de um futuro mais digno para si e seus descendentes.

As notícias dos jornais locais não faziam qualquer referência à vida dos recém-chegados, mas suscitavam suas imagens atreladas às condições marginais,

²⁴ Casa de Saúde do Índio, espaço público destinado aos indígenas trazidos das comunidades para tratamento médico, localizada na saída da cidade, BR 174.

apresentando-lhes as características sempre com cunho discriminatório (JOAQUIM, 2003).

Analisando o processo de migração dos indígenas para os contextos urbanos, especificamente nesse estado, Ferri aponta que:

O processo de transferência das famílias indígenas da própria maloca para as fazendas de brancos é antigo e bastante conhecido na área do lavrado. Os fazendeiros, que ocuparam com o gado as terras indígenas, descobriram logo nos mesmos índios um potencial ideal de mão-de-obra para as próprias fazendas. Macuxi, Taurepáng e Wapixana, de qualquer idade e sexo, tornaram-se assim uma força de trabalho que podia ser explorada. Quanto mais se destruísse a estrutura econômica indígena, maior era a possibilidade de se recrutar índios para trabalhar (FERRI, 1990, pág.32).

A autora pontua ainda que a maior concentração dos índios que vivem na cidade de Boa Vista encontra-se na periferia, sendo a maioria Macuxi, que abandonaram seus locais de origem e fixaram residência na capital, onde muitos deles vivem miseravelmente. Em geral, a família é composta por muitos filhos que freqüentam as escolas da periferia e sofrem discriminações constantes dos colegas e muitas vezes dos professores.

Um diagnóstico realizado nos anos de 2005 e 2006, na cidade de Boa Vista/RR pela ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade - com dados coletados sob uma ótica diferenciada das demais, visto serem os pesquisadores e autores indígenas que, visando à denúncia da precariedade das condições sociais em que se encontram os “parentes²⁵”, buscaram evidenciar no processo de vivência urbana, todas as formas de discriminação e marginalidade a que são submetidos e em que se encontram os índios que migram para a cidade, visando à melhores condições de vida e ascensão social e econômica (SOUZA & REPETTO, 2007).

Os depoimentos coletados pelo diagnóstico apresentam uma versão do processo de mobilidade/migração de indígenas em direção à cidade, explicitam também a necessidade de se estudar casos específicos e os registros existentes sobre tal mobilidade, de modo a ampliar o conhecimento e a compreensão da realidade urbana desses sujeitos em sua cotidianidade.

²⁵ Termo utilizado pelos indígenas para referir-se aos seus outros, independentemente da etnia a que pertençam.

2.1 Conquistando espaços e identidade em ambientes de fronteira

Explicitada anteriormente a inclusão dos jovens ye'kuana como sujeitos nessa pesquisa científica visando à análise, em suas narrativas autobiográficas, do processo de mobilidade e inserção social no contexto urbano, consideradas as demandas advindas da não oferta nas comunidades indígenas de origem da modalidade de Ensino Médio, fato que se processa desde a década de 90, quando a primeira turma de alunos que concluíram o Ensino Fundamental na comunidade Fuduuwaduinha, em Auaris, foi enviada e mantida pela comunidade numa casa adquirida no bairro de São Vicente, em Boa Vista, para empreender a conclusão da Educação Básica e vislumbrar as possibilidades de ingresso nos Cursos da Educação Superior.

Suscitam-se ainda as dificuldades de acesso e as distâncias entre as comunidades ye'kuana e a capital do estado, por dependerem exclusivamente do voos das equipes de saúde da FUNASA E FUNAI, já que a outra forma de acesso é fluvial com duração de até dezessete dias em canoas, a questão linguística, visto serem um dos povos em Roraima que mantém a alfabetização na língua materna como prática de educação escolar indígena, fazendo uso da Língua portuguesa somente quando em contextos necessários, alheios à comunidade, o que leva a uma grande dificuldade de interação/compreensão quando nas escolas da cidade.

A exclusão das demais etnias pautou-se na acessibilidade aos níveis de ensino da Educação Básica em nível Médio, considerando a oferta desta modalidade de ensino em regiões próximas e por disporem de condições linguísticas para comunicabilidade com os demais povos.

Classificada como uma pesquisa qualitativa, na medida em que foram analisados os dinamismos da vida dos jovens indígenas Ye'kuana, coletados e apreendidos tanto em depoimentos escritos, constituídos nas narrativas autobiográficas, quanto em conversas informais numa carona ao final das atividades acadêmicas do Insikiran, nas reuniões periódicas realizadas com o grupo de jovens que freqüentam as escolas de Ensino Médio na cidade de Boa Vista e moram na casa de apoio para orientação na construção dos textos autobiográficos, em alguns encontros para confraternização ou comemoração, enfim, nas respostas dadas ao questionário aplicado no início do processo de registros para identificação dos sujeitos.

De acordo com Lüdke & André, a forma como encaminhamos este trabalho, desde a coleta de dados até o tratamento analítico das narrativas, caracterizam os métodos da abordagem qualitativa, dentre os quais ressaltamos:

- a) o contato direto com os ambientes e situações que foram investigados, na convivência em momentos específicos da pesquisa;
- b) uma coleta de dados que retratassem os acontecimentos sob a perspectiva dos estudantes, permitindo, assim, compreenderem, rememorarem os dinamismo internos vivenciados na infância, na comunidade, nos ambientes aprendentes com a família, na escolas indígenas e não indígenas, nas situações de conflitos e desafios enfrentados no decurso das trajetórias no contexto da cidade de Boa Vista, nos diversos espaços escolhidos pelos sujeitos para sua vivência e desenvolvimento das atividades cotidianas (LÜDKE & ANDRÉ, 1986, p. 11-24).

Estiveram em foco de investigação os significados, as motivações, os valores, as aspirações, os processos de subjetivação e outros elementos que pudessem ser considerados como constitutivos de condições e circunstâncias para o fluxo de jovens em direção à cidade e para a construção/socialização de um universo étnico na fronteira urbana.

Nesse sentido, a descrição dos processos constitutivos da memória dos sujeitos foram relatadas em

[...] narrativas que se constituem uma das práticas discursivas mais importantes. Elas contam histórias sobre nós e o mundo que nos ajudam a dar sentido, ordem, às coisas do mundo e a estabilizar e fixar nosso eu. O poder de narrar está estreitamente ligado à produção de nossas identidades sociais (SILVA, 1996, apud GABRIEL, 2004, pág. 24).

Durante o processo de escolha e definição dos sujeitos da pesquisa, muitas foram as conversas com profissionais, pesquisadores e professores da UFRR, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, pois os três acadêmicos ye'kuana que aceitaram o desafio de participar da construção das narrativas autobiográficas são professores, dois destes efetivos, concursados e contratados pela Secretaria Estadual de Educação, Cultura e Desportos de Roraima – SECD/RR, lotados na Divisão de Educação Escolar Indígena - DEEI, atuando nas Escolas Indígenas Ye'kuana, um na comunidade de Waikás, o professor Osmar Carlos da Silva, o outro na comunidade Kudaatainha, o professor Martim Albertino Gimenes e a primeira

ye'kuana a ingressar num Curso de Graduação no Brasil, professora voluntária atuando na Escola estadual Indígena Apolinário Gimenes na comunidade Fuduwaaduinha, em Auaris, Viviane Cajusuanaima Rocha, todos cursando a Licenciatura Intercultural.

O Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena teve seu início como uma unidade acadêmica da UFRR em 2001, à época, vinculado a Pró Reitoria de Graduação. Hoje, sua estrutura organizacional comporta o desenvolvimento das atividades de ensino, extensão e pesquisa, ofertando às comunidades indígenas do estado de Roraima dois Cursos de Graduação: a Licenciatura Intercultural, específico para a formação de professores indígenas em exercício e o Curso de Gestão Territorial Indígena. Conta com a participação efetiva em seus Conselhos de representantes das Instituições: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Divisão de Educação Escolar Indígena (DEEI) da Secretaria de Estado da Educação, Cultura e Desportos (SECD-RR) e de Organizações Indígenas do estado: Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima (APIRR), Conselho Indígena de Roraima (CIR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) e Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIRR). Guarda proximidade com as diversas lideranças e comunidades, docentes e discentes, pelos quais viabiliza as demandas, discutem e organizam a execução dos projetos já existentes e a propositura das ações políticas e pedagógicas para os indígenas no estado.

Mantém uma base construída pelo diálogo e está democraticamente estabelecido, considerando que todos os seus cargos são eletivos. A proposta pedagógica construída sob a perspectiva da interculturalidade prevista na legislação, tem buscado assegurar uma política de acesso e permanência dos indígenas aos Cursos de Graduação por meio dos processos seletivos de vestibular para os cursos que oferta e um Processo Seletivo Específico para Indígenas – PSEI para as vagas em outros cursos superiores da UFRR.

A experiência do Instituto Insikiran nos seus nove anos de existência tem servido de referência para a implantação de outros cursos superiores indígenas em outros lugares do Brasil.

Para os jovens indígenas de Roraima, a formação superior tem sido um sonho acalentado por muitos e concretizado por poucos, mas com grandes perspectivas para o futuro. Por esse motivo, escolhemos também como sujeitos para

o desenvolvimento da pesquisa, três jovens ye'kuana estudantes no Ensino Médio, nas Escolas Estaduais Ana Libória, Maria das Dores Brasil e Carlos Drummond de Andrade, dentre os quais dois são concludentes em 2009 e um tendo concluído em 2008, todos com perspectivas de inscrever-se no vestibular 2010 da UFRR.

A coleta de dados se fundamentou primeiramente na busca por registros históricos diversos que trouxessem informações sobre os processos de mobilidade dos jovens rumo à cidade de Boa Vista, documentos nas escolas e universidade que apontassem os períodos letivos cursados ou em curso, os aspectos pedagógicos e avaliativos que configurassem a caracterização de “estudantes”, bem como dos fatos e fatores que implicaram na inserção, socialização e permanência dos sujeitos que se auto-afirmaram como indígenas e que aceitaram participar desta pesquisa no contexto urbano, salientados os desafios e dificuldades enfrentados no decurso do tempo de vivência escolar nesta cidade.

A escolha do método hermenêutico dialético para a análise dos dados coletados na pesquisa justificou-se pela proposta de interpretação, análise e contextualização destes a fim de entendermos as falas dos sujeitos, o que nos pareceu a mais coerente com o objeto definido, para dar relevância à práxis, observando o que adverte Minayo:

A hermenêutica e a dialética não devem ser "encurtadas" através de sua redução à simples teoria de tratamento de dados. Mas pela sua capacidade de realizar uma reflexão fundamental que ao mesmo tempo não se separa da práxis, podemos dizer que o casamento dessas duas abordagens deve preceder e iluminar qualquer trabalho científico de compreensão da comunicação (MINAYO, 1998, p. 219).

A autora sugere a associação da hermenêutica com a dialética como uma complementaridade possível, a partir da própria realidade objetiva, destacando que, a reflexão hermenêutica produz a identidade da oposição, buscando a unidade perdida. Ela se introduz no tempo presente, na cultura de um grupo determinado para buscar o sentido que vem do passado ou de uma visão de mundo própria, envolvendo num único movimento, o ser que compreende e aquilo que é compreendido (Minayo, 1998, p.221).

A possibilidade de analisar os jovens, enquanto sujeitos sociais, que constroem determinados modos de ser jovem, baseados em seus tempos, espaços, em processos de intra e inter-relações, constituíram-se tarefa íngreme, mas extremamente gratificante.

Para tanto, fez-se mister desconstruir as imagens arraigadas em conceitos a respeito da juventude que interferem nossa maneira de enxergar os jovens. Compreender a juventude como uma fase transitória do desenvolvimento humano que marca a saída da infância e entrada na idade adulta, suscita-nos caracterizá-la pelas alterações vividas nos diversos níveis: físico, mental e social e, ainda apresentá-la como um processo individual de distanciamento de formas de comportamento e privilégios típicos da infância e de aquisição de características e competências que capacitam o ser humano a assumir os deveres e papéis sociais do adulto.

Adolescência e juventude são termos sinônimos, usados muitas vezes para caracterizar fases que, culturalmente são assumidas de forma absolutamente distintas. A Organização das Nações Unidas - ONU define a juventude como a fase entre os quinze e vinte e quatro anos de idade deixando aberta a possibilidade das diferentes nações definirem o termo de outra maneira. Para a Organização Mundial da Saúde – OMS a adolescência define o período de vida do indivíduo que se encontra entre os dez e vinte anos de idade. O Brasil, por sua vez, no instrumento legal que ampara a infância e a juventude, o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA, estabelece ainda outra faixa etária - dos onze aos dezoito anos. Cientistas das mais diversas áreas encontram justificativas e argumentos, os mais distintos, para defender que a juventude vai dos dezoito aos vinte e nove anos e que esta faixa se sobrepõem às demais definições apresentadas.

Ao que nos importa, independente do perfil etário adotado pelas instituições citadas, é importante salientar que o termo 'jovem' será utilizado neste trabalho para referir-se, à posição de desenvolvimento bio-psico-social dos estudantes ye'kuana, sujeitos da pesquisa realizada, e não necessariamente marcado por mudanças de ordem fisiológica, mas sobretudo de ordem sócio-cultural. O momento de assunção desse sujeito diante de si, do seu grupo e do outro, como forma de tornar-se participante politicamente das decisões que incorrerão, em sentido restrito, na sua formação pessoal, intelectual, profissional e política.

A relação da transitoriedade da juventude, ou seja, jovem é um "vir a ser", refletido no futuro, negando-lhe o presente vivido é outro aspecto abordado por (Salem, 1986 in Dayrell, 2003); outra visão é a romântica, traduzida pelo consumo

de bens que expressam o tempo de liberdade, de prazer, de expressão de comportamentos exóticos, (Leccardi, 1991; Abramo, 1994; Feixa, 1998 in Dayrell, 2003), apresentando o momento juvenil como sendo experimental, hedônico e irresponsável; por fim, a visão do momento de crise identitária, dominada por conflitos de auto-estima ou personalidade.

No sentido contrário, suscitamos construir uma noção de juventude alicerçada na diversidade, implicando considerá-la

[...] não mais presa a critérios rígidos, mas sim como parte de um processo de crescimento mais totalizante, que ganha contornos específicos no conjunto das experiências vivenciadas pelos indivíduos no seu contexto social. Significa não entender a juventude como uma etapa com um fim predeterminado, muito menos como um momento de preparação que será superado com o chegar da vida adulta (DAYRELL, 2003, p.3).

Muitos autores já apresentaram definições para esta fase da vida humana, e destas buscamos abstrair uma para a presente análise, que considere os critérios sócio, histórico e cultural que a constituem em sua diversidade. Portanto, a compreensão apresentada por Dayrell (2003), Peralva (1997), Melucci & Fabbrini, (1992) para quem *a juventude é, ao mesmo tempo, uma condição social e um tipo de representação.*

Há um caráter universal dado para as transformações do indivíduo numa determinada faixa etária, na qual se completa o seu desenvolvimento físico e quando também enfrenta mudanças psicológicas, caracterizadas pelas relações de auto-conhecimento e construções subjetivas das interações sociais. São variadas as formas com que cada sociedade, em um tempo histórico determinado, e no seu interior, vai lidar com esse momento e representá-lo. Essa diversidade se concretiza com base nas condições sociais (classes sociais específicas), culturais (étnicas, religiosas, valorativas) de gênero, e também das regiões geográficas, dentre outros aspectos.

Dessa forma,

A adolescência não pode ser entendida como um tempo que termina, como a fase da crise ou de trânsito entre a infância e a vida adulta, entendida como a última meta da maturidade. Mas representa o momento do início da juventude, um momento cujo núcleo central é constituído de mudanças do corpo, dos afetos, das

referências sociais e relacionais. Um momento no qual se vive de forma mais intensa um conjunto de transformações que vão estar presentes, de algum modo, ao longo da vida (PERALVA, 1997 apud DAYRELL, 2003, p. 4).

Nessa perspectiva e em relação às análises que foram realizadas nas narrativas autobiográficas dos jovens estudantes Ye'kuana em Boa Vista, entre os meses de maio a novembro de 2009, e considerando a faixa etária constituinte desses encontra-se entre os 18 e 40 anos, utilizamos a definição de sujeito apresentada por Charlot, para quem

O sujeito é um ser humano aberto a um mundo que possui uma historicidade; é portador de desejos, e é movido por eles, além de estar em relação com outros seres humanos, eles também sujeitos. Ao mesmo tempo, o sujeito é um ser social, com uma determinada origem familiar, que ocupa um determinado lugar social e se encontra inserido em relações sociais. Finalmente, *o sujeito é um ser singular, que tem uma história, que interpreta o mundo e dá-lhe sentido, assim como dá sentido à posição que ocupa nele, às suas relações com os outros, à sua própria história e à sua singularidade* (CHARLOT, 2000, p. 33 e 51), grifo nosso.

Seres humanos, ativos, livres, idealistas, enfim, quaisquer que sejam as características ou adjetivos que utilizemos, encontraremos gerações juventas de distintas épocas, em diferentes lugares do planeta que interrogaram os paradigmas da emancipação e transformaram a História. Levados por impulsos de liberdade, jovens nas décadas de 60 e 70 do século XX preconizaram conquistas sociais e políticas que deram ao mundo perspectivas de vida pela expressão da palavra, suscitando que:

O mundo devia mudar para tornar-se vivo, dar livre curso ao prazer e favorecer a criatividade. No meio de uma grande variedade de características contextuais, seja nas condições materiais, de patrimônios culturais ou de margens de manobras políticas, uma diversidade de frentes de reivindicação ou de resistência se manifestava como movimentos sociais. Para além de algumas especificidades mais locais, os slogans se generalizavam. Uma literatura de combate se espalhava. [...] Conclamava a libertação, das mulheres, das etnias, dos marginalizados, confinados na pobreza das favelas ou dos campos, assim como nos hospitais psiquiátricos ou das prisões. [...] reivindicaram uma teologia da libertação. [...] a educação como prática da liberdade [...] tornada dimensão da 'cultura do silêncio' (DOMINICÉ in PASSEGGI e SOUZA, 2008, p. 28).

Parafraseando os autores apresentados nesse íterim, sintetizamos que o sujeito é um ser ativo, age no e sobre o mundo, e nessa ação se produz e, ao mesmo tempo, é produzido no conjunto das relações sociais nas quais se insere. Tem uma história, constrói histórias, transforma o mundo e nesse processo, traduzem-se (HALL, 2000). Das assertivas e conceitos pontuados, fica a certeza de que *os jovens são sujeitos concretos, com experiências singulares, cujas trajetórias de vida podem fornecer elementos para melhor compreendê-los além da identidade* (DAYRELL, 2003). Especificamente, os Ye'kuana nesse contexto, em suas narrativas autobiográficas

Quando nasci não existia a escola na minha comunidade em Auaris, porque não havia professores para ministrar as aulas, e também pela grande dificuldade de acesso que havia para chegar à região, por isso foi muito difícil o processo de implantação da escola.

O professor Tomé Luiz Rocha, depois de chegar de uma viagem que havia feito à Venezuela em 1980, resolveu construir uma escola na nossa comunidade. Os primeiros matriculados nesta escola foram oito alunos. Eu queria ter tido também a oportunidade de ter feito parte dessas primeiras turmas, mas não pude ser matriculado porque o meu pai não quis me deixar estudar, eu não sei por que. Um ano depois fomos à escola para falar com o professor Tomé. O meu pai falou que queria me matricular na escola. Então, o professor Tomé fez a minha matrícula, e no dia seguinte começariam as aulas. Quando cheguei à escola o professor me deu um caderno, lápis, borracha, foi então que comecei a escrever as palavras. Eu tremia muito e ficava nervoso ao escrever. Com o tempo fui acostumando a ler e escrever, e assim eu passei a sonhar em estudar cada vez mais.

Com a chegada da professora Jandyra Dominoni, em 1984, iniciei meus estudos na 1ª. série, Eu gostava muito de estudar, por isso eu nunca faltava, porque eu queria estudar até me formar. E foi no ano 1988 que consegui concluir 4ª. série.

Em 1989, eu estava ainda com minha família, ajudando meu pai a fazer uma canoa, derrubando roça, pescando e caçando, etc. e participando das atividades na comunidade, quando no final do mês de novembro deste ano, eu consegui viajar para Boa Vista para poder continuar meus estudos. Quando eu cheguei à cidade eu não sabia falar a Língua portuguesa.²⁶

São sujeitos que constroem suas histórias, que tem desejos, que traçam objetivos, que alimentam sonhos, que transpõem obstáculos, singulares. Os jovens Ye'kuana, ao concluírem o ensino fundamental na Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, localizada na região do alto Auaris, na comunidade Fuduuwaduinha, por interesse próprio, dos pais e principalmente por manifestarem condições satisfatórias de aprendizado, são conduzidos à cidade de Boa Vista.

²⁶ Narrativa do jovem estudante ye'kuana Martim Albertino Gimenes, 39 anos, concludente do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR em 2010. Professor concursado e contratado pela Secretária Estadual de Educação, Cultura e Desportos de Roraima. Atualmente vive na comunidade de Kudaatainha, a última comunidade ye'kuana, construída como estratégia de ocupação do território, onde exerce também a função de professor nas séries iniciais do ensino fundamental da escola implantada em 2009.

De acordo com Fioretti (1994), existem duas alternativas para que os Ye'kuana se instalem na cidade: em caráter temporário com a finalidade de práticas comerciais, resolver problema de ordem política, acompanhar os doentes ou para tratamento médico; em caráter permanente, restrita aos jovens que procuram dar continuidade aos seus estudos.

Como faz parte de sua identidade, os Ye'kuana, mesmo na cidade, procuraram e conseguiram ficar independentes. Na década de 1980, com o *boom* do garimpo em Roraima, foram testemunhas da violência ocorrida no Território Yanomami e empreenderam grandes conquistas.

No mesmo período, outros Ye'kuana extraíam ouro em outro local, principalmente na região de Waikás, para onde algumas famílias se transferiram na segunda metade dos anos 80. Eles também experimentaram o terror das relações sociais marcadas pela violência no garimpo. Em muitos relatos contam com perplexidade o descaso pelo corpo de mortos jogados no rio. A violência nas relações fez com que eles procurassem trabalhar entre os próprios Ye'kuana, seja de forma privada ou para terceiros, seus aliados (LAURIOLA, 2004, p.351).

Com a exploração dos minérios, os Ye'kuana, assim como vários outros cidadãos brasileiros que aqui vieram em busca de ascensão sócio-econômica, conseguiram abrir seu leque de contatos e oportunidades e, por fim, oportunizaram a vinda dos seus jovens para a cidade, visando à aquisição de conhecimentos, bens imateriais. O pensamento era o de beneficiar os jovens com a qualificação intelectual e profissional.

Nesse período, os Ye'kuana também acumularam bens materiais, como:

[...] motores de popa, geradores de energia, máquinas para ralar mandioca, roupas, rádios, munições, armas, máquinas de costuras, entre outros. Puderam até comprar uma casa nos arredores do centro de Boa Vista. Hoje, a maioria dos homens que teve algum envolvimento com o garimpo possui outras prioridades: alguns são microscopistas, outros professores, outros alunos, outros se especializam em cantos tradicionais, assumindo assim, cada vez mais, responsabilidades com a comunidade (LAURIOLA, 2004, p.358).

Uma vez instalados e bem acomodados em sua casa na cidade, localizada no Centro da cidade de Boa Vista, os jovens são matriculados em escolas da Rede Estadual de Ensino. Segundo relata Fioretti, geralmente as escolas procuradas, à época, pelos estudantes Ye'kuana eram: Oswaldo Cruz, Monteiro Lobato, e preferencialmente Lobo D'Almada, para o curso supletivo e por serem as mais próximas da casa de apoio, pois necessitavam concluir o ensino fundamental de 5ª a 8ª séries.

Na atualidade, a oferta de vagas é que é o fator indicador da escola, pois a modalidade de que necessitam é o Ensino Médio. A Educação de Jovens e Adultos - EJA não está disponibilizada em todas as escolas, logo se veem obrigados a procurar por aquelas que contemplem suas especificidades.

Procurando manter-se economicamente, optam pelo trabalho diurno, inscrevem-se em cursos técnicos preparatórios de curta duração, visando ao desenvolvimento de habilidades específicas, conhecimentos tecnológicos, exigidos para o desempenho de atividades ligadas ao comércio, à aprovação em concursos públicos, ao acesso em Cursos Superiores na Universidade, imbuídos pelo desejo de retornar à comunidade de origem. Para tanto, são matriculados nas escolas para o turno noturno. Todas as despesas de manutenção da casa (água, luz, impostos e alimentos) são mantidas pelos moradores permanentes, os estudantes, com auxílio da comunidade.

[...] no ano de 1992, consegui me matricular no colégio Lobo D'Almada. Eu gostava muito de estudar e também gostava dos professores porque eles ensinavam muito bem. Sete meses depois eu abandonei os estudos para fazer um curso de microscopia na Funasa, o curso era planejado para dois meses e eu conclui.

Em 1993, eu consegui um emprego na área yanomami, como microscopista do Médico do Mundo da Saúde. Fiquei durante 04 anos trabalhando. Na verdade pensei em abandonar o meu trabalho, porque eu estava no supletivo acelerado no Colégio Lobo D'Almada [...].²⁷

[...] Morava eu e minha prima, só nós duas.

Depois que minha prima faleceu, fui morar na casa do meu primo, fiquei morando na casa do meu primo até dezembro 2005 [...]

Quando fui passear, uma mulher me chamou, perguntou sobre trabalho, perguntou o que eu sabia fazer, falei que não sabia de nada sobre os brancos. Ela me ofereceu uma chance para que eu pudesse ajudar ela, eu aceitei a chance que ela me ofereceu porque estava passando dificuldades. Comecei trabalhar com ela no bar e restaurante no mesmo local [...].²⁸

²⁷ Narrativa do professor Martim Albertino Gimenes (Escola da comunidade Kudaatainha).

²⁸ Narrativa da professora voluntária Viviane Cajusuanaima Rocha, acadêmica do Curso de Licenciatura Intercultural da UFRR. (Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes – comunidade Fuduuwaduinha em Auaris).

[...] Eu morava no centro, na casa de apoio, vivia com meus amigos, às vezes ficava triste, pensando na minha família, estava com saudade da mãe, queria ficar perto dela. Um dia mudei para a casa do meu amigo, no bairro caranã, éramos três pessoas, preparávamos a comida todos três. Eu comprava alimentos, organizava a casa, guardava as coisas e precisava trabalhar, eu ganhava pouco dinheiro para sustentar nossa casa, eu pagava conta de luz e água.

Já fiz um curso de informática iniciante, na escola de informática Líder, por 6 meses, os meus irmãos ajudavam a pagar meu curso, 35,00 reais por mês. Quando passavam avaliação eu estudava bastante, olhava meu caderno todo dia. Eu preciso ainda estudar mais, quero fazer curso quando tiver dinheiro para pagar o curso, mas é difícil, porque falta dinheiro para pagar inscrição. Por isso estou aqui na cidade esperando, tentando passar nas prova (concursos públicos). Tem que ser assim mesmo, quando você quer estudar ficar correndo atrás de cursos. Quando eu consigo, fico estudando aqui na cidade até terminar meu curso [...]²⁹.

A conquista diária dos espaços que vão ocupando enquanto trabalhadores, leva os jovens estudantes Ye'kuana a desenvolverem habilidades desconhecidas até então, pois nos lugares aprendentes do contexto urbano são desafiados constantemente, em busca da sobrevivência, transformando conceitos, traduzindo cultura.

Ao considerar a cultura como uma dimensão da forma de viver – isto é, um modo de pensar e representar a realidade, criando e recriando formas de agir e dar ordem às questões humanas, compreendemos que os grupos humanos produzem cultura, ao mesmo tempo em que são por ela produzidos; neste sentido, a cultura não está pronta, ela é um processo inacabado.

Nesse sentido, as sociedades, amazônica e brasileira, constituem-se numa pluralidade cultural, o que lhe dá um caráter heterogêneo. A compreensão desta idéia de heterogeneidade e diferença deve concorrer, segundo Geertz, para conquistarmos uma largueza de espírito, pela qual nos vemos “como apenas mais um exemplo, entre outros, que a vida humana adotou, em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos” (GEERTZ, 1997, p. 30).

Na construção histórica do pensamento teórico sobre cultura, um importante aspecto foi concebido no século XIX que consiste em considerá-la como uma característica universal da vida social humana, traço que a tornava distinta da vida animal. Assim, cultura passa a ser entendida como o oposto de natureza, quanto mais uma cultura fosse avaliada como distante da natureza, mais era considerado elevado o seu progresso. Por isso, umas culturas eram consideradas adiantadas,

²⁹ Narrativa do aluno Manuel Albertino Gimenes, concluiu o Ensino Médio, mas continua fazendo cursos. É técnico em laboratório e análises clínicas, submete-se frequentemente a concursos públicos. Concorre ao vestibular da UFRR 2010, no Curso de Gestão territorial Indígena.

avançadas e superiores, como as culturas européias, vividas pelos ingleses, franceses, alemães, entre outros, e outras culturas eram avaliadas como atrasadas, primitivas e inferiores, como as culturas dos povos indígenas americanos, dos africanos, dos asiáticos, povos não europeus.

Nessa perspectiva, tais comunidades foram consideradas aculturadas, seus descendentes tidos como incapazes e inferiorizados em suas relações com os outros e, ao longo do processo do que se convencionou chamar de “colonização”, foram subjugados, explorados e expropriados em seus direitos mais subjetivos.

Mas essa não é uma questão que refere-se somente ao território brasileiro, afinal, o termo “índio” foi usado em todo o continente americano designando o nativo, referindo-se àqueles que descendiam que foram encontrados nessas terras, identificando com o termo relativo à indianidade, os ocupantes originários de um determinado território.

Assim considerados desde então, definidos por critérios antropológicos para a caracterização de indivíduos pautados na continuidade histórica das populações originárias e a identificação dos indígenas na atualidade, tem-se tornado a indianidade o resultado de uma imposição estatal, necessária para o estabelecimento de políticas governamentais para os povos indígenas descendentes. (STAVENHAGEN, 2003, apud VAZ FILHO p.2).

Em outros países americanos, como exemplo o México pós-revolucionário, a antropologia definiu critérios mais subjetivos como a auto-afirmação, caracterizando a etnicidade dos sujeitos sob o aspecto lingüístico, sendo considerado indígena aquele que fala uma língua indígena. No Chile, com o aumento da demanda de índios urbanos e o ressurgimento de povos indígenas, a revitalização das identidades indígenas, acontece como princípio democrático em fins da década de 1980. Atualmente são reconhecidos por leis específicas e considerados indígenas, os filhos de pais indígenas originários das terras indígenas; descendentes que possuem ao menos um sobrenome indígena e pessoas que mantêm traços culturais de alguma etnia indígena (GALL, 2003 apud VAZ FILHO, p.4).

No Brasil, a identificação do ser como indígena está atrelado à caracterização de “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”, segundo o Estatuto do Índio de 1973.

Na Constituição Federal de 1988 está estabelecida a competência do Estado para a demarcação das terras originárias dos povos indígenas e garantia dos seus direitos básicos, sem apresentar critérios para definição da indianidade. A promulgação em 2004 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho garante ser a consciência da identidade indígena ou tribal o critério fundamental para definir quem são os indígenas, ou seja, o direito da auto-identificação.

Pela adoção do modelo evolucionista e dos seus conceitos de “assimilação” e “aculturação”, construiu-se uma visão dos índios a partir de sua primitividade, do seu isolamento em aldeias, pelo exotismo de sua vivência, próximos da natureza e afastados da sociedade brasileira. Os índios, acreditava-se, eram uma categoria transitória, com data prevista para desaparecer, sendo suas culturas engolidas pela sociedade nacional (OLIVEIRA FILHO, 1999). Ao final, seriam sobreviventes “aculturados”, tornar-se-iam incapazes, expropriados, pobres, sem vínculos étnicos específicos.

Com o pensamento antropológico moderno, compreende-se as coletividades étnicas como em constante interação e mudança, em processos que ficaram conhecidos como hibridismo e sincretismo cultural, fusões e transformações de diferentes tradições culturais, advindas das fricções sociais em suas peculiaridades, produzindo novas formas de cultura.

O que nos importa, nesse contexto é considerar que os grupos indígenas identificam-se e são identificados num processo recíproco e, que sejam desconsideradas as hierarquias que mais revelam preconceitos da sociedade do que dados empíricos reais. Suscitar a assunção étnica e permitir-se vivenciar as possibilidades de transformações culturais advindas dos processos de fricção social, devidamente representados por essa narrativa autobiográfica de um dos sujeitos da pesquisa, em sua íntegra:

No ano de mil novecentos e setenta e cinco (1975), eu nasci às dez horas da manhã na região do Auaris – Wasainha, numa viagem de caçada.

Sendo o primeiro filho dos meus pais, o meu pai ficou muito alegre porque era um menino, companhia para ele, quando crescesse.

Eu gostava de brincar, matar lagartixa (marashana) junto com os meus colegas. Nas brincadeiras nós imitávamos também o porco do mato, outros meninos ficavam de caçador, homem. Assim nós brincávamos com os colegas.

Depois nós íamos tomar banho no rio Auaris e lá nós também imitávamos antas e veados. Outros meninos sumiam no mato como anta e veado e outros iam atrás como cachorros (meninos)

para acuar a anta e botar no rio. Outro menino ficava à espera, na beira do rio. E matava a anta com tiro ou lança (sukuuji).

A partir dos nove anos comecei a acompanhar o meu pai para caçar e pescar. Eu ficava só percebendo como atirar com arma de fogo e o como caçar com arco e flecha.

Com dez anos comecei a pescar com flecha. Flechava os carás. Também gostava de fachear os peixes à noite com lanterna. Um dia peguei o arco e flecha e fui pescar. Flechar os carás, porque eu gostava de pescar com flecha. A vovó Maria Soares Aleuta ficava contente comigo quando eu chegava com os peixes. Logo ela colocava a panela no fogo, começava a tratar os peixes e fazia damurida³⁰, bem gostosa para todo mundo comer.

Um dia, um nosso parente Tomé Luis Rocha, chegou de viagem da Venezuela, na comunidade Fuduuwaduinha (Auaris). Como ele tinha se matriculado e estudado um pouco lá na Venezuela, chegou preocupado por que não tinha escola na comunidade de Auaris, no Brasil e foi conversar com os Tuxauas e os membros desta comunidade. Todos resolveram implantar a escola na comunidade Ye'kuana Auaris. A escola começou funcionar com dez alunos no ano em mil novecentos e oitenta e um (1981).

Durante dois anos o nosso parente Tomé Luis Rocha trabalhou como professor. Só que ele não tinha concluído nem a primeira série na Venezuela e, por isso, não tinha como continuar as aulas. Só alfabetizou os dez alunos Ye'kuana. No final do ano de mil novecentos e oitenta e dois (1982), o Tomé foi conversar com os missionários evangélicos (Missão Evangélica do Amazonas - MEVA) que se encontravam na comunidade Sanumá, próxima a nossa comunidade em Auaris, para ver a possibilidade de vir um professor ou professora que tivesse estudo mais avançado, para que a escola funcionasse todo tempo. Os missionários disseram que tinham a possibilidade de trazer uma professora. Então a professora Jandyra Dominoni chegou para lecionar na escola Ye'kuana. Ela foi aceita pela comunidade.

No ano de 1985 o meu pai tinha feito minha matrícula na escola, sem eu saber. Quando começou a aula, aí o meu pai falou para mim e fui para a escola. Mas eu não gostei, porque não era a minha vontade, a minha vontade era só brincar e pescar carás.

Aí o meu pai me puxava no braço para levar pra escola, eu ia para escola chorando. Às vezes eu apanhava por não querer ir à escola. Mas um dia eu fiquei gostando da aula, por já estava aprendendo as sílabas e a escrever as frases ou até mesmo textos em ye'kuana, também gostava de fazer os desenhos.

Quando concluí a 4ª. série eu vim ver os meus pais na comunidade waikás, quando foi perto de fazer as matrículas na cidade de Boa Vista. Falei com meu pai, disse a ele que queria continuar o meu estudo. Aí ele falou que a professora Jandyra (MEVA) tinha havia mandado a carta para ele, dizendo que eu não tinha como continuar o meu estudo.

Aí falei para ele que eu vinha por minha própria conta, disse a ele que voltaria quando conseguisse estudar e concluir o ensino fundamental.

No final do ano de mil novecentos noventa e um (1991), no mês de dezembro, mudei para Boa Vista/RR, para continuar o meu estudo e me matriculei na escola Monteiro Lobato. Comecei a estudar e no primeiro dia foi muito difícil, porque eu não falava nada da língua Portuguesa. Mesmo assim eu superei essas dificuldades de viver no meio dos não indígenas. Pouco tempo depois, comecei a falar algumas palavras com meus colegas de sala. E assim fui aprendendo a falar a língua Portuguesa.

Depois de dois anos eu consegui emprego na loja Bons Amigos, como vendedor de confecções e trabalhei durante dois anos. Quando eu concluí o ensino fundamental, em mil novecentos e noventa e cinco (1995), pedi aviso prévio para sair do emprego.

³⁰ Comida preparada com peixe e caldo com pimenta e ervas.

Foi muito importante que eu tenha conseguido o meu emprego na loja como vendedor de confecções, porque ali, consegui também aprender a falar a Língua portuguesa. Até mesmo me ajudou quanto a minha formação como educador.

Sem esse emprego não teria conseguido aprender a Língua portuguesa, até mesmo não ia conseguir a minha formação no Ensino Superior Indígena na Universidade Federal de Roraima.

Quando eu estava estudando, nós alunos ye'kuana enfrentamos a incompreensão da Língua portuguesa e até mesmo as dificuldades para fazer as tarefas e redações em português. Outrossim, enfrentamos dificuldade financeira, e falta da alimentação.

Na cidade fiquei na casa de apoio ye'kuana durante dois anos e quatro meses. Depois fui morar com profa. Elena Fioretti durante um ano e oito meses. Trabalhei como faxineiro durante dois anos e quatro meses. E depois consegui emprego na loja Bons Amigos como vendedor de confecções, trabalhei durante um ano e oito meses.

Um dos piores momentos que eu passei na minha vida foi ficar reprovado no final de ano letivo e ter que ficar estudando em dezembro.

O curso no Insikiran iniciou no dia dez de janeiro de dois mil e cinco (2005). Durante dois anos o curso era a fundamentação Pedagógica e enfrentei muitas dificuldades nas discussões e debates e até mesmo para fazer os trabalhos. Eu ainda tenho dificuldade de compreender a língua Portuguesa. Até mesmo para escrever, ler e falar. Mesmo assim fiz os todos os trabalhos que os professores formadores pediam para fazer.

Dentro do curso também e enfrentei muitas críticas dos meus colegas que diziam eu não tinha como fazer o Curso e até mesmo que eu não tinha condições de concluir o Curso de Licenciatura Intercultural do Núcleo Insikiran. Disseram que eu não debatia com eles que eram alunos e até com Professores Formadores do Curso³¹.

A trajetória de vida registrada nesta narrativa insta-nos à superação da forma como era pensada a cultura: intacta, estanque, pronta e leva-nos à teoria interpretativa, elaborada por Geertz (1973), que propõe a compreensão da cultura como uma “*teia de significados que eles [os homens] mesmos teceram*”, ou a imbricação de intrincados sistemas simbólicos que se combinam e se complementam - como numa teia - para constituir, reconstruir e estruturar cada ação significativa dos nativos de uma cultura Geertz (2001, p.27).

Deste modo, assumimos com Geertz a concepção de cultura como as estruturas de sentido em que as pessoas vivem e formam suas convicções, suas individualidades e seus estilos de solidariedade; a cultura consiste na força que ordena e reordena as ações e questões humanas. Desse modo, a cultura é uma das dimensões que estruturam a sociedade humana, sendo, ao mesmo tempo, por ela estruturada. A este duplo movimento Morin se refere, afirmando ser a cultura.

³¹ Narrativa autobiográfica do professor Ye'kuana Osmar Carlos da Silva, 34 anos, acadêmico concludente em 2010 do Curso de Licenciatura Intercultural no Instituto Insikiran da UFRR. Desempenha suas funções profissionais na Escola Ye'kuana na comunidade Waikás.

Organizada/organizadora via o veículo cognitivo da linguagem, a partir do capital cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos, das competências aprendidas, das experiências vividas, da memória histórica, das crenças míticas de uma sociedade. [...] cultura e sociedade estão em relação geradora mútua (MORIN, 1998, p. 23).

Na cidade, com a evocação das lembranças da vida na comunidade, por suas memórias, os jovens ye'kuana buscam a força para coordenar suas ações, pautadas nos valores abstraídos nos ambientes aprendentes, ainda na infância, na convivência com a família ou seus iguais, na attä, na casa comunal, pelas peripécias empreendidas em nome da fantasia juvenil, que lhes enlevam aos papéis que precisam desempenhar na cidade.

Trabalhando como serviçais temporários, vendedores ambulantes, jardineiros, caseiros, empregadas domésticas, lavadeiras, copeiras, vigias, pedreiros, auxiliares de pedreiro, comerciários, prestadores de serviços nas organizações indígenas, como CIR e FUNAI, como enfatizavam Fioretti (1994), Namem in Barauna (2004) e Ferri (1990), os ye'kuana urbanos, mesmo que temporariamente, apreendem a duras penas, os conhecimentos tecnológicos necessários para desempenhar os papéis sociais exigidos pela contemporaneidade. Assumem-se em sua diferença, agindo como o outro agiria, preservando-se ante os desafios da urbanidade, mas reelaborando-se quando instigados à superação dos desafios da socialização, inclusive o lingüístico, e resguardando-se nos ambientes urbanos criados para sua intimidade ye'kuana: quando juntos nos lugares particulares da cidade, suas subjetividades afloram e transformam-se, nesses ambientes, em *so'to neene*, "vestindo-se"³² da língua ye'kuana, dos risos fartos, da contagiante alegria, comendo os alimentos que chegaram, enviados pela comunidade, enfim, usando seus vínculos culturais que traduzem e mostram sua identidade.

As formações identitárias dos sujeitos que atravessam as fronteiras culturais que lhes foram estabelecidas, por origem, e que estão agora fora do "seu lugar",

³² Esta idéia de identidade que pode ser "vestida" e "desvestida" como uma roupa foi inspirada pelo filme de Radu Mihaileanu *Va, vis et deviens* (no Brasil traduzido para *Um herói do nosso tempo*). Retrata a história de Salomão, órfão etíope, adotado por famílias judias, a forma que a mãe encontra para salvá-lo da miséria e da fome. Vai viver em Israel com uma família judia de origem francesa, obrigado a se passar por judeu e se adaptar a esta nova vida. Rememora a infância e sua mãe, "conversando secretamente" nas noites de lua quando, simbolicamente, retira os sapatos e pisa descalço no chão, gesto que se repete quando retorna à África, já adulto e consegue reencontrar sua mãe. Nessa experiência vive a transferência entre seus dois mundos.

mesmo mantendo importantes vínculos e algumas tradições no lugar do “outro”, caracterizam-se como sendo migrantes que estão em constante negociação com as culturas em que vivem, “sem simplesmente serem assimilados por elas e sem perder completamente suas identidades”, são reconhecidos no processo que Hall (2000, pág. 87) dá o nome de “tradução”.

São esses estudantes pessoas produto de várias histórias, que foram sendo construídas em tempos e espaços subjetivos, na interconectividade das culturas, suas e do outro, que pertencem ao mesmo tempo a dois mundos, sendo transportadas, transferidas de um a outro mundo, por suas memórias, em suas crenças, seus ritos, em suas traduções e, por que não dizer, pessoas sendo “traduzidas”.

Stuart Hall observa que:

[...] escritores migrantes [...] são pessoas que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo; são homens "traduzidos" por terem que aprender a negociar entre diferentes linguagens culturais, entre diferentes modos de habitar – e, poderíamos agregar, de "vestir" – identidades. Sua conclusão é de que as culturas híbridas constituem um tipo absolutamente novo de identidade, produzido e intensificado com a globalização (2000, pág.81 in CORSINI, 2006, pág. 5).

Essa tradução insere-os como seres que povoam ambientes, espaços e constroem trajetórias peculiares, distintas. Não se devendo tratar mais como diferentes “povos”, mas como assumindo diferentes “papéis”, traduzidos numa perspectiva de alteridade social. Como tantos outros povos amazônicos, por sua própria natureza dinâmica, os ye’kuana incorporaram vários acontecimentos históricos, traduzindo-os para a linguagem ye’kuana e transformando-os, dando-lhes cor e sabor local. Vestem-se e desvestem-se em seus relatos, incorporam elementos advindos das relações estabelecidas com esses “outros” e seus modos, pautados na própria identidade étnica.

O termo identidade se caracteriza por ser controverso e polissêmico, dentro das Ciências Sociais na atualidade e, em relação às diferentes interpretações e acepções teóricas que lhes são conferidas, resiste como um emblema de nosso tempo. Em um mundo singular e plural, guardadas as proporções do local e global a que estamos submetidos em nossas relações sociais e comunicacionais, onde as diferenças fazem parte do cotidiano, muito ainda temos que discutir sobre a questão.

No entanto, dentre as várias conotações, a que nos interessa é a concepção de identidade sociológica, considerada como sendo a “*interação entre o eu e a sociedade*”.

Para Hall (2001), acontece uma troca entre o que está dentro e o que está fora, entre o mundo pessoal e o mundo público, ou seja, existe a tendência de se assimilar os valores culturais do ambiente externo vivido em uma determinada sociedade e, ao mesmo tempo, projetar-se a si mesmo no ambiente vivido. Pode-se então dizer que o estudo da identidade é o estudo da auto-atribuição, da alteridade, da diferença, e também da relação entre o eu e o outro. É perante o outro que a identidade se afirma, é perante a presença do diferente que alguém toma consciência de sua própria existência.

Da mesma forma, Cardoso de Oliveira expressa a noção de identidade contrastiva considerando a essência da identidade étnica. A teoria da identidade social, a auto-atribuição, ou seja, a definição de si mesmo como pertencente ou não ao grupo. A pertença a um grupo social passa pela auto-atribuição, fatores internos e subjetivos fazem parte deste contexto. A identidade social sendo uma interação do eu com a sociedade, sofre influência não só do meio externo, da sociedade, mas também do interior da pessoa, de seus valores, de suas idéias, de suas crenças e também de suas ideologias. Cardoso de Oliveira dá a sua grande contribuição, quando vislumbra a importância da ideologia na formação da identidade.

Quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem por meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com quem se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do “nós” diante dos “outros”, jamais se afirmando isoladamente, (1976, p. 36)

Percebe-se, portanto, que todo grupo humano tem o seu ponto referencial que o difere de outros grupos étnicos, como um tipo de organização social, cujo traço fundamental é auto-atribuição ou a atribuição por outros, que é a identidade social, uma ideologia e uma forma de representação coletiva. Ideologia aqui não representa o sentido de falsa consciência, mas sim, o sentido de um conjunto de imagens e idéias compartilhadas, no sentido durkheimiano, partindo do axioma sociológico de que o “homem não pensa isoladamente, mas através de categorias engendradas pela vida social” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.33).

A idéia de ver a identidade como uma ideologia nos permite entender melhor não só as identidades étnicas, mas toda e qualquer identidade social³³. O pensar na identidade como uma ideologia nos remete para a idéia de que ela é uma construção, e esta construção se faz em função dos objetivos, das expectativas, dos anseios que são partilhados pelo grupo.

Além de Cardoso de Oliveira, encontramos em Manuel Castells, contribuições importantes sobre a temática da identidade. Ao trabalhar num contexto urbano, suas reflexões são importantes uma vez que revelam a identidade como fonte de significado e experiência de um povo. Ao construir este conceito, ele se utiliza das palavras de Calhoun:

Não temos conhecimento de um povo que não tenha nomes, idiomas ou cultura em que alguma forma de distinção entre o eu e o outro, nós e eles, não seja estabelecida. O auto-conhecimento é, invariavelmente uma construção, não importa o quanto possa parecer uma descoberta, nunca está totalmente dissociado da necessidade de ser conhecido, de modo específico, pelos outros. (CALHOUN apud CASTELLS, 2002, p. 22)

De acordo com Castells, a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de interesses e de poder. O mundo globalizado finda por individualizar grupos excluídos, criando o que ele chama de “*comunas culturais*” de cunho religioso, nacional ou territorial.

Nessas comunas culturais, as pessoas se socializam e interagem formando “*redes sociais ou artificiais*” As primeiras são produzidas espontaneamente como redes de família, as artificiais são construídas intencionalmente pelo grupo, dependentes das intenções de seus componentes como redes comunitárias, o agrupamento de indivíduos em torno de mudanças econômicas, sociais, políticas e, no caso ye’kuana, educacionais, como estratégias de luta e resistência. Ambas as redes, contudo, ocupam um lugar e fazem parte daquilo que a antropologia atual chama de “fluxos”, “limites” ou “fronteiras”, tão perfeitamente descritas nesta narrativa

³³Barth propõe a ruptura da idéia de identidade vinculada à cultura para se conceber os grupos étnicos como um tipo de organização social cujo traço fundamental é a “*característica da auto-atribuição por outros de uma categoria étnica*”.(BARTH, 1970: 193) Isto é a definição de si mesmo como pertencente ou não a um determinado grupo.

Eu morei dez anos em Boa Vista, trabalhava e morava na casa de uma família. O meu patrão foi como um pai para mim, ele me ajudava, me dava conselhos, era um homem muito bom. Com ele aprendi muitas coisas, ele era mesmo meu amigo. Ele me incentivou a estudar, eu tenho o 2º grau completo. Ele me dizia para tomar cuidado, não beber, escolher minhas amizades, porque há pessoas ruins na cidade, ladrões, traficantes. Alguns jovens ye'kuana que vão para a cidade estudar acabam se envolvendo com as pessoas erradas e fazem muita bobagem, bebem, roubam até mesmo os parentes. Mas muitos conseguem estudar como eu, veja o exemplo dos nossos professores, que já estão até na universidade.

Quando eu morava em Boa Vista, trabalhava em uma loja e meu patrão era uma pessoa muito boa, me tratava bem, confiava em mim, até serviço bancário, depósito, eu fazia, ele me ensinou tudo. Trabalhei lá até o dia em que voltei a Auaris e tornei-me professor, quando concluí o 2º grau. Também fiz bons amigos na escola, até uma namorada eu tinha, mas o namoro terminou porque eu tinha que voltar para perto da minha família. Muitas pessoas discriminam os indígenas, mas tantas outras respeitam, admiram, porque saímos de nossa comunidade sem sequer falar português e vamos para a cidade aprender.³⁴

A leitura desta narrativa apresenta as memórias do período em que viveu na cidade de Boa Vista, em sua interação com os *outros*, em suas fronteiras. Nesse processo, verifica-se no presente efetuando o inverso do que fez no passado, a *transferência* entre seus mundos, apontando para o caminho trilhado por Fredrick Barth (1970), na construção desse conceito.

O conceito de “fronteira” tem sofrido várias interpretações pela história e pela antropologia. Inicialmente, com Turner (1961[1893]) esse termo representava a expansão e colonização européia, a “terra selvagem” que domina seu colonizador, assumindo o sentido de zona ecológica na qual confluem correntes culturais. Nesse mesmo modo, portanto, na zona fronteira assume-se a liberdade que é explorada pelos deslocamentos culturais e que se organizam em recursos e novas maneiras de agir, fazendo experiências.

Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação no manejo da cultura (HANNERZ, 1997) inclusive há espaço para que através da produção material, social e econômica sejam capazes de gerar novas visões de mundo.

Pode-se afirmar que o extrativismo na Amazônia representa um complexo ambiente de fronteira, historicamente construído. A extração de produtos da floresta sempre foi uma atividade realizada quase que exclusivamente pelo trabalho de

³⁴ Depoimento do professor ye'kuana Henrique Gimenes, gestor da Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, um dos quatro jovens que vieram de Auaris para Boa Vista em 1987, colhido por ANDRADE, 2007.

ribeirinhos, caboclos e indígenas que ao longo dos anos foram definindo, aos seus modos, a adaptação e desenvolvendo uma própria vivência e convivência no sistema geopolítico e ecológico desta região.

Observa-se, portanto, que a existência material do espaço está envolvida num processo complexo e dinâmico. Progressivamente são internalizadas imagens do espaço exterior, a partir de experiências cotidianas. A partir do momento que os aspectos da realidade física são internalizados tornam-se extratos cognitivos, ou concepções de mundo para os indivíduos ou grupo que habitam a fronteira e não se reduzem a simples abstrações intelectuais. Essas imagens ou representações findam por se tornar ao mesmo tempo produtos e produtores das relações sociais.

Todos os indivíduos em situação de fronteiras compartilham de certa forma atitudes e perspectivas comuns, contudo a visão de cada um é única. Como princípio, as pessoas vivem sempre num espaço, que não é unicamente uma propriedade exterior, com suas formas e substâncias, mas sim um conjunto de matrizes em cujo domínio as pessoas desenvolvem sua existência. Para Santos (1996; 1997), a relação dos seres humanos com o espaço é intrinsecamente social, na medida em que todos os grupos sociais produzem e desenvolvem um tipo de espaço que lhes é próprio por meio da produção de suas relações. Nesse sentido, Hirsch (1995) afirma serem as pessoas que definem e tecem sua organização material e simbólica.

As comunas culturais ye'kuana, espaços estabelecidos para a construção das redes sociais, especificamente a comunidade, encontram-se descritas em todas as narrativas autobiográficas e representam as memórias mais prazerosas para o sujeito, donde se conclui que nesses espaços, são internalizadas e construídas suas concepções de mundo, seus produtos, suas subjetividades sociais - sua identidade.

Mas entre as famílias existia uma aprendizagem, a aprendizagem do dia a dia, dos relacionamentos familiares e das atividades cotidianas da nossa cultura. Por exemplo: o pai que ensina ao menino para trançar artesanato, a fazer a construção de uma casa, a construir uma canoa, a caçar, pescar e outras atividades corriqueiras. A mãe de ensinava a menina a cuidar de seu filho, a cuidar da roça, a preparar a comida, a trançar artesanatos e etc.

A minha educação nos primeiros anos se deu com os meus pais e amigos. Meu pai costumava me levar para pescar, caçar e trabalhar, já minha mãe me ensinou cortar lenha, a cuidar dos meus irmãos e outras atividades ao ajudá-la. Com os meus amigos eu brincava com flecha e zarabatana, flechando peixes, calangos, passarinhos e tudo que se movia. Foi uma boa fase da minha vida.³⁵

³⁵ Texto narrativo do professor Martim Albertino Gimenes, 39 anos, referindo-se à infância vivida na comunidade de Fuduwaaduiha e ao período em que as crianças recebem as instruções e

O lugar de moradia é também um espaço social no qual se desenvolve uma diversidade de inter-relações sociais. O habitat pessoal também serve como lugar de socialização. A educação dos filhos, o desenvolvimento de laços familiares e a interiorização de normas de conduta são todos realizados dentro deste espaço. Aqui estão incluídas as relações familiares, as relações entre amigos e a as demais relações intra e inter-pessoais que ocorrem na moradia e por causa da moradia. Todo habitat também possui características culturais que divergem de cultura para cultura. Para compreender essa diversidade é preciso primeiramente identificar ou conhecer a forma que tal sociedade tem de se adaptar e interagir ao ambiente social e natural em que está inserida.

Também é preciso reconhecer que um habitat pode sofrer modificações devidas a novos processos sociais e culturais que atingem suas fronteiras. Em relação a esse processo, os Ye'kuana buscam na educação indígena, a construção do ethos individual a partir das noções e valores morais, referenciando Andrade:

[...] o código moral ye'kuana que guiará essa experiência mundana.[...] são essas as histórias passadas todos os dias às crianças e jovens, de forma que é com elas que estes crescem e constituem noções de moral e constroem sua *persona* social. Sendo assim, a partir dessas versões de *wätunnä*, o indivíduo tem acesso ao modo próprio de ser ye'kuana durante o processo de socialização (ANDRADE, 2007, p. 29).

2.2 Vencendo desafios da socialização no contexto urbano.

Complexidade é o termo que maior significação exprime para definir a situação dos indígenas que optam por viver nas cidades, sem abdicar de seu pertencimento étnico, compreendendo-se como cidadãos brasileiros que buscam as garantias dos seus direitos, previstos e legalmente instituídos no Brasil.

As particularidades analisadas nos processos de construção/manutenção das identidades de jovens estudantes ye'kuana no item anterior e que envolveram a mobilidade histórica desde a infância ao momento de saída da comunidade de origem, atrelados aos contatos estabelecidos com a sociedade e instituições

orientações construtoras da identidade ye'kuana, pautadas na educação indígena em seus ambientes aprendentes. Assumi a liderança da comunidade de Kudaatainha, onde exerce sua profissão. Autor do livro didático *Woowanomatoojo Ye'kuana Wätunnäi Jäkä Awa'deene Ädeje Enö'täjödö Jäkä Ekammajäätödö – História da Mandioca*, em fase de publicação, produzido a partir de sua pesquisa de campo para elaboração do Trabalho de Conclusão do Curso, apresentado em 13/01/2010, no Instituto Insikiran – UFRR.

envolventes, com as quais conviverão até que tenham atingido ou não os objetivos a que se propuseram quando da vinda à cidade de Boa Vista, é o que abordaremos neste subitem.

É necessário considerar que as instâncias socializadoras no mundo contemporâneo coexistem numa relação de interdependência, entre as quais interessa-nos a família e a comunidade, onde os jovens ye'kuana produzem seus valores culturais e referências identitárias, a escola em que são construídos os conhecimentos necessários à atuação das relações sócio-políticas de forma dinâmica com seus pares e com os demais espaços instituídos como campos para mediações entre os agentes escolhidos nesse processo de socialização (SETTON, 2002).

Nesse sentido, buscamos iniciar nossa análise sob a ótica da teoria de Pierre Bourdieu, para quem *o habitus surge da necessidade empírica de apreender as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais* (BOURDIEU, 1963, 1972 apud SETTON, 2002).

São enfatizadas as experiências passadas dos indivíduos funcionando como matriz de percepções, produto de trajetórias anteriores. Não obstante assinala: *habitus é também adaptação, em que se realiza sem cessar um ajustamento ao mundo que só excepcionalmente assume a forma de uma conversão radical* (BOURDIEU, 1983, p. 106).

Importa salientar as noções de *illusio* e *estratégia*, pois são imprescindíveis à compreensão do processo de socialização dos jovens estudantes ye'kuana. *Illusio* também conhecida como interesse, é entendida como uma motivação inerente a todo indivíduo dotado de um habitus e em determinado campo. Ou seja,

[...] a existência de um campo especializado e relativamente autônomo é correlativa à existência de alvos que estão em jogo e de interesses específicos: através dos investimentos indissolavelmente econômicos e psicológicos que eles suscitam entre os agentes dotados de um determinado habitus, o campo e aquilo que está em jogo nele produzem investimentos de tempo, de dinheiro, de trabalho etc. [...] Todo campo, enquanto produto histórico gera o interesse, que é condição de seu funcionamento. (BOURDIEU, 1990, p. 126-128)

A *estratégia*, por sua vez, visa à apreensão das práticas inconscientes (no sentido de naturais e evidentes) como produtos dos habitus ajustados a uma determinada demanda social. Segundo Setton, surgem como ações práticas

inspiradas pelos estímulos de uma determinada situação histórica e tendem a se ajustar como um sentido prático às necessidades impostas por uma configuração social específica (SETTON, 2002, pág.110).

Referindo-se às teorias literárias do pós-colonialismo em relação à afirmação das identidades nacionais, um conjunto de autores se inclui para analisar criticamente as regras e práticas que focalizam os dilemas do multiculturalismo e da subalternização que enfrentam as minorias e suas comunidades. Desta maneira, suscitamos que

Os países colonizados respondem ao legado colonial desenvolvendo uma escrita própria, que culminou em uma produção literária que tem como foco construir sua própria narrativa da história. Em outras palavras "as perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das "minorias" dentro das divisões geopolíticas de Leste, Oeste, Norte e Sul" (BHABHA, 1998 in CORSINI, 2006, p. 2).

As práticas adotadas pelos Ye'kuana para construir suas próprias narrativas correspondem ao envio dos jovens ao contexto urbano na perspectiva de torná-los efetivamente sujeitos da sua história, abstraindo os conhecimentos que os habilitarão para a ação no futuro, sempre resguardados pelas memórias de um passado que lhes ensinou *estratégias de resistência* capazes de mantê-los em sua integridade étnica.

Os Ye'kuana, pelos conhecimentos revelados em wätunnä, compreenderam-se responsáveis por seu destino futuro e, como foi narrado anteriormente, seguem seu código de conduta e buscam

Como diria Lévi-Strauss, as "pílulas" wätunnä são boas para pensar, ou, como disse Basso (1988), são "âncoras", que evocam imagens, remetem os iniciados a um mundo de significados, de lições morais e códigos de conduta (ANDRADE, op. cit. p. 24)

Naturalmente, essa busca não exclui o processo de educação formal, sistematizado, escolar, pois

Os Ye'kuana procuram aprender cada vez mais sobre a cultura dos "brancos", seja na escola, seja na operacionalização de tecnologias que acreditam possam ser úteis à sua vida (Idem, Idem, p.24).

A compreensão da *educação* como uma prática social ampla e básica na construção da cultura, da sociedade, da realidade, na medida em que, no âmbito do simbólico, esta participa do movimento dialético de transmissão/criação/recriação de conhecimentos e representações que operam na organização do real, levou-nos a perceber que a escola, enquanto instituição destinada a esse fim, foi buscada no espaço do *outro* e levada para as aldeias pelos indígenas que desejaram participar dessa *prática narrativa* sugerida por Bhabha.

Mediados por práticas educativas, porque engendram um movimento duplo de aprender/ensinar/aprender, grupos humanos formam/conformam seus membros, ao mesmo tempo em que, pelo mesmo processo, são por esses membros formados/conformados. A partir desta concepção, Brandão (1981) afirma que ninguém escapa da educação, pois ela é própria da produção do humano.

Mesmo conscientes de que a socialização dos jovens na cidade é um processo doloroso, pois ainda adolescentes saem da comunidade e vêm em busca do que acreditam ser a forma de conquistar espaços, adquirir conhecimentos e poder transformar suas realidades, lutaram e conseguiram implantar a educação escolar indígena em Auaris, o que para o tuxaua Néri, referindo ao processo histórico de implantação

Fazer escola não é assim, nós trabalhamos durante muitos anos para chegar onde estamos, sofremos muito, os nossos professores foram para Boa Vista, sofreram lá estudando e trabalhando em casas de família, depois retornaram, davam aula às crianças sem receber nada em troca. Muito tempo depois é que eles começaram a receber salário do governo (ANDRADE, op. cit. p.51).

Andrade teve oportunidade de, durante sua estada em Auaris, conhecer e compreender os anseios que impulsionaram os homens maduros Ye'kuana e questionou-se sobre o fato de que mesmo tendo conhecimento de quais seriam as conseqüências da implantação da escola, do envio dos jovens à cidade, e pontua

Esse conhecimento técnico é adquirido a duras penas no convívio com os brancos, com os quais aprendem também quais erros devem evitar, para que *Wanaadi* não fique insatisfeito e, mais uma vez, ponha fim ao mundo em que, finalmente, triunfarão. Existir neste mundo para os Ye'kuana é sofrer, aprender e acumular conhecimento (2007, p. 29).

Na sociedade pós-industrial, a escola é um espaço onde se realiza uma das formas privilegiadas de educação, mas antes de enviarem seus filhos para o espaço do *outro*, onde ficarão expostos aos perigos urbanos, os Ye'kuana lhes orientam e envolvem de preceitos e valores que serão evocados nos momentos conflitivos e desafiantes na cidade, servirão, portanto, de *estratégias* e os farão permanecer na *illusio* de concretizar seus propósitos. Nas narrativas, estão descritos esses momentos, como processos contidos na educação indígena:

Fui crescendo junto com os meus pais até os seis anos. A partir daí comecei acompanhar o meu pai Eduardo Carlos da Silva a caçar e pescar, aprendendo, olhando como usar arma de fogo, arco e flecha.

Depois de 06 anos de idade o meu pai começou a me ensinar a educação da vida Ye'kuana, ensinando os nomes de animais, de pássaros, de árvores, etc. Também o meu pai me ensinava como caçar e pescar e ensinava também como respeitar os mais velhos, a cultura, as tradições, os rituais e também a respeitar os conhecimentos sagrados. E assim o meu pai me deu educação antes de chegar à escola na comunidade Ye'kuana em Auaris³⁶.

[...] pois então, meus pais são bons, orientam seus filhos, conversam com a gente, explicam a história como aconteceu antigamente, meus irmãos e eu escutamos o que os nossos pais estão falando, respeitamos nossos pais.

Estamos vivendo um ajudando o outro, já que sou o 2º filho, eu sempre organizo meus irmãos mais novos, oriento eles, ensino como respeitar os mais velhos e assim a gente leva a vida com a família³⁷.

Ao depararem-se com necessidade de continuar os estudos na cidade, o jovens Ye'kuana tem uma certeza - enfrentarão o desafio da imersão num universo lingüístico que desconhecem, não têm habilidade (fala ou compreensão) na Língua Portuguesa, são alfabetizados na Língua Ye'kuana – e todos apontaram como sendo o processo mais difícil, tanto para socializarem-se na escola, quanto para empreenderem a continuação dos estudos.

Além do desafio lingüístico, são citadas como dificuldades a financeira, a emissão dos documentos necessários ao convívio urbano, os exigidos legais e garantidos aos cidadãos brasileiros no exercício de sua cidadania, pois não recebem auxílio algum de nenhuma instituição, exceto a FUNAI, com a expedição do registro de nascimento, os demais documentos como Carteira de identidade, Cadastro de

³⁶ Trecho da narrativa autobiográfica do professor Osmar Carlos da Silva, referindo-se a sua infância, vivida entre os períodos escolares em Fuduuwaduinha e as férias em Waikás, onde seus pais residiam e para que ele estudasse foi necessário morar com os avós paternos, na comunidade em que, à época, tinha a escola. Nos dias atuais, três das cinco comunidades, já tem escola, mas somente em Fuduuwaduinha há o nível fundamental maior, de 5ª. a 8ª. Série.

³⁷ Trecho da narrativa autobiográfica do aluno Júlio M. Rodrigues, 29 anos, concluiu o ensino médio em 2009 e submeteu-se ao vestibular 2010 da UFRR, para o Curso de Gestão Territorial Indígena, refletindo sobre como conseguem manter-se na cidade, longe da família, quando em dificuldades.

Pessoas Físicas - CPF, transferências escolares para matrículas na cidade, todos os demais são motivos para dias em filas, cobranças de taxas e pagamento de multas, enfim, todas as burocracias a que somos submetidos e que nós outros conhecemos tão bem.

Nas relações afetivas desenvolvidas nos espaços de convivência urbana, lembram-se dos momentos em comunidade e sentem saudades, desejo de retornar, vivenciar os momentos com a família e fazer as atividades a que estavam acostumados: caçar, pescar, banhar-se em rios e igarapés, brincar, viver, no sentido literal da palavra. As dificuldades que enfrentam para manter-se alimentados são muitas, apesar da comunidade enviar farinha, beiju, os demais alimentos consumidos na cidade são demasiados caros, para quem não dispõe de renda fixa. Sujeitam-se a qualquer trabalho para ganhar dinheiro, olarias, capinas de quintais, faxinas nas casas de família, auxiliares de cozinha em restaurantes, babás, dentre outros.

Nas transcrições das narrativas, os relatos emocionam:

[...] A minha dificuldade foi muito grande quando deixei os meus irmãos e amigos. Ao chegar na cidade também foi muito difícil, principalmente a convivência e alimentação.

Moro com minha tia Celina desde quando cheguei aqui na cidade que eu considero como mãe.

Desde quando comecei a estudar as minhas dificuldades foram como falar em português e escrever. O meu primo Rogério foi o maior incentivador ao meu estudo³⁸ [...].

[...] Eu cheguei na cidade no mês de dezembro de 1995, eu e meu irmão saímos atrás da escola para conseguir uma vaga. Conseguimos na escola Diomedes Souto Maior, fica no centro e mais perto da nossa casa de apoio. Nessa escola estudei 02 (dois) anos, onde conclui o 1º. grau, ensino fundamental.

Depois me transferir para outra escola, essa escola fica no bairro 13 de setembro, Maria das Dores Brasil, onde eu peguei o 1º. Ano, estudava à tarde, mas no meio do ano eu desisti, porque precisava de dinheiro para comprar fardamento e apostila.

A minha desistência de estudo foi por causa do fardamento, porque o diretor começou a cobrar fardamento, quem ia sem farda não entrava mais na escola e por isso eu desisti, era no ano de 1998.

Em 1999, comecei de novo a estudar dessa vez na Escola Ana Libória, no bairro Mecejana, onde eu conclui ao Ensino Médio, terminei no ano de 2001.

Nesse tempo de período que eu estudei na cidade de Boa Vista, o que era a maior dificuldade para mim as matérias matemática, física e química.

No ano de 2002, fui ao serviço militar, onde servir 07 anos e dei baixa nesse ano mês de fevereiro de 2009, assim eu atrasei um pouco ao meu estudo, me arrependo para não ter continuado estudo³⁹ [...].

³⁸ Trecho narrativo do aluno Robivaldo Magalhães Gimenes, 18 anos, cursando o ensino médio na Escola Estadual Monteiro Lobato.

³⁹ Trecho da narrativa autobiográfica do aluno Arnaldo Raimundo Rodrigues, 22 anos, cursando o ensino médio, concludente em 2009.

[...] Morava eu e minha prima, só nós duas.

Depois que minha prima faleceu, fui morar na casa do meu primo, fiquei morando na casa do meu primo até dezembro 2005.

Trabalhava muito, o dia todo, depois minha patroa me convidou para morar com ela. Não sabia falar português só entendia um pouco, trabalhava sem saber falar na Língua portuguesa, mas um pouco aprendi. Ficava triste sobre meus pais e irmãos, sobre a família inteira⁴⁰ [...].

Considerar os jovens Ye'kuana como guerreiros é sem dúvida a forma mais eficiente de caracterizá-los em sua capacidade de enfrentar o obstáculo lingüístico ao buscar expressar seus sentimentos, suas angústias e medos, suas expectativas durante o tempo em que vivem no contexto urbano. Como compreender uma aula de história, geografia, abstrair os conceitos gramaticais em textos de Língua portuguesa? E as explicações dos professores em salas de aula, que na maioria das vezes desconhecem a realidade dos alunos, e não pautam ou adéquam suas práticas metodológicas e didáticas para a compreensão desses sujeitos. São alienígenas em sala de aula? (SILVA, 1995). Não, são sujeitos (CHARLOT, 2000), traduzidos (HALL, 2000), buscando conhecimentos para empreenderem ações de transformações em suas realidades, tempos e espaços conquistados.

Abordagens sobre os conceitos e as necessidades humanas para a Língua, enquanto produto social e a linguagem em sua subjetividade são constantes nas formações docentes, mas as práticas não condizem com as teorias (COSTA, 2009).

Pontuar sobre a necessidade do domínio da linguagem nos processos comunicativos humanos nos parece desnecessário, mas cumpre-nos apresentar Hermínio Sargentim, em sua poesia sobre a capacidade de comunicação que o homem, enquanto animal diferenciado dos demais, é capaz de construir.

*O homem é um animal racional não porque pensa.
Mas porque pensa que está pensando.
Esta capacidade reflexiva, além de lhe dar
A consciência de si num dado tempo e lugar
Permite-lhe usar aquilo que o define como ser humano:
A capacidade de comunicação.
Com a palavra, com o gesto, com o desenho...
Homem e mulher
Comunicam seus momentos de dor e de prazer,
Seus sonhos e frustrações,
Interrogam a vida e se interrogam
Materializam seus sentimentos e idéias,*

⁴⁰ Trecho narrativo da acadêmica de Licenciatura Intercultural da UFRR, Viviane Cajusuanaima Rocha, 22 anos, professora voluntária na Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, na comunidade Ye'kuana Fuduuwaduinha, em Auaris.

*Tornam-se seres criativos,
Transformam o mundo e a vida. (s/d, p. 154)*

Dessa poesia depreende-se que o processo de comunicação humana depende da capacidade criadora, é distinto dos demais processos de comunicação animal pela capacidade de organização, transformação e, no caso dos jovens Ye'kuana pela coragem e determinação em empreenderem essa luta de forma tão desigual e saírem vencedores.

Na verdade, a linguagem humana é fator preponderante para a nossa formação cultural, sendo este um outro traço distintivo humano (ARANHA & MARTINS, 1995, p.6).

[...] enquanto o animal permanece mergulhado na natureza, o homem é capaz de transformá-la, tornando possível a cultura. O mundo resultante da ação humana é um mundo que não podemos chamar de natural, pois se encontra transformado pelo homem [...] A cultura é, portanto, um processo de autoliberação progressiva do homem, o que o caracteriza como ser de mutação, um ser de projeto, que se faz à medida que transcende, que ultrapassa a própria experiência.

Destaca-se ainda que exista uma grande interdependência entre linguagem e cultura (ARANHA & MARTINS, 1995, p.29) *A linguagem, é, assim, um dos principais instrumentos na formação do mundo cultural, pois é ela que nos permite transcender a nossa experiência.*

Enfim, é preciso refletir sobre as aptidões humanas desses jovens, sujeitos ativos, que reproduzem seus mundos em contextos tão diversos, em atitudes presentes que enxergam o passado e miram, vislumbram o futuro a ser construído, com determinação e ética, características da identidade Ye'kuana, profeticamente narradas em wätunnä

A profecia de wätunnä leva os Ye'kuana a desenvolver seu espírito empresarial através das trocas comerciais, buscando adquirir o conhecimento dos brancos para que assumam seu lugar no próximo ciclo. Essa mesma ética descrita em wätunnä determina que é preciso compartilhar esse conhecimento com todos os Ye'kuana, ao contrário do que fazem os brancos, que são avaros com os seus próprios semelhantes (ANDRADE, op. cit.11).

Compreendê-los, respeitá-los e viabilizar políticas públicas que lhes possibilitem o acesso aos níveis de ensino de que ainda não dispõem em suas comunidades, é o mínimo que pode ser feito em prol desses sujeitos históricos que,

pela dignidade e determinação com que constroem suas trajetórias de vida escolar, se mostram como guerreiros, destemidos, armados com a vontade de empreender conhecimento e a certeza da vitória, com o escudo da esperança e espelhando-se nos exemplos dos seus, vêm à cidade, espaço de fronteira, concretizar seus objetivos, realizar seus sonhos.

2.3 Traduzindo-se em ambientes de fronteira.

No Brasil a população indígena contemporânea está estimada em aproximadamente 700 mil pessoas, pertencentes a 215 povos, distribuídos em 582 (quinhentas e oitenta e duas) terras indígenas, numa extensão total de cerca de 108.430.000 hectares, que correspondem a 12,5% do território nacional (ARAÚJO, 2006). Para a FUNAI, essa população ocupa todo o território nacional – com exceção dos Estados do Piauí, Rio Grande do Norte e Distrito Federal. Mas o que se sabe oficialmente sobre a situação dos povos indígenas atualmente é ainda muito pouco diante da diversidade que expressam.

Na região Amazônica concentra-se grande parte dessa população, ocupando 405 terras indígenas com aproximadamente 180 povos, o que representa 60% dos povos e 70% das terras (Idem, idem).

Nos dados apresentados pela FUNAI são computados apenas os índios aldeados, não se contempla o número real dos índios que vivem fora de suas áreas, por falta de um levantamento censitário adequado. Isso porque se apóiam em resultados de censos parciais que nem sempre permitem vincular uma pessoa a determinada etnia nas cidades em que se encontram, em sua maioria, marginalizados. Além disso, não fazem parte dos dados demográficos atualizados da Fundação os povos ressurgidos e os povos livres – os primeiros renascidos pela superação do medo, que os levava a se ocultar e por vezes, a negar a sua própria identidade, e os segundos, pequenos grupos que resistem e evitam qualquer contato sistemático com membros da sociedade brasileira envolvente (BRAZ, 2003).

Um levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) com base em dados do IBGE (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 1999) e apresentado, no final do ano 2000, à Comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), traz informações não apenas sobre os povos aldeados, mas também sobre os povos ressurgidos, os índios que vivem nas

idades e os povos livres. O resultado do levantamento apontou uma população indígena que soma 551.991 pessoas, pertencentes a 225 povos. Desse total, 358.310 (65%) são aldeados, 193.781(35%) estão nos centros urbanos e aproximadamente 900 (0,16) não foram ainda contatados pelo órgão indigenista⁴¹.

Sabe-se que a migração em direção às cidades é uma tendência do chamado mundo globalizado. O campo míngua para as cidades que incham. Em todas as cidades latino-americanas cresce o número de indígenas que chegam fugidos da falta de terra, da pobreza e em busca de uma vida melhor. Onde eles eram raros ou “invisíveis”, começam a se tornar comuns (CONEJO, 1997). No Brasil isso também acontece.

Em 2010, um outro censo demográfico nos mostrará a realidade das cidades brasileiras, que parecem estar se acostumando com a idéia de que os índios também são sujeitos urbanos. Os indígenas podem ser observados nas grandes, médias e pequenas cidades de Norte a Sul do país. Em geral estão nos bairros das periferias, em situação de extrema pobreza.

Estudos realizados nas duas últimas décadas apontam para o crescente número de indígenas que escolhem a urbanidade como espaço para residirem, alguns buscando soluções para problemas temporários, tratamentos médicos, emissão de documentos, para conclusão de estudos; outros por opção enquanto oportunidades para ascensão social e econômica; outros ainda como possibilidade de representar, pelos movimentos sociais, seus parentes que continuam nas comunidades na defesa dos seus territórios (Ferri, 1990; Spyer, 1990; Baines, 2001; Braz; 2003).

Nesses estudos, quando a temática em evidência são os jovens indígenas, estão apresentados em rituais de passagem da infância para a vida adulta (DaMatta, 1976; Fabian, 1992; Lagrou, 1997; McCallum, 2001), dentre outros reveladores da importância de se enxergar essa parcela significativa da população indígena ainda tão relegada à indiferença científica e assumindo uma responsabilidade tamanha em relação ao futuro dos seus, de quem lhes incumbirá a representação.

O povo Ye'kuana está destinado a desaparecer. Nós, Ye'kuana, vamos nos misturar com os brancos e será o começo do fim. Na realidade, já não existem mais Ye'kuana de verdade. Estamos

⁴¹ Dados extraídos do livro – *Outros 500: Construindo uma nova história*. CIMI. São Paulo: Salesiana, 2001.

misturados com Maaku e Mawiisha. Nós fizemos guerra com eles, roubamos suas crianças e mulheres e nos casamos com elas. A língua Ye'kuana não é mais a língua dos antigos, a verdadeira língua. Está repleta de palavras estrangeiras, dos Maaku e Mawiisha. Agora, nós vamos nos misturar com os brancos (ANDRADE, 2007, p.16)

As narrativas que preveem o hibridismo cultural Ye'kuana descrevem situações já concretizadas, alguns dos estudos realizados sobre esses sujeitos podem comprová-las

É na profecia que está a chave para o entendimento da lógica ye'kuana, segundo a qual a vida na terra, embora eivada de sofrimento⁴², é fundamental para o futuro glorioso que os espera [...] se o povo de *Wanaadi* já possui o conhecimento do que é o comportamento adequado a um verdadeiro ser humano, revelado em *wätunnä*, por outro, falta-lhe o conhecimento técnico para dominar o mundo no qual viverão este futuro glorioso⁴³.

Os brancos são os “outros” mais ambíguos. A ambigüidade está em sua própria essência, pois que resultam da mistura dos graciosos *ladanaawi* com os terríveis *Fañudu*. Resta aos Ye'kuana aprender com eles toda a sabedoria que lhes foi confiada, e a não repetir seus erros, pois serão agraciados no próximo ciclo com a posse de seus valiosos bens. Embora sejam o símbolo da morte cultural dos Ye'kuana, são, no entanto, um mal necessário à redenção do povo de *Wanaadi* (ANDRADE, 2007, p. 29).

Conhecedores das suas responsabilidades sociais, os jovens Ye'kuana não desperdiçam tempo e envidam todos os esforços para que a permanência na cidade não seja vã, ou melhor, que possam adquirir o máximo em bens imateriais e cumprir a missão que lhes cabe no próximo ciclo determinada por *Wannadi*, nas narrativas de *wätunnä*.

[...] iniciei meu estudo no mês de julho 2º. Ano, mas eu já sabia falar um pouco de Língua portuguesa, conheci os amigos facilmente e me dava com os amigos. Nesse período que comecei estudar não estava trabalhando. Mas queria trabalhar para que eu pudesse ganhar o meu próprio dinheiro, para comprar as minhas coisas como material escolar, camisa, sandália, e principalmente apostila da escola.

Passei três meses sem trabalhar só estudava, como tinha conhecido uma colega, ela me perguntou se eu estava trabalhando, falei que não estava, mas ela disse que estava precisando de

⁴² Considerado o processo de vivência e socialização no contexto urbano.

⁴³ Representado pela formação intelectual que buscam na cidade e que lhes eleva à condição de funcionários públicos: professores, microscopistas, técnicos em informática, dentre outras profissões/habilitações de que necessitam para realizar o progresso/aparato tecnológico na comunidade, garantindo melhores condições de vida por meio de projetos específicos (cooperativas e associações), serviços básicos de saúde e educação, além da articulação política com os órgãos/instituições e organizações indígenas.

uma pessoa para morar com ela, em quem ela possa confiar e cuidar dos filhos dela de 3 anos, 5 anos e 7anos, e cuidar da casa dela. Aceitei morar com ela. Fui morar com ela no mês de outubro. Morei com ela, de lá estudava, trabalhava o dia todo, estudava a noite.

Fui ganhando meu dinheiro, comprava as minhas coisas, o que eu precisava.

No segundo ano do meu estudo não tive muita dificuldade, por que já tava trabalhando, já sabia falar um pouco o português, tinha amigos bons também. Minha patroa estudava comigo também, nome dela é Marlene, estudei e trabalhei, aprendi muito com ela. Assim ganhava meu próprio dinheiro.

Na alimentação eu comia na casa dela e ela cuidava de mim como se fosse filha dela, às vezes comprava o presente pra mim. As filhas dela gostavam de mim, me chamavam de irmã delas. Morei com ela até terminar o meu estudo de ensino médio. Ela sabia que eu era índia, mas ela me ensinava muito sobre as coisas de branco, aprendi muito com ela, conheci a família dela, a família dela gostavam do mim, me dei bem com ela.

Conclui o ensino Médio no primeiro semestre de 2007. Depois eu fiz o Curso de informática iniciante básico, avançado, secretariado. Esses cursos que fiz eram particulares, no bairro jardim caranã: explorar informática, pagava com o meu próprio dinheiro. Mas sempre lembrava dos meus pais e dos meus irmãos, a família toda, às vezes comprava roupas para os meus irmãos e mandava para a comunidade⁴⁴[...].

[...] enfrentei muitas coisas, a principal foi falta de dinheiro, às vezes trabalhava na casa de família, por 3 dias apenas, esse dinheiro não dava pra compra todos os materiais escolares, gastava dinheiro só pra comprar rancho que meus colegas precisavam também. Às vezes chegava farinha e beiju da comunidade, tinha dias que faltava rancho e com isso eu pensava na família, querendo voltar pra comunidade, muitas saudades, mas mesmo assim continuava na cidade [...] Na casa todo mundo cuidava, pessoal que já morava aqui, eram meus primos, eles que organizavam, sustentavam de vez em quanto. Era difícil mesmo viver na cidade naquele tempo.

Enquanto isso eu estudava passando dificuldade de falar e entender português. E assim foi passando o tempo, até que um dia aprendi um pouco o português e os meus estudos foram terminando 1º. e 2º. graus. Fiz alguns cursos como eletricista, atendente de farmácia, isso foi enquanto fazia o 2º. grau. Tive que cumprir serviço militar e passei 6 anos, depois de sair do quartel voltei a estudar, aí sim terminei o 2º. grau completo. Enquanto terminava comecei a fazer um curso técnico em enfermagem que dura 1 ano e 8 meses. Estou no 8º. Mês e no 2º. Módulo. Esse curso é o que está mais difícil ainda pra mim, mas quero terminar o curso [...].⁴⁵

Em suas narrativas os jovens Ye'kuana conseguem transpor-se no tempo e reviver tão intensamente cada momento vivido que nos permite evocar as palavras de Clarice Lispector *“Ainda bem que o que eu vou escrever já deve estar na certa, de algum modo, escrito em mim. Tenho é que me copiar...”*.

As memórias constituem-se em recursos para nos auxiliar a olhar para o passado e encontrar as explicações e significações para os nossos atos, nos permitem compreender em que pessoas nos transformamos, ou como fomos traduzindo-nos em nossos conceitos, reelaborando os sentidos e caminhos que constituíram e nos levaram à trajetória que trilhamos.

⁴⁴ Trecho da narrativa autobiográfica da professora voluntária Viviane Cajusuanaima Rocha.

⁴⁵ Trecho da narrativa do aluno Júlio David M. Rodrigues.

O recurso metodológico escolhido para a realização deste trabalho pautou-se na experiência profissional, pois a escrita inscreve o homem no tempo e a leitura possibilita sua contextualização, permitindo que os momentos, as emoções, os desafios e todas as experiências dos jovens possam ser compartilhadas em tempos e espaços, com os *seus* e com ou *outros*, interligando mundos e reconstruindo histórias (MOITA, 1995).

CAPÍTULO 3

HISTÓRIAS VIVIDAS E COMPARTILHADAS: PERSPECTIVAS FUTURAS DOS JOVENS ESTUDANTES YE'KUANA

[...] los seres humanos somos organismos contadores de historias, organismos que, individual y socialmente, vivimos vidas relatadas. El estudio de la narrativa, por lo tanto, es el estudio de la forma en que los seres humanos experimentamos o mundo. De esta idea general se deriva la tesis de que la educación es la construcción y la reconstrucción de historias personales y sociales; tanto los profesores como los alumnos son contadores de historias y también personajes en la historias de los demás y en las suyas propias (CONNELLY e CLANDININ, 1995, p. 11 in MORAES, 2000, p. 43).

O século XXI aportou no contexto da globalização evocando uma reflexão sobre as identidades construídas na trajetória etnocêntrica que se contrasta ao recente processo histórico de respeito à alteridade dos povos que constituem-se em minorias neste momento de pós-modernidade. Tendo como pano de fundo a homogeneização cultural que garantia a unicidade nacionalista proposta pelos Estados Nações, em suas ideologias de dominação sócio-histórica e econômica.

Na reconstrução dos momentos históricos que serviram de cenários para o advento da pós modernidade e seus processos globalizantes, apontamos a conquista do continente americano a partir do século XV e das sociedades participantes desses processos, a forma como foram sucumbidas em suas especificidades mais elementares, por conseguinte, eliminadas, substituídas ou transformadas pela dominação do *outro* (colonizador), através da discriminação, exploração ou etnocídio, o que, segundo Weigel (1995, p.43) se deu através da concepção desenvolvimentista do uso de tecnologias complexas em oposição às tecnologias tradicionais indígenas, consideradas atrasadas ou primitivas.

Toda identidade é uma construção histórica. Enquanto Estado Nação, o Brasil foi construindo sua identidade buscando características da brasilidade presentes num patrimônio cultural que só em fins do século XIX começa a ser problematizado socialmente (GHEDIN, 2006, p.50).

A pluralidade étnica foi, por muito tempo, considerada como empecilho para a formação de uma identidade nacional, dada heterogeneidade dos traços culturais

dos grupos étnicos que coexistiam no espaço nacional. Considerada como anomalia que ocasionava os desequilíbrios e atrasos à sociedade brasileira, tornando-se evidente o preconceito marcado pelo darwinismo social, não se concebia uma identidade marcada pela heterogeneidade cultural, propunha-se uma homogeneidade criteriosamente alicerçada nos moldes ocidentais: branca, educada, refinada, europeizada. A personalidade do país deveria ter se firmando pelo multiculturalismo, com respeito às peculiaridades regionais que expressam muitas identidades firmadas em uma única nacionalidade (GHEDIN, 2006, p. 51).

Hoje não há como pensar a nação sem considerar a sua diversidade, nossa identidade é construída caracteristicamente pela pluralidade da nossa cultura, que se edifica enquanto unidade, democrática e não por imposições, mas pela liberdade da construção simbólica, pois a unidade só poderá ser medida na alteridade da cultura e não por imposição desta.

Para Bordieu, as lutas se particularizam em seus agentes (dispersos ou organizados), envolvidos em um jogo de conservação ou transformação das relações de forças simbólicas ou vantagens correlativas que se relacionam simbolicamente, ligadas às manifestações de identidade social. A realidade cultural se transforma nesse jogo de identidades que constroem o real coletivamente, determinando princípios para categorias de agentes ativos envolvidos nas lutas, tornando a cultura nacional hegemônica, mas com variantes e variáveis, a partir do estudo das comunidades (1989 in Ghedin,2006).

Em Geertz o conceito de cultura [...] é essencialmente semiótico. Por ser o homem como um animal amarrado às teias de significados, a cultura, tecidos por ele e sua análise seria como uma ciência interpretativa, buscando seus significados. A cultura é pública porque o significado o é. (1978, p.56).

Nesse sistema, os signos entrelaçados, as narrativas, são interpretáveis, a cultura não é um poder ao qual podem ser atribuídos os acontecimentos sociais, comportamentos ou instituições, mas um contexto onde se podem descrever ou inscrever significados. Como sistema simbólico, a cultura será considerada por seus elementos, especificadas as relações internas entre estes, o que para Geertz é a análise cultural, uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas e não a descoberta do continente do significado e o mapeamento de sua paisagem incorpórea.

Em outras palavras, analisar o mundo dos conceitos quer na construção ou ressignificações dos sujeitos envolvidos, suscita descobrir que estruturas conceituais informam os atos sócio-históricos e políticos, presentes nos discursos sociais construídos por um sistema de estruturas que determinam o comportamento humano, revelados nas narrativas dos estudantes ye'kuana, ao que Foucault propõe que:

A análise deve ser feita não para revelar verdades encobertas ou a origem de um enunciado, seu objetivo deve ser o de evidenciar mecanismos de suporte que possibilitam que esse enunciado exista, pois são mecanismos tanto de natureza intrínseca ao próprio discurso, quanto de natureza extrínseca, ou seja, extra discursiva, no sentido de que são produtos socioculturais (1997 in GHEDIN, 2006, p. 73).

Revela-se, portanto, a preocupação em se localizar os quadros discursivos, uma vez que não existe enunciado isolado e sim um conjunto de estruturas que faz esses enunciados terem sentido e que lhes dá força.

Por compreendermos como Barth (1969) que a identidade étnica se constrói a partir das dimensões simbólicas da ação social, designando que

[...] uma população se perpetua por meios biológicos e compartilha valores culturais fundamentais, postos em prática em formas culturais num todo explícito; compõe um campo de comunicação e interação; tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem (in GHEDIN, 2006, p. 78).

Nesse conceito, estão presentes as dimensões pessoal e social de identidade, pois supõe relações sociais orientadas a partir de códigos, de categorias que as fundamentam. Logo, *o que transforma o indivíduo em pessoa é a situação como fato de consciência, pautada em valores e se assumiria como ideologia. Identidade e ideologia são dois aspectos do mesmo processo (ERIKSON, 1968) in GHEDIN.2006).*

A palavra ideologia foi usada pela primeira vez por Desttut da Tracy, filósofo francês líder dos ideólogos e seria essa ciência das idéias, Freire (2006), e muitas transformações históricas e sociais aconteceram até que a idéia de existência do Estado que submete a sociedade ao seu controle, como sintoma de alienação é

apresentado por Karl Marx, de quem abordaremos o conceito de ideologia caracterizado na pesquisa *por ser um conjunto de idéias que a classe dominante utilizava para dominar a classe dominada, mascarando e distorcendo a realidade dessa classe.*

Nesta concepção uma ideologia étnica permite a construção de um conjunto articulado de modos de identificação que descrevem um processo cujo nexos se encontra no interior de um sistema de valores, determinado por uma “cultura de contato”, entendida como:

Sistema de valores altamente dinâmico que poderá permitir a elaboração de uma tipologia capaz de conter diferentes “culturas de contato” e de conformidade com a maior ou menor distância e “oposição” das culturas em conjugação. Pode ser mais do que um sistema de valores, sendo um conjunto de representações que um grupo étnico faz da situação de contato em que está inserido e nos termos em que classifica a si próprio e aos outros, (OLIVEIRA, 1976 in GHEDIN, 2006, p. 54).

Nesse jogo de identidades que se confrontam ideologicamente, sugere-se a escola como um grande espaço social onde se propicie discussões em torno dos saberes populares, levando às práticas pedagógicas a perspectiva da interculturalidade, chamando atenção para a importância do senso comum, para a coletividade, apontando para um sistema cultural de interpretações do mundo do ponto de vista dos nativos, redimensionando, portanto, a natureza do entendimento antropológico.

O contato produz uma redefinição das identidades intertribais e a construção de uma identidade étnica sugere a análise da formação histórica, numa representação que apresenta a alteridade das sociedades mascarando a dominação através de discursos étnicos com eficácia ideológica que apresentam uma visão naturalista.

Com vistas à possibilidade de ampliar conceito de dominação, apresentamos o pensamento de Darcy Ribeiro in Weigel para quem:

[...] a civilização européia atingiu a população ameríndia com três pestes: a guerra biológica, representada pelas terríveis doenças trazidas pelos brancos; a guerra do extermínio e apresamento, em que as armas de fogo suplantaram a superioridade numérica dos guerreiros latino-americanos, submetendo-os e escravizando-os; e a

catequese que, em seu furor etnocida, matava os povos em sua alma, ao desmoralizar suas crenças (1995, p. 43).

A constituição de uma identidade latino-americana que não apontasse a pluralidade étnica existente utilizou-se de estratégias como: o uso da força para subjugação e escravização da mão de obra, pela articulação política de cooptação indígena, inculcação ideológica através de práticas educativas e religiosas, além do processo de negação/omissão das diversidades étnicas, forçando um processo de homogeneização cultural que ainda permeia as relações sociais.

Fortalecidos pelo conceito de Nacionalismo exacerbado advindo das relações entre poder e desenvolvimento econômico, alicerçados nos interesses de concentração e acumulação de capital e reforçados pela desigualdade na distribuição de riqueza e renda, os Estados-Nações incumbiram-se das políticas de Globalização econômica, articulando-se e integrando-se nacionalidades distintas em blocos de economia e formas de reprodução de capital.

As distâncias geográficas foram encurtadas, superaram-se fronteiras políticas e culturais, soberanias foram compartilhadas com o desenvolvimento tecnológico das comunicações e dos transportes, no escopo de produzir massivamente e criar um consumidor “universal e homogêneo”, que garantisse o fortalecimento da cultura de massa.

A percepção, nos dias atuais, da *transfiguração étnica*⁴⁶ intensificou o descaso ao (re) conhecimento, à comunicação e expressão política no cenário nacional, e o conhecimento fragmentado e parcial de que se dispõe sobre as populações indígenas, são fatores preponderantes nesse processo.

A adequação do termo genérico “índio” em oposição ao branco promoveu inúmeros equívocos a respeito dessas populações e suas diferenças culturais, além de serem, nos dias atuais, retratados pela mídia geralmente com o enfoque de violência e opressão:

[...] constatamos que o conhecimento produzido não tem tido o impacto que poderia ter: os índios continuam sendo pouco conhecidos e muitos estereótipos sobre eles continuam sendo veiculados. A imagem de um índio genérico, estereotipado, que vive nu na mata, mora em ocas e tabas, cultua Tupã e Jaci e que fala tupi permanece predominante, tanto na escola como nos meios de comunicação, (SILVA, 1995, p.14).

⁴⁶ Processo pelo qual diferentes grupos indígenas perderam suas peculiaridades culturais, transformando-se em “índios genéricos”.

Há ainda outro equívoco: o de que o aprendizado da língua portuguesa e a utilização pelos indígenas dos recursos e produtos cotidianos e inerentes à tecnologia ou cultura do *outro* induz ao (pre)conceito de que deixam de ser *índios* por assim fazerem, desconsiderando-se que:

As culturas indígenas não são paradas no tempo. Como todas as culturas, vão se transformando em função de novos acontecimentos e novas situações [...] À medida que a realidade se transforma, o homem busca novos símbolos que possam traduzir o significado das novas realidades. O fato de consumir produtos industrializados, de dominar novas técnicas e novos conhecimentos, não faz com que uma sociedade deixe de ser indígena, (GRUPIONI, 1999, p. 19).

O abismo cultural do desconhecimento formado pelas inúmeras desinformações, descontínuos históricos⁴⁷ e fragmentação contextual também é reforçado nas escolas dentro dos processos de formação dos referenciais básicos, principalmente através dos livros didáticos que apresentam os índios como meros elementos de composição do povo brasileiro, com características culturais que são enfocadas muito mais no sentido de apontar as especificidades *primitivistas*: como vivem, o que comem, como se relacionam socialmente, seus mitos e ritos, dentre outros aspectos que reforçam a idéia da falta de civilidade.

As referências ao passado histórico das etnias e grupos indígenas são ilustradas como fatos estanques e não construídos pari passo com o desenvolvimento das sociedades humanas, além do exotismo dos documentos e/ou relatos do *descobrimento*, que contribuem para o eufemismo do processo de exploração, negando a escravidão a que foram submetidos os índios, apontando para um colonizador que descobre *algo/alguém* que sempre existiu e que não guarda as relações devidas às expectativas daquele, embora saibamos que o mecanismo de simplificação é por excelência, uma omissão dos fatos etnográficos e paradigmáticos que descrevem o índio sob um foco evolucionista, primitivo, representando a origem da humanidade, identificados e reconhecidos como inferiores e indignos, idéias calcadas no determinismo biológico, defendido por velhas e persistentes teorias, que atribuem especificidades inatas à *raça* ou a

⁴⁷ Informações inseridas nos livros didáticos que efetivamente fazem referências aos índios como se pertencessem apenas a um tempo pretérito, sem relações com o presente e nem perspectivas futuras.

determinados grupos humanos, o que induziu à crença de que brasileiros herdaram a preguiça, a imprevidência e a luxúria dos elementos étnicos que constituíram a população brasileira, no mito da miscigenação.

Os grupos humanos que compõe a humanidade têm capacidades específicas para atribuir significados à realidade, as suas experiências e aos fenômenos naturais ou sociais, compreendendo esse conjunto de significações um código simbólico próprio de cada grupo, capacidades que denominamos de cultura. Os processos significativos vão se transformando à medida que a realidade vai sendo modificada, ou seja, nada está parado no tempo e, desse modo, as culturas vão se transformando, num processo histórico que transforma os grupos humanos.

Obviamente que as sociedades indígenas apresentam características distintas umas das outras, conjuntos que as diferenciam das demais sociedades, têm identidades próprias: lógicas, histórias, hábitos alimentares, crenças, dentre outras características individuais e grupais, compondo a diversidade sócio-cultural.

Inúmeras culturas poderiam ser analisadas sob esse prisma para comprovar que as diferenças existentes entre os homens não podem ser explicadas por limitações biológicas ou geográficas, mas que a grande qualidade da espécie humana, o que a torna singular em relação aos demais animais é ser a única que possui a capacidade ilimitada de obter conhecimento, através de um processo denominado endoculturação.

O processo de endoculturação, defendido por John Locke no século XVII, aponta para a mente humana como receptora hábil para processar e acumular informações como se fosse uma grande caixa vazia. Ele refutou ainda as teorias e idéias da época de que princípios e verdades eram inatos e impressos hereditariamente, ensaiando os primeiros passos do relativismo cultural, considerando que:

Quem investigar cuidadosamente a história da humanidade, examinar por toda a parte as várias tribos de homens e com indiferença observar suas ações, será capaz e convencer-se de que raramente há princípios de moralidade para serem designados, ou regra de virtude para ser considerada [...] que não seja, em alguma parte ou outra, menosprezado e condenado pela moda geral de todas as sociedades de homens, governadas por opiniões práticas e regras de conduta bem contrárias umas as outras, (LARAIA, 2006, p.2).

Posteriormente, encontramos Marvin Harris referenciando as implicações da obra de Locke à época, afirmando que: *Nenhuma ordem social é baseada em verdades inatas, uma mudança no ambiente resulta numa mudança no comportamento*. Alargando a lista daqueles que eminentemente contribuíram para a construção do conceito de cultura como o compreendemos hoje, pautamos Jacques Turgot ao analisar que: *o homem é capaz de assegurar a retenção de suas idéias [...] comunicá-las para outros homens e transmiti-las para os seus descendentes como uma herança sempre crescente*, (LARAIA, 2006, p.56).

A cultura estabelece entre o homem e os demais seres vivos uma distinção de gênero e não apenas de grau, pois a possibilidade de comunicação oral aliada à capacidade de instrumentalizar-se pela escrita torna mais eficiente seu aparato biológico e geográfico. Tal processo é denominado como *Endoculturação*, ou seja, o aprendizado que se constrói a partir da educação comportamental diferenciada que é dada aos indivíduos, fator determinante da diversidade sócio-cultural.

Por ser um fenômeno natural, a cultura tornou-se objeto de estudos sistemáticos, possuindo causas e regularidades, permitindo-se à objetividade e à análise, proporcionando a formulação de leis que versam sobre o processo cultural e evolutivo humano.

Edgar Morin in Weigel (1995), afirma que a tradição, educação e linguagem são os elementos centrais de composição da cultura e que, formam em conjunto, os ídolos da sociedade. Para ele, as sociedades constroem, conservam, transmitem e desenvolvem-se a si mesmas e suas culturas através das interações cerebrais e espirituais entre os indivíduos, quais sejam estes os portadores e transmissores de cultura. Isto posto, o que caracteriza/diferencia as sociedades humanas é a cultura.

Desse modo, em espaços privilegiados de interação e socialização, se formam os referenciais básicos do ser humano ao que, referenciando Telles em tempos como:

[...] na infância e na adolescência, portanto, durante o período em que se frequenta a escola, que se recebe uma série de informações sobre outras culturas e sobre outros povos. Poucos terão, após essa fase, oportunidade de aprofundar e de enriquecer seus conhecimentos sobre os outros seja através de viagens, romances, mostras de filmes internacionais, seja prosseguindo seus estudos, (TELLES apud GRUPIONI, 1999, p. 8).

Aliados nesse processo estão os recursos didáticos e os profissionais da educação que contribuem para a construção do referencial sócio-cultural dos atores e interlocutores na escola. Necessário ainda atentar para o fato de que cada um cria sua visão de mundo a partir dos pressupostos pessoais e que, quando julgamos também estamos considerando nossos valores e padrões construídos socialmente, pelos quais, muitas vezes adotamos posturas etnocêntricas e quase sempre preconceituosas.

A mítica da Globalização parece vir justamente das infinitas possibilidades de diálogo e apreciação entre as mais diversas culturas e tradições sociais. Novas pontes conceituais substituem antigos estereótipos e preconceitos. Podemos transpor a abertura do processo de diálogo no microcosmo de indivíduos para o macrocosmo das sociedades humanas. O relacionamento, incluindo o comércio, entre as civilizações é como o sangue que alimenta e move a história. O diálogo é uma ferramenta essencial para a construção de um futuro possível para todos. Diferentes civilizações podem vir a consubstanciar um novo ethos para a espécie.

Voltando o olhar para o passado da humanidade podemos aprender com a cíclica tragicomédia antropofágica da história, Ghedin (2006). Vemos como civilizações foram engolindo umas as outras, assimilando seus deuses, arquétipos e mitos, além das tecnologias e recursos. Cosmogonia e as simbologias da Civilização Suméria são encontradas na antiga Babilônia, revestidas no Egito, reproduzidas na Grécia e usurpadas finalmente pelo Império Romano.

Se descobirmos o equilíbrio entre Tradição e Modernidade, poderemos ter uma visão apreciativa e fértil da amplitude do mosaico da cultura humana. Este paradigma de uma só Humanidade, viva e deixando viver, evoluindo para o seu destino cósmico, pode vir a inspirar e mobilizar muitas pessoas. Quando alguém descobre a diversidade e riqueza da sabedoria universal da humanidade, desenvolvida ao longo de centenas de milhares de anos, não é difícil vislumbrar a nossa unidade. É tempo de celebrarmos nossa unidade.

Em face aos problemas éticos e ambientais que ameaçam toda a vida na Terra, a força da nossa cidadania, capacitada a refletir, dialogar, cooperar e propor um mundo melhor, é o elo da corrente que deve formar as redes de solidariedade.

Muito se avançou no século vinte quanto à promoção da cidadania. No entanto, ao invés de nos tornarmos cidadãos mais sábios, nos transformamos em consumidores inconseqüentes, etnocêntricos, homogeneizados.

O materialismo e o consumo são bases sobre as quais todas as nossas sociedades geraram um desequilíbrio entre as funções ser e ter. Apesar rotulados em categoria única, pessoas consumidores, temos que lembrar que antes somos seres humanos, sensíveis, vivos e reflexivos. Nossa identidade, com suas raízes e asas, é plena de sentido e a expressamos sem necessidade nenhuma de recursos tecnológicos ou globalizados, que se tornaram referências e símbolos de poder, gerando insatisfação e busca ansiosa por mais objetos que justifiquem nossa existência. A idolatria ao capital substituiu o bem espiritual.

Na medida em concorremos na busca incessante de bens corpóreos, fulgazes em seu tempo de consumo, fungíveis e perecíveis, *outros* há que, em sua ética e singeleza, desenvolvem estratégias e adentram as fronteiras sociais, políticas, geográficas e culturais de seu tempo e, à medida dos seus esforços e interesses, se propõe em buscar bens incorpóreos, imateriais, que não perecerão em si mesmos, mas transfigurar-se-ão em seus pares, serão transportados aos espaços anteriormente ocupados, memoráveis épocas em que os fōwai narraram as epopéias em que pautaram suas trajetórias no passado, se identificam no presente e nas quais reconstroem suas possibilidades de futuro.

3.1 Pensando o passado para construir o futuro.

Toda prática social humana é uma atividade sintética, uma totalização ativa de todo o contexto social. Uma vida é uma prática que se apropria das relações sociais (as estruturas sociais) as interioriza e as transforma em estruturas psicológicas pela sua atividade de desestruturação-reestruturação. [...] Nosso sistema social está plenamente contido em nossos atos, dentro de nossos sonhos, delírios, obras, comportamentos, e a história deste sistema está inteiramente presente dentro da história de nossa individualidade (FERRAROTI, 1983, p. 50)

As reflexões de Mezzadra e Boutang (2004) inscrevem o conceito da *Autonomia das Migrações*, segundo o qual são as pessoas, as redes familiares e afetivas, muito mais do que os governos, que dão forma às migrações, ou práticas

de mobilidade social, privilegiando o aspecto da autonomia dos que partem de um território em busca de liberdade, de novos lugares para viver, novas possibilidades de trabalho, novas possibilidades de (re) produzir a própria vida. A tese da autonomia das migrações é hoje bem aceita em praticamente todas as tendências e correntes que teorizam sobre as migrações (CORSINI, 2006, p.6). O grande problema é, segundo os dois autores, a identidade dos migrantes que

[...] deve ser estudada no contexto das relações com o outro, de produção de diferença, fazendo aqui a ressalva de que não devemos confundir "diferença entre" – que seria o oposto de "identidade" – com o processo de produção de diferença. Ficou também evidente que atribuir à identidade o mesmo papel afirmativo e positivo com que Foucault concebia o poder supõe pensar a identidade no interior dos conflitos e embates, em uma dimensão de estratégia, de luta, de resistência (idem, idem, p. 8).

Como proposto anteriormente, é preciso se despir das identidades já estabelecidas e validadas socialmente, bem como desvencilhar-nos de todo e qualquer preconceito, para que possamos atribuir um caráter positivo à identidade, pois o que nos interessa é

A identidade [...] "provisória", múltipla e híbrida – um campo de possíveis para a produção de si, para a produção da própria vida – e que constitui um dos elementos fundamentais para a compreensão dos incessantes movimentos e permanentes transformações que caracterizam o processo de trabalho e os fluxos migratórios na contemporaneidade (CORSINI, 2006, p.9).

As narrativas sempre estiveram presentes na vida dos Ye'kuana, o *wätunnä* é o maior exemplo de que seus textos sagrados constituem-se em narrativas e cotidianamente na *ättä*, são compartilhadas, representando

[...] para os Ye'kuana o passado mítico serve como bagagem moral, ética e espiritual que é constantemente comparada e cotejada com a experiência cotidiana (Lauer 2005). Não há dúvidas de que *wätunnä* se constitui em pano de fundo ético-moral-valorativo dos Ye'kuana e que está presente em suas vidas diárias. É em *wätunnä* que está a fonte, para cada Ye'kuana e para seus etnógrafos, da ideologia e dos comportamentos morais socialmente sancionados. *Wätunnä* é o código doutrinário, o codex moral ye'kuana (ANDRADE, op. cit. p. 87).

Narradores, interlocutores, ouvintes, misturam-se nos enredos e tramas que vão apresentando demiurgos, heróis, seres humanos, em suas conquistas, em seus

feitos, transformações míticas, mágicas, em suas simbologias. Desde a mais tenra idade são convidados a participar desse processo de construção, transmutação e dialogização com suas tradições.

[...] Todo indivíduo ye'kuana, homem ou mulher, conhece em alguma medida ao menos as principais histórias *wätunnä*, aquelas sobre os temas mais debatidos, como o surgimento do mundo e dos seres que nele habitam.

[...] Esse processo de aprendizagem, que dura toda a vida, poderá transformar o estudioso em um historiador, um especialista a quem se recorre sempre que é necessário e que fica responsável pelo treino de estudantes da nova geração (Idem, idem, p. 19)

Em *Wätunnä* estão explicadas as existências de todas as coisas, as diferenças culturais, o processo de dominação a que foram submetidos pelos não indígenas e aponta os fatores que caracterizam a necessidade de buscarem o conhecimento que está nas mãos dos *outros*, para que libertem-se da dominação tecnológica e aprendam a utilizá-la de forma distinta dos que os dominam na atualidade, tornando-se senhores no ciclo que se aproxima.

Escrever suas histórias, registrar seus conhecimentos tradicionais, inscrever-se na História que ainda não lhes contemplou é uma das muitas intenções a que se propõe os Ye'kuana nessa perspectiva de visibilidade já abordada anteriormente. Em muitas das reuniões que participou durante sua pesquisa, Andrade observou alunos e principalmente professores efetuarem desde o registro das atas, a elaboração de diretrizes, a construção de documentos com reivindicações que seriam posteriormente encaminhados às Instituições a que se destinavam, enfim, compreenderam a necessidade de fazer ver quem são, o que querem e como querem que seja, pelo domínio da escrita também perceberam-se capazes de viabilizar outras formas de construir-se

[...] diziam ainda que queriam começar a escrever tudo o que ainda se sabia sobre as histórias, reunir os fragmentos em cadernos, para que “salvassem” o pouco que lhes restava.

[...] Passamos a nos reunir então durante a noite na *ättä*, a casa comunal⁴⁸, com grande assistência. Os homens aproveitaram para

⁴⁸ Trata-se, na realidade, de uma construção ampla onde os homens se encontram todas as noites para conversar e fumar e onde ocorrem os eventos festivos da comunidade – uma espécie de centro comunitário.

¹⁰ Ramos (1980) relata que já nos anos 70, quando realizou pesquisa junto aos Sanumá e Ye'kuana de Auaris, os Ye'kuana afirmavam que sua cultura estava fadada ao fim, praticamente esquecida.

levar adiante o projeto que já era de meu conhecimento: escrever as histórias. De fato, vários deles já tinham algumas histórias escritas em cadernos que levavam para os encontros na *ättä* (ANDRADE, 2007, p. 25,26).

Por esse aspecto que revela interesse em registrar suas histórias e (re) construir-se, tomamos como método de investigação científica, os auto-relatos que tornam-se um privilegiado *lócus* de encontro entre o autor e o interlocutor que se propõe e inscreve-se para mediar o processo de leitura e análise daqueles que se revelam. A biografia é discurso narrado pelo protagonista, consciente das tramas e enredos que compuseram sua história, torna-se, entre a história e o autor, um campo de renegociação e reinvenção identitária

Nas ciências sociais, na psicologia social contemporânea e na psicanálise, os métodos autobiográficos são mediadores entre a privacidade de um sujeito e o espaço sócio-histórico de sua existência, seja ampliando a compreensão dos fenômenos sociais e grupais, seja fazendo emergir um sujeito capaz de recontar a narrativa sobre si mesmo (CARVALHO, 2003, p.12).

Na construção da narrativa autobiográfica o sujeito (autor, protagonista) move seus processos de identificação, organiza suas escolhas e decisões, detalhes internalizados nas memórias. Configuram-se no princípio orientador das relações intersubjetivas que permitem o reconhecimento dos seus campos de ação individual e social.

As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus conceitos; porque, se sempre há um passado no presente, um sistema *a priori* de interpretação, há também "uma vida que se deseja a si mesma", como diria Nietzsche (SAHLINS, 1990, p. 189 in CARVALHO, op. cit. p.3).

A ação humana é produto de um esquema cultural preexistente, constituído pela experiência, organizada e comunicada por conceitos. Por sua singularidade, constrói-se do tempo vivido em cada ação, ou seja, as histórias narradas foram atos e fatos construídos, realizados num tempo com sujeitos-atores-autores específicos e singulares, que se modificaram e continuaram num processo contínuo de

transformações. Nunca mais serão os mesmos, pois “nunca é possível entrar no rio duas vezes”, ação simbólica.

As experiências vivenciadas pelos antepassados Ye'kuana foram narradas, constituem-se em seu patrimônio histórico imemorial, são bens imateriais a que recorreram os narradores ao comporem as tradições, os conhecimentos míticos, seus valores éticos e morais, mas que jamais foram vivenciadas pelos anciões da mesma forma, ou serão pelos jovens e gerações futuras. A história se transmuta no tempo e em espaços pela singularidade de seus atores [...] a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. (BENJAMIN, 1987, p. 198 in CARVALHO, op. cit. p. 4), reafirmando o que foi dito, Andrade descreve

Segundo previram os antigos föwai, o fim da etnia não será nenhum tipo de grande catástrofe, epidemia ou guerra. Não será uma exterminação física, mas cultural. Como já haviam me dito, os antigos previram o que está acontecendo hoje:

[...] com a chegada da escola, os jovens esqueceriam os ensinamentos dos velhos, perderiam o interesse por tudo o que diz respeito à cultura Ye'kuana e desejariam ser como os brancos. Hoje, contaram-me o capítulo final dessa história: o destino dos Ye'kuana é misturar-se cada vez mais aos brancos e assim perder sua identidade paulatinamente. Esquecerão sua língua, casarão com os brancos, perderão toda sua cultura. Muitos cometerão suicídio. Então, quando não houver mais nenhum Ye'kuana, Wanaadi acabará com esse mundo.

A escola tornou-se um emblema desse paradoxo. É através dela que os Ye'kuana aprendem sobre a cultura dos brancos e iniciam o processo lento de transmutar-se no outro.

Embora os professores lutem para manter o *ethos* tradicional, os velhos constatam, com pesar, que o projeto de escola com que eles sonharam se perdeu em algum momento. Surpreendidos com o poder transformador da escola, muito mais insidioso e potente do que as armas de fogo, os velhos guardiões ye'kuana carregam ainda a culpa de terem trazido para dentro da aldeia o germe da destruição e morte (Op. cit. p. 27).

Em Paul Ricoeur encontramos a possibilidade de interpretação hermenêutica para análise das narrativas autobiográficas dos jovens Ye'kuana, que foram a essência dessa pesquisa. Em sua obra intitulada *Tempo e Narrativa* (1994-1997), o autor apresenta a função significativa que opera a narrativa ficcional como modelo de estrutura análoga a todo ato narrativo. Seu propósito foi dar sustentação às tensões antinômicas do método hermenêutico, para tanto, percorreu as concepções

apresentadas ao longo da história e que marcam o pensamento ocidental – o *muthos* trágico em Aristóteles; o *distentio animis* em Agostinho, ou ainda o tempo fenomênico, físico, em Kant e a consciência íntima do tempo em Husserl – o espaço da narrativa de ficção como síntese não fechada de um tempo objetivo e de um tempo vivido.

Postulou dessa forma, a função narrativa por meio da qual se dá a inscrição da ação humana no tempo narrativo:

Os três níveis da operação mimética (mimeses I, II e III) da ação propostos por Ricoeur estão sintetizados nos tempos da prefiguração, configuração e refiguração, respectivamente. Esses tempos constituem as mediações simbólicas constitutivas do ato de narrar e, como tal, da própria experiência compreensiva. Dessa forma, o ato narrativo passa de um tempo prefigurado da ação, no nível do vivido e da experiência em mimese I, para um tempo configurado simbolicamente pela composição narrativa em mimese II, tendo em vista comunicar uma experiência a alguém, o que caracteriza o terceiro tempo enquanto tempo da alteridade, onde se comunica o narrado para alguém. Assim, tem-se o tempo refigurado em mimese III, que restitui à ação o tempo vivido do leitor, completando o ciclo dessas operações narrativas, onde o sentido nunca se encerra num fechamento ou cristalização (Idem, Idem, p. 10).

Narrar é uma experiência que tem como horizonte o mundo, pois não é apenas alguém com a expressão da palavra que ambicione partilhar com um interlocutor uma nova experiência, mas é expor-se no mundo, é fazer parte do mundo e ser afetado por situações que buscamos orientar e compreender, é ter sempre o que dizer, uma experiência para compartilhar (RICOEUR, 1994).

A noção de *identidade narrativa proposta* em Ricoeur contempla as interpretações da história e da ficção pela ficcionalização da história e a historização da ficção; a possibilidade de representar o passado histórico em seus efeitos, entre o mundo constituído no texto e o mundo do leitor/interlocutor, entre o tempo cósmico e ficcional, entre as reflexões do narrador. Dessa dialética de entrecruzamento rebenta a união da história e da ficção, atribuindo ao autor ou comunidade a identidade narrativa.

A noção de identidade narrativa supõe um processo estrutural formador do que Ricoeur denomina *ipseidade* – compreendida como a identidade de um si mesmo relacional e, portanto, marcado pela

abertura de um ser afetado pelo mundo, em contraste com uma identidade fixa do mesmo (RICOEUR, 1997, p. 424 in CARVALHO, op. cit. 10).

A identidade narrativa no sentido da ipseidade se dá a partir da produção de narrativas pessoais e/ou históricas, oriundas das relações do sujeito e seu mundo, aplicando-se tanto à identidade social de uma comunidade quanto à noção de subjetividade pensada no indivíduo. Nesse sentido, destaca-se o papel da ética, como constitutiva da ipseidade

Constitui-se assim, através da categoria de identidade narrativa uma interessante compreensão das relações entre indivíduo, sociedade e historicidade. Nesse caso, a fronteira com que normalmente se distinguem esses campos poderia ser entendida menos como indicador de oposição e diferença e mais como área de negociação e trânsito entre esferas, que no plano do vivido se constituem mutuamente e nunca se dicotomizam (ANDRADE, 2003, p. 11)

A interpenetração entre sujeito e história, sua reconfiguração entre os acontecimentos narrados, as práticas e discursos, podem ser vistos e tornados plausíveis em narrativas individuais, que tornam-se acessos e conexões entre o indivíduo e seu ambiente sócio-histórico, devidamente valorizados na perspectiva biográfica, como apontam Ferraroti (1983), Eckert (1994-1997) e Marr (1991). Pierre Bourdieu (1996) também sugere que

A história de vida conduz a construção de uma trajetória que, diferentemente das biografias comuns, descreve uma série de posições ocupadas pelo mesmo agente (ou um mesmo grupo) em estados sucessivos no campo a que pertence. Tomando o conceito de campo social como um espaço de relações materiais e simbólicas onde se posicionam os sujeitos, as trajetórias são percursos que só ganham sentido dentro das *regras do jogo*, onde os agentes são afetados por um *habitus* e submetidos aos efeitos da *illusio* do campo (BOURDIEU, 1996, p. 144)

A uma relação de cumplicidade ontológica entre agentes e o mundo social, que estrutura a percepção e a ação prática dos agentes num determinado campo é o define o *habitus* para Bourdieu. Um corpo socializado, que incorporou as estruturas imanentes do mundo ou seu lugar particular *campo*, na pesquisa a comunidade Ye'kuana, e que preceitua tanto a percepção desse mundo quanto a ação nesse mundo. A *illusio*, por sua vez é a participação do agente no jogo social, é a relação

com o jogo, produto de uma cumplicidade entre as estruturas mentais e as objetivas do campo social, assim,

Todo campo social, seja o campo científico, seja o campo burocrático ou o político, tende a obter daqueles que nele entram essa relação com o campo que chamo de *illusio*. Eles podem querer inverter as relações de força no campo, mas, por isso mesmo reconhecem os alvos, não são indiferentes (BOURDIEU, 1996, p. 139-140 in CARVALHO, 2003, p. 12)

Os métodos biográficos, nos anos 20 e 30 do século XX, foram, de certa forma, reprimidos pelo desenvolvimento da postura positivista que influenciou o contexto científico da época, o que levou ao desenvolvimento da história de vida, enquanto método de investigação, a se desenvolver como técnica subordinada à necessidade de fazer investigações realistas (MARRE, 1991).

Para Canclini, *ao se tornar um relato que reconstruímos incessantemente, que construímos com os outros, a identidade se torna também uma co-produção* (1997, p. 149). Logo, o conceito de biografia opera com a idéia de que os indivíduos são constituídos por movimentos culturais e processos históricos involuntários, que se contrapõem e se completam à medida em que são transformadas suas realidades e vividas novas experiências/

Assim, o que focamos nesta pesquisa não foi a recuperação de dados biográficos de cunho individualista e psicológico, visamos à reconstrução, através dos relatos autobiográficos, da trajetória histórica e cultural de um determinado grupo de jovens estudantes, num campo social específico, a cidade, advindos de um lugar onde formaram o *habitus*, as comunidades indígenas, ou ainda, das forças que constituem o seu campo social *illusio e*, nesse sentido, poder-se-ia afirmar com Canclini (1997), que a identidade é uma construção que se narra.

A análise biográfica se constituiu essencialmente numa situação comunicativa, visto terem sido as narrativas construídas por seus sujeitos e consideradas como atividades comunicativas: o informante/autor propôs-se a *contar* sua história de vida, a *descrever* situações específicas que lhe permitiram constituir-se, apresentar-se em significações recorrentes em sua vida e como se relacionam passado, presente e futuro. O pesquisador, ao trabalhar meticulosamente sobre esse material

comunicativo, também se torna ele mesmo mais um interlocutor, integrando o processo dialógico da produção do conhecimento.

Por sua forma comunicativa e dialógica, as narrativas autobiográficas singularizam-se e podem ser estendidas a outras vozes, os leitores, pois ao narrar sobre si mesmo, o autor localiza-se quanto a outras narrativas, e participa de um consenso mais amplo, revelando-se ao mundo, visibilidade buscada pelos Ye'kuana. Como afirmam Bruner e Weisser (1995) *a autobiografia é uma atividade de posicionamento, quase de navegabilidade*, e por serem exímios nesta arte, propomos que a análise das narrativas dos jovens estudantes, sujeitos, atores sociais seja um ato de *autolocalização, o resultado de um ato de navegação que fixa a posição em um sentido mais virtual do que real. Pela autobiografia, situamo-nos no mundo simbólico da cultura* (BRUNER; WEISSER, 1995, p. 145 in Carvalho, 2003, pág. 6).

Nessa perspectiva, compreendamos que os sujeitos sociais, jovens estudantes ye'kuana, são ativos narradores ao mesmo tempo em que são *narrados*, isto é, são formados pelas estruturas narrativas do seu tempo, e particularmente dos campos de ação onde estão inseridos. Nesse capítulo apresentamos os trechos das narrativas que evidenciaram a construção das trajetórias da vida escolar dos jovens e suas perspectivas para o futuro, sempre pautadas no retorno à comunidade e com vistas a não repetir erros do passado.

No momento de escolher minha habilitação optei pela área de Ciências Sociais, porque eu queria pesquisar os conhecimentos tradicionais do meu povo [...] Na verdade foi muito difícil teve uma discussão, por que, as maiorias questionaram muito, diziam: nós não podemos voltar mais como viviam antes sem vestidos, hoje em dia nos costumamos a utilizar os vestidos e outras ferramentas, por isso, não podemos deixar de jeito nenhum, diziam eles. Pois então fiz outra explicação melhor, expliquei como funciona o Curso de Licenciatura Intercultural, esse curso não é para voltar a viver como viviam antes, o Curso é para valorizar a nossa cultura, costumes, tradições, mentes, nossa língua, etc.

Porque outros povos já perderam as suas culturas, costumes, tradições, mentes, suas línguas, por isso os professores formadores do Insikiran querem valorizar, incentivar a produzir livros, produzir Material Didático para as crianças não perderem, aprenderem melhor e também as futuras gerações. E também os professores formandos do Curso me ajudaram a esclarecer melhor. Depois disso, os membros entenderam melhor. Embora os membros dissessem está muito difícil de ajudar vocês cursistas, porque hoje dia não existe mais historiador, já morreram os anciões quem tinham os melhores conhecimentos. Mesmo assim nós vamos ajudar a fazer uma pesquisa e elaborar os textos, falaram também, procurem os velhos quem tem mais conhecimentos. Falaram da importância de registrar todos os conhecimentos que ainda estão no presente na vida dos Ye'kuana ou aproveitar os anciões que tem as histórias dos povos Ye'kuana mais valorizadas. Porque tem conhecimentos guardados na Memória. Disseram também os membros da comunidade para que o registro fique nas escolas como Material Didático, na comunidade, para ensinar seus filhos no dia a dia e para futuras

gerações [...] entrevistei os anciões quem tem conhecimentos, senhoras e senhores. Foi muito impressionante que o eles contaram uma história.

Desde 2006, tenho desenvolvido além de projetos de pesquisa, o projeto de Estágio Curricular Supervisionado do curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Roraima – Núcleo *Insikiran*. Neste processo de aprendizado estamos procurando criar condições para fortalecer a nossa escola e ao mesmo tempo valorizar a nossa cultura. Por esta razão procuramos durante os nossos conhecimentos que poderão ser utilizados no processo de educação do nosso povo⁴⁹.

As experiências, ao serem contadas, transpõem a vida para o registro da narrativa, transformam-se em textos e passam a ser reguladas pelas regras e convenções que regem esse domínio. Dessa forma, por exemplo, o narrador do auto-relato não coincide completamente com o personagem que protagoniza a ação, a começar por não compartilhar com este as condições de espaço e tempo. Com isto destaca-se a disjunção entre o sujeito que narra (narrador) e o foco narrativo, mesmo que na autobiografia se trate de um foco em primeira pessoa, do tipo *eu-protagonista*.

Focados os seus objetivos pessoais com os da comunidade, os jovens sempre expressam o desejo de retornar ao concluírem seus estudos, e todos os alunos que vieram com esse intuito, na década de 1990, já estão atuando nas comunidades como professores e serão até 2010, licenciados. Seus relatos transcendem essas expectativas e como representante dessa turma, escolhemos o professor Osmar:

Como professor da comunidade, tenho aplicado esse trabalho na sala de aula com os meus alunos. Eles gostaram muito, porque eles acharam que assim é mais fácil entender o texto das aulas. Disseram que estudar a língua Portuguesa é muito difícil e ninguém entende. Até mesmo eu como professor não explico tão bem em Português como na língua Ye'kuana, para os alunos. A maioria de nós, povo Ye'kuana, temos dificuldade de compreender a língua Portuguesa. Isso porque o povo Ye'kuana não tem muito contato com os Yadaanawi'chomo (Branços).

O povo Ye'kuana está deixando acabar sua história tradicional (Wätunnä) mesmo sabendo que é importante para aprendizagem dos seus filhos (as), dos seus netos (as), dos seus sobrinhos (as) sabemos que sem história tradicional (Wätunnä). Se o povo deixar sua história não haverá historiador, ficará completamente perdido, ficará fraco na cultura tradicional Ye'kuana. Com estas razões surgiu no meu pensamento de fazer, de criar, de buscar e registrar os conhecimentos tradicionais do meu povo, para deixar dentro da escola ou fora da escola e na comunidade como a minha experiência. Se a gente não registrar tudo que tem hoje ou não deixar registro na escola e na comunidade as novas e futuras gerações vão ficar sem nada quando acabarem os historiadores [...] para que tal conhecimento possa ser valorizando no processo educativo organizamos de forma em que o tema "história do povo Ye'kuana" possa ser ensinado de uma maneira um interdisciplinar na escola Ye'kuana.

Também com esse livro, nós povo Ye'kuana estamos flutuando como escritor dos textos ou construtor dos conhecimentos da suas histórias antepassadas. Igualmente, nós estamos estimulando

⁴⁹ Texto reflexivo do professor Martim Albertino Gimenes apresentado no Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural, já referenciado, pontuando sobre o processo de construção do TCC.

aos alunos a tornarem também escritores o povo ye'kuana no futuro. Vendo esse trabalho, os alunos, futuros acadêmicos, vão querer fazer a pesquisa melhor ou pesquisar acima desse trabalho, no seu trabalho de conclusão do seu curso licenciatura Intercultural.

Para fazer isso é preciso ter mais tempo, além disso, possivelmente vou precisar alguns equipamentos como gravadores, máquina fotográfica e filmadora, além disso, eu preciso ter algum dinheiro para viajar na Venezuela e fazer filmagem onde o povo Ye'kuana ficou primeiramente ou até mesmo entrevistar outros historiadores nas comunidades Ye'kuana.

A História é importante porque trata das coisas passadas ou dos acontecimentos no princípio, fala dos personagens antigos; Geografia porque o historiador fala dos seres humanos, de animais das vegetais, das águas (rios), das regiões e das serras, das terras. A pessoa que conhece wätunnä, os mitos e os conflitos que aconteceram com seu povo. Para seus netos, bisnetos. Esta transmissão acontece durante a noite antes de dormir e eles que cuidam os netos, bisnetos no período longo caçada, até mesmo na longa viagem.⁵⁰

No afã de retornar aos seus pares e cooperar com as comunidades, com sua vida, seus conhecimentos, suas expectativas, os jovens professores centram-se nos trabalhos pedagógicos e pesquisas educacionais como forma de criar condições que habilitem as futuras gerações a continuarem unindo tradição e modernidade.

3.2 Com o corpo presente e a alma alhures.

Ao abordar o movimento pioneiro que propôs a história de vida como método de abordagem, Pierre Dominicé rememora os autores que testemunharam a formação da base acadêmico-teórica com seus textos e transformaram-no em via de acesso ao conhecimento científico no sistema social buscando referências em Santo Agostinho, Rosseau, Daniel Bertaux, Philippe Lejeune, Mathias Finger, Dilthey e Habermas, (Dominicé, 2008).

Sob uma perspectiva crítica, Ferrarotti escreveu que *“A especificidade do método autobiográfico implica ultrapassar o quadro lógico-formal e o modelo mecanicista característico da epistemologia científica estabelecida”* (1983, p.56 apud Dominicé, 2008) para propor uma prática de pesquisa que nascesse das intuições teóricas e propusesse uma pedagogia nominada pela liberdade de dizer e fazer, em procedimentos baseados nas histórias vivenciados por seus próprios atores.

Pioneiros de uma corrente inovadora, Pierre Dominicé, Gaston Pineau, Guy de Villers, Marie-Christine Josso usaram a *“biografia educativa”* das suas práticas pedagógicas *para decifrar as ancoragens biográficas dos saberes resultantes,*

⁵⁰ Texto reflexivo do professor Osmar Carlos da Silva, referindo à elaboração do seu TCC, em fase de conclusão, visto ser um dos formandos do semestre 2010.1.

conjuntamente das experiências refletidas do percurso de vida e dos trajetos escolar e profissional, (DOMINICÉ, 2008, p. 30,31).

Dessa forma, as reflexões apresentadas pelas narrativas autobiográficas correspondem a uma maneira singular que o ser humano encontra de narrar os processos de emancipação que marcam seu percurso pessoal, a narrativa vai possibilitar aos mais jovens a ocasião de expressar suas buscas e perspectivas visando aos enraizamentos sociais, à expressão dos seus valores de referência, o que garantirão buscar a concretização dos ideais futuros.

Apontando sobre a importância da construção da autobiografia para o sujeito, o referido autor aporta suas lembranças na certeza de que:

Para a maioria de nós, construir sua biografia queria dizer, portando, tomar a liberdade de construir-se ou, mais exatamente, de reconstruir-se, deixando emergir em si mesmo o desejo de viver de forma diferente [...] A reivindicação de uma biografia cuja construção esteja nas mãos daqueles que a vivem (Idem, idem, p. 25,26).

Nessa pesquisa, que teve como foco as narrativas autobiográficas de jovens estudantes ye'kuana, objetivamos analisar, interpretar e compreender os processos de mobilidade e socialização a que se submetem buscando a formação profissional, como forma de resistência e apropriação do conhecimento do outro, que lhes possam garantir o desenvolvimento nas suas comunidades.

Nesse sentido e, com a finalidade de identificar as experiências constitutivas da identidade desses sujeitos, o *corpus* da pesquisa compreendeu seis narrativas autobiográficas, originais anexas, e encontra respaldo nas palavras de Ricoeur quando alerta sobre a necessidade de identificarmos as ações dos agentes como também os fins que motivam essas ações. Segundo o autor,

[...] As ações implicam fins, cuja antecipação não se confunde com algum resultado previsto ou predito, mas compromete aquele do qual a ação depende. As ações, ademais, remetem a motivos que explicam por que alguém faz ou fez algo, de um modo que distinguimos claramente daquele em que um evento físico conduz a um outro evento físico. As ações têm ainda agentes que fazem e podem fazer coisas que são tidas como sua obra [...] seu feito: em conseqüência, esses agentes podem ser tidos como responsáveis por certas conseqüências de suas ações. Na trama, a regressão infinita aberta pela questão 'por quê?' não é incompatível com a regressão finita aberta pela questão 'quem?'. Identificar um agente e reconhecer-lhe motivos são operações complementares [...] (RICOEUR, 1994, p. 88-89 in GABRIEL, 2008).

Gimeno Sacristán, em sua obra intitulada *A Educação Obrigatória: seu sentido educativo e social*, acredita que

[...] o potencial mais significativo que a educação desempenha hoje para todos é o da inclusão [...]. A educação socializa não só reproduzindo, quando transmite conhecimentos, valores e normas de conduta, mas também produzindo laços com o mundo na medida em que habilita para ser e considerar-se um membro deste (2001, p. 66 in GABRIEL, 2008, p. 102).

A formação ao longo da vida agrega um conjunto de experiências-referências que norteiam nossas ações. Desse modo, a escrita narrativa permite empreendemos a passagem de nossa “condição histórica” para a “consciência histórica” (RICOEUR, 1997) ao compreendermos e reconhecermos nossa responsabilidade implicada nessa “consciência reflexiva” (GABRIEL, 2008).

Os grupos a que pertencemos desde a mais tenra idade, como a família, a escola, a comunidade, dentre outros, estruturam-nos em como agir, ser, pensar e são referências em nossas vidas para as múltiplas situações com que nos deparamos nos contextos sociais que vivenciarmos. Quando estamos diante de um problema, acionamos um dos referentes que possuímos e tomamos decisões fundadas, naturalmente, em um dos referentes, num dos grupos de pertença a que estamos afiliados.

A socialização e educação moral dos homens Makiritare [Ye'kuana] enfatizam não apenas a cooperação, mas também a importância do auto-controle e temperamento uniforme. Portanto desde tenra idade, os homens são socializados para evitar qualquer tipo de comportamento que venha ameaçar a solidariedade do grupo e levar ao conflito (GUSS, 1982, p. 260 in ANDRADE, 2007, p.89).

Conhecer os espaços que constituem os indivíduos a partir da perspectiva identitária requer a busca da compreensão de sua constituição como pessoa “[...] todos estes grupos participam simultaneamente na dimensão psicológica dos seus membros e na dimensão estrutural de um sistema social” (FERRAROTTI, 1988, p. 32). Portanto, ensinamos compreender nossos sujeitos analisando suas referências narrativas aos grupos que constituíram sua identidade social e permitiram que, por suas lembranças, encontrassem *estratégias* para transpor os obstáculos e enfrentar os desafios do processo de socialização.

Um dia alguém apareceu casa do meu pai, ela é uma professora, nome dela Jandira Dominoni, para perguntar ao meu pai sobre mim, para eu entrar na escola. Ela conversou com meu pai sobre eu estudar na escola, o meu pai deixou eu estudar, a professora ficou muito feliz, porque ela queria me ensinar, precisava aumentar seus alunos, por isso que ela pediu para eu entrar na escola. Quando iniciei meu estudo foi no ano de 1991, eu tinha 8 anos de idade, entrei um pouco atrasado. Eu comecei a estudar na sala de aula, não sabia nada, nenhuma letra e nenhum número, não sabia ler vogal, não sabia escrever, tive dificuldade mesmo. Quando o professor começou a escrever no quadro negro para a gente, ele escreveu até o número cinco, e pediu para lermos juntos até aprender, depois cada um, até cinco.

Quando a aula acabava o professor dizia estudem em casa, fiquem treinando contar os números. Quando chegava em casa ficava treinando contar alguma coisa, podia ser meus dedos. Alguns dias depois aprendi a ler vogais, eu tinha dificuldade de ler, mas nós começamos a escrever as letras e números também, nos outros dias aprendi a escrever meu nome pela primeira vez, foi muito difícil, depois fui acostumando, melhorei mais. Eu iniciei a 1ª. série no ano de 1994, eu tinha 12 anos de idade, neste momento eu estava muito inteligente, estudava direitinho, gostava de ler meu caderno, quando chegava na escola estudava bastante antes de fazer a prova, tirava nota cem, ficava muito feliz por mim. Os professores me adoravam, eles me achavam muito inteligente, ficavam feliz comigo, porque eu sou inteligente, estudioso. Já concluí a 1ª. série, depois iniciei a 2ª. série, foi ano de 1995, eu tinha 13 anos de idade. Gostava de fazer as tarefas em casa todos os dias, eu não pedia fazer tarefa, gostava de estudar, tirava nota forte.

Quando concluí a 2ª série, eu entrei nas férias, fim de ano, aí aproveitei para viajar junto com minha família para outra comunidade, fazer visita a nossa família que estava morando em outra comunidade. Eu passei lá 6 meses junto com eles, foi legal gostei muito de viajar.

Quando voltei para minha comunidade, já tinham começado as aulas, eu cheguei atrasado, perdi minha matéria toda. Eu tinha que chegar antes de começarem as aulas, mas cheguei atrasado, tarde demais, estava preocupado sobre as matérias que perdi, precisei tirar notas altas em todas as matérias para recuperar. Quando comecei a 3ª. série, comecei muito pior minhas notas eram baixas, eu me preocupava muito, porque não estava estudando direito, não dava para me concentrar, estudo muito difícil para mim. Porque a professora dava aula diferente, a minha cabeça não entendia direito a aula dela, depois melhorei meus estudos, as minhas notas estavam cada dia melhor. Alguns dias depois, me acostumei a estudar, descobri como a professora ensina a gente, aí estudei normal, recuperei todas as notas. Já concluí a 3ª. série no ano 1996.

Comecei a estudar 4ª. série, eu tinha 15 anos de idade, eu já era um rapaz, tinha pensamento pro futuro, quando eu fosse para frente, tinha o meu sonho para eu estudar, quando terminar 4ª. série. Eu precisava terminar meus estudos na minha comunidade, porque eu queria continuar meus estudos fora da minha comunidade, quando concluisse a 4ª. série.

Eu concluí a 4ª. série no ano de 1997, quando terminou meu estudo na comunidade e eu precisava estudar em outro lugar, esse meu estudo era importante para mim. Conversei com minha mãe para vim estudar aqui na cidade, falei para ela eu quero ir estudar na cidade. Eu vou, não se preocupe comigo, eu vou ficar bem lá.⁵¹

Quando comecei a estudar tinha apenas 08 anos de idade, na Escola Estadual Indígena Apolinário Gimenes, naquele tempo só as aulas eram de 1ª. a 4ª. série.

Quando nós começamos a estudar éramos 07 alunos, primeiro comecei a aprender só alfabetização, aprendíamos também a nossa língua e como escrever as palavras e letras.

Ensinados por ela, a queridíssima professora Jandyra e o professor Henrique. Professora Jandyra é da Missão da Evangelização da Amazônia (MEVA) e até agora ela está lá, mas na outra comunidade nova Kudatainha.

⁵¹ Trecho da narrativa do aluno Manuel Albertino Gimenes.

No ano de 1994, quando a gente fazia a 4^a. série, nós fomos reprovados, todo mundo e no ano seguinte fizemos a mesma série, mas dessa vez passamos.

Quando terminamos o ano letivo os professores e lideranças fizeram a reunião juntos, eles perguntaram-nos se a gente desejava continuar o nosso estudo, se alguém quisesse tinha que vir para a cidade de Boa Vista.

Ai fui voluntário para vir na cidade e continuar os meus estudos e terminar o ensino médio.⁵²

Em narrativas já descritas anteriormente, percebemos a importância da família e da comunidade para a construção da identidade dos jovens ye'kuana, das personalidades fortes e comprometidas com o social. Na escola, com seus professores, os incentivos pedagógicos, o acompanhamento individualizado expresso por Manuel, ao relatar minuciosamente suas experiências de aprendizagem, suas dificuldades e as formas encontradas para superá-las, o afeto e agradecimento demonstrados por todos à professora Jandira que os acompanhou desde o início e tem dedicado-se à educação escolar de todos as crianças e jovens ye'kuana, compartilhando nessas últimas décadas do companheirismo profissional de seus antigos alunos.

Se o social se sobrepõe ao individual, podemos pensar em grupos-referência no sentido de que os momentos charneira⁵³ (Josso, 2004) de nossa existência se constituem nos grupos a que pertencemos. Dentre as pesquisas sobre “memória coletiva” encontra-se Weller, que desenvolveu entrevistas biográfico-narrativas, com *grupos*, envolvendo jovens pertencentes movimento musical *hip hop*, e enfatiza a relevância dessa prática cultural na construção de universos únicos desses sujeitos. Para a autora,

[...] os grupos de discussão representam um instrumento por meio do qual o pesquisador estabelece uma via de acesso que permite a reconstrução dos diferentes meios sociais e do *habitus* coletivo do grupo. Seu objetivo principal é a análise dos epifenômenos (subproduto ocasional de outro) relacionados ao meio social, ao contexto geracional, entre outros. A análise do discurso dos sujeitos, tanto do ponto de vista organizacional como dramático, é fundamental e auxiliará na identificação da importância coletiva de um determinado tema (WELLER, 2006, p. 247 in GABRIEL, 2008, p. 123).

⁵² Trecho da narrativa do aluno Arnaldo Raimundo Rodrigues.

⁵³ “Momentos ou acontecimentos charneira são aqueles que representam uma passagem entre duas etapas da vida, um ‘divisor de águas’, poderíamos dizer. Charneira é uma dobradiça, algo que, portanto, faz o papel de uma articulação. Esse termo é utilizado [...] para designar os acontecimentos que separam, dividem e articulam as etapas da vida” (JOSSO, 2004, p. 64).

Depreende-se que, o estudo da memória coletiva é de fundamental importância para se saber como o sujeito se constitui, revelando as evidências de grupos referências na vida pessoal ou profissional remetem aos “processos de aprendizagem formais, não-formais e informais” que constituem a identidade do sujeito.

O processo de aprendizagem informal, na infância dos jovens, deu-se em torno da vida comunitária, o que lhes permitiu vivenciar a forma como os adultos compartilham a vida, as dificuldades, os sonhos, as necessidades e, sobretudo, a reivindicação da primeira escola, onde elas iniciaram os processos de aprendizagem formal. Essas vivências foram de fundamental importância e que lhes possibilitou os “primeiros conceitos cognitivos, sociais e políticos”.

Para Bruner, os valores que possuímos estão presentes no nosso modo de pensar e de agir e são construídos ao longo de nossa trajetória de vida. Esses valores estão relacionados com a comunidade cultural a que pertencemos, portanto ao grupo-referência (BRUNER, 1997, p. 34 in GABRIEL, 2008, p.156).

As análises realizadas nas narrativas demonstram um firme comprometimento com comunidade, as expectativas futuras contemplam a formação profissional, o ingresso no serviço público através de concurso nas áreas de educação ou saúde, com a possibilidade de voltar para as comunidades e desenvolverem projetos que possam tornar melhores as condições desses serviços e que viabilizem o desenvolvimento econômico e sustentável em suas práticas comunitárias.

As narrativas autobiográficas dos jovens estudantes Ye'kuana, em sua totalidade apresentam como perspectiva para o futuro o retorno para seus *espaços* de origem, portanto, nos incumbe apresentar todos e suas respectivas narrativas, no tocante a essa temática, em sua integralidade:

Neste processo de aprendizado estamos procurando criar condições para fortalecer a nossa escola e ao mesmo tempo valorizar a nossa cultura. Por esta razão procuramos durante os nossos conhecimentos que poderão ser utilizados no processo de educação do nosso povo⁵⁴.

[...] Eu concordo com eles de que realmente o povo Ye'kuana ainda vem praticando, preservando, dominando, valorizando sua cultura, valorizando sua língua materna, suas tradições, suas crenças e seus costumes. Mas, assim mesmo, como membros da comunidade temos que nos

⁵⁴ Martim Albertino Gimenes

preocupar com o futuro dos filhos, netos e seus bisnetos. Por este motivo que eles concordaram com meu trabalho, para aproveitar o historiador Vicente Castro porque ninguém sabe o dia da manhã e se eles falecerem fica mais complicado buscar os conhecimentos da cultura do nosso povo. Porque hoje temos exemplos disso, os nossos parentes Makuxi, Wapichana e outros parentes no Brasil deixaram morrer, esqueceram quase tudo que era de mais importante na vida deles, suas culturas, e hoje ficam lutando para resgatar o que perderam. Por isso, o povo Ye'kuana não quer ficar nesta situação.⁵⁵

Eu desejo estudar terminar o meu curso que iniciei, e quero fazer os projetos e estudar muito sobre o meu povo. Depois que terminar fazer concurso público, para que eu possa trabalhar na minha comunidade, ajudar e ensinar os alunos, para que os alunos possam desenvolver os seus conhecimentos, aprendendo, desenhando o que vê ao seu redor.

Quanto ao futuro do povo, eu quero que o povo nunca se esqueça de sua cultura, costumes, tradição, história e a Língua ye'kuana.⁵⁶

Eu quero estudar para ajudar a minha família e também ajudar a minha comunidade, preciso estudar para defender a nossa comunidade e melhorar também a nossa vida, por isso que nós queremos estudar, todas as pessoas que estão na escola, é importante para nós estudarmos.

[...] eu quero voltar para minha comunidade e ajudar minha família, no meu futuro quero fazer projetos para melhorar a minha comunidade, é isso meu pensamento.⁵⁷

Na minha vida desejo esta como estou estudando, levando a vida pra frente, enfrentando dificuldade que vem pela frente, quem sabe voltar mora com a família.

Espero que consigo passar vestibular 2009, e assim que eu pretendo alcançar meu objetivo, pra ter futuro do meu povo, ajudar a comunidade.⁵⁸

Eu penso continuar meus estudos e me formar na Universidade e por isso eu me inscrevi no vestibular. Se eu não passar agora, eu pretendo continuar no ano que vem.

Eu espero muito ajudar a minha comunidade e ao meu povo e, é claro, a minha família.⁵⁹

Trabalhar e ajudar na comunidade profissionalmente é minha vontade.

Bom, espero enriquecer a minha vida profissional para que eu possa colaborar com o meu povo.⁶⁰

Ao rememorar as predições em wätunnä sobre o futuro, não poderíamos deixar de transcrever a profecia que, como capítulo final dessa grande narrativa de vida desse povo, que está presente, de forma silenciosa e mística, no cotidiano Ye'kuana.

O “destino final”: era apenas o prelúdio de um novo começo. Assim como das outras vezes, o fim deste ciclo daria lugar a um novo, em que os Ye'kuana retornariam e teriam a chance de dominar o conhecimento que hoje os aprisiona: a tecnologia e o saber dos brancos. A figura de *ladanaawi*, o homem branco, não seria mais associada ao ferro, que lhe permitiu dominar o mundo

⁵⁵ Osmar Carlos da Silva.

⁵⁶ Viviane Cajusuanaima Rocha.

⁵⁷ Manuel Albertino Gimenes.

⁵⁸ Júlio David M. Rodrigues.

⁵⁹ Arnaldo Raimundo Rodrigues.

⁶⁰ Robivaldo Magalhães Gimenes.

tecnologicamente. Esse conhecimento seria dado, no novo ciclo, aos Ye'kuana (ANDRADE, op. cit. p. 28).

E para finalizar este capítulo, tudo o que poderia ser dito ou feito é a alteração do verbo na última oração da citação “*Esse conhecimento foi dado...*”, ou seja, os Ye'kuana estão no novo ciclo da profecia e poderão, com os olhos fixos no futuro, empreenderem no presente os projetos calcados nas experiências passadas, mantendo *o corpo presente e a alma alhures*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Voz dos Jovens indígenas no Brasil.

Nós, jovens indígenas, estamos acompanhando o trabalho da comunidade com a visão de estarmos ajudando o desenvolvimento interno e externo das questões territoriais, e culturais do nosso povo.

Na visão dos jovens indígenas a nossa aldeia está passando por dificuldades como: Território não demarcado, sem apoio do órgão responsável das causas indígenas, Funai; os órgãos governamentais que não estão dando apoio às causas indígenas, e nem estão nós ajudando para que assim possamos ter melhores desenvolvimentos na cultura que não está sendo valorizada, nós jovens não estamos tendo prioridade nas decisões internas da nossa comunidade, dificultando assim o nosso aprendizado na luta da terra.

Para que posamos ter um maior conhecimento devemos estar presentes nas decisões comunitárias do nosso povo, juntos com as nossas raízes, para que juntos possamos lutar para resgatar a cultura do nosso povo. Nós jovens estamos disposto a nos integrar na comunidade, participando de eventos decisivos, dando a nossa opinião, e que seja acatada em benefícios de todos para assim podermos enriquecer o trabalho na nossa comunidade, através de pesquisas da história da nossa nação contada pelos nossos anciões que são os verdadeiros historiadores da nossa terra.⁶¹

Ao reconhecer que o resgate do passado nos permite a compreensão das atitudes no presente e nos impulsiona a vivenciar o futuro, num processo contínuo de reconstrução de si mesmos, Antonio Nóvoa ressalta que “[...] interessa é que o indivíduo construa a sua memória de vida e compreenda as vias que o seu patrimônio vivencial lhe pode abrir: ao fazê-lo no presente ele está a formar-se (emancipar-se) e a projectar-se no futuro” (NOVOA, 1988, p. 125).

Ao recapitular a composição histórica e as memórias sociais, encontraremos os valores éticos que compõe o ethos Ye’kuana, o pacifismo que tem pautado suas relações interétnicas com os *seus outros*, o trabalho comunitário, que se desenvolve a partir da idéia de que os corpos precisam ser humanizados, o desenvolvimento ascético, a contenção alimentar e linguística, todos os valores construídos socialmente através dos rituais, e a busca incessante de conhecimento para

⁶¹ Arileia, Davi, Iglesias, Yonana, Michele, jovens que pertencem à comunidade Pataxó Hãhãhãe, autores desta declaração, que informa à sociedade brasileira as dificuldades em resolver questões territoriais e culturais da comunidade. Revista Filosofia Capital ISSN 1982 6613 Vol. 2, Edição 5, Ano 2007.

transformá-lo em instrumento nas conquistas do próximo ciclo, devendo os seus resultados serem acessíveis a todos.

Desde o começo, desde o primeiro homem, os Ye'kuana sempre procuraram ser inteligentes e desenvolver a comunidade. Ser inteligente é desenvolver habilidades é saber fazer as coisas, construir sua casa, suas roças, sua canoa. Sempre fomos comerciantes, por isso somos bons de troca. Os antigos andaram muito, aprenderam muito, eles que começaram tudo. O valor do trabalho é importante pra nós, quem não tem canoa não vai pra frente! Antes um jovem não podia casar por causa disso, se ele não soubesse fazer tudo, trabalhar bem, não casava. Ninguém casava muito novinho, porque o pai da moça pegava no corpo do rapaz e dizia, não, esse aqui não está pronto, precisa ficar mais forte, precisa trabalhar.⁶²

O conhecimento para os jovens Ye'kuana, seja ele tradicional ou adquirido na relação com outros povos, é a base da ética relacional, pois é o que confere status, pois os velhos o tem porque são detentores dos conhecimentos tradicionais e os jovens por estarem buscando habilitar-se nas tecnologias e conhecimento dos outros. Mas ao empreenderem a mobilidade rumo à cidade para esse fim, tornam-se portadores dos sinais da morte cultural. As duas metades se completam para garantir a sobrevivência dos *verdadeiros Ye'kuana*, antes que Wanaadi ponha fim ao ciclo atual.

O mundo globalizado não se caracteriza apenas pela circulação/consumo de objetos e bens materiais, mas, sobretudo pela incessante conquista de bens imateriais, de conhecimento e também pela incessante migração dos que aspiram melhores condições e qualidade de vida. Este fenômeno desafia os modelos educacionais e os tempos pedagógicos, visto que a educação passou a ser uma estratégia dos Estados-nações para garantir a tecitura identitária dos seus povos. A idéia de homogeneização identitária no ocidente, o etnocentrismo e o cronocentrismo foram questionados e desconsiderados no processo de descolonização, seguida pela expansão das tecnologias comunicacionais.

Conforme Homi Bhabha, o trânsito humano neste processo marca um novo estatuto da alteridade, pois, o processo que caracterizou a luta contra a dominação colonial não mudou apenas a direção da história do ocidente, mas contestou sua

⁶² Relato do professor Ye'kuana Henrique Gimenes concedido a Andrade, 2007.

concepção historicista de tempo, como um todo progressivo e ordenado (BHABHA, 1998).

Considerar o outro no mesmo espaço que eu é um fato e deve ser mensurado, pois opera uma fratura na idéia do eu como referencial de identidade. As análises realizadas para a composição deste trabalho de pesquisa, contemplaram a crise identitária e seus desdobramentos nas noções de tempo, valores, memória e espaços. Consideradas em seu conjunto, nos permitem compreender que o mundo contemporâneo, em sua diversidade cultural e alteridade étnica, deve buscar estabelecer relações com as narrativas individuais de sujeitos em sua tecitura social, que visam à apreensão das relações identitárias em novas textualidades e intertextualidades culturais nas sociedades contemporâneas.

Num mundo marcado pelo fenômeno da imigração e hibridismo cultural, o fenômeno da mass media e das novas tecnologias terá efeitos escatológicos para as narrativas identitárias tradicionais. Questões como identidade, multiculturalismo, alteridade e heterogeneidade deverão figurar como temas constantes nos debates educacionais, sociais e políticos, como forma de viabilizar políticas públicas que contemplem sujeitos ativos nesses espaços de migração, atores que comporão as narrativas de um futuro onde não há mais tempos, nem tramas possíveis com homogeneidades.

O processo de secularização do saber e da laicização da sociedade, foi sendo inscrito nas tramas históricas das minorias que tiveram negado o seu direito e a possibilidade de constituir-se no mundo. É, nesse sentido, que os sujeitos que compuseram as tramas sociais no espaço-tempo do outro e cujas identidades se constroem e (re) constroem num constante processo de tradução, justamente a partir das narrativas que retratam este espaço-tempo do outro, aquele que o habita e é habitado, que se constrói e é construído por ele.

Nesse afã, problematizar a crise da modernidade social é colocar em questão a crise do espaço, do tempo, do indivíduo e da história. É apresentar narrativas de pertencimento a um espaço-tempo que não mais comportam em seus enredos a exclusão, mas que nos suscitam pensar, refletir na constituição de um universo simbólico (espaço-tempo-sujeito-história) específicos, em que os critérios da

identidade e da diferença sejam estabelecidos em função da criação de um processo contínuo de tradução individual e social.

Consideremos ainda rememorar as narrativas sociais em suas subjetividades, pelos atores-personagens que a constroem como forma de garantir uma percepção evolutiva do homem na história, implicando em evocar do passado o tempo pedagógico, os espaços aprendentes, que transformam as ações e enredos passados em lições para o presente. Memórias que nos legitimem a vivência futura, fundamentada nos valores éticos para sua funcionalidade, na composição de um devir contínuo de (re) construções não só do homem, mas, sobretudo dos homens da nação.

A educação escolar indígena significou o começo, ao metaforizar-se como espaço de conhecimentos advindos da sociedade nacional, que possibilitaram a ampliação das redes de relações entre os muitos que se colocam num contexto mais amplo de interações. Os indígenas brasileiros no acesso a esses conhecimentos tomaram posse da linguagem, dos significados e dos conteúdos da sociedade nacional, permitindo-lhes compreender e manipular os elementos históricos e proceder a relações e interações com os *outros*. O domínio destes elementos articula-se a processos mais complexos de afirmação e constituição de suas identidades em contextos de transferências, hibridização e tradução.

Nos espaços e interespaços de fronteira cultural, as cidades em que se fixam os indígenas urbanos, as escolas públicas urbanas que lhes acalenta os sonhos de inserção social e ascensão econômica, as tecnologias a que tem acesso, apontam para identidades afirmadas ou interdidas, distinções étnicas realçadas, relações de poder e resistências estruturadas, reinterpretações e ressignificações estabelecidas. É preciso ter sensibilidade histórica e cultural para reconhecer e respeitar o movimento interno das culturas que se entrecruzam nesses espaços.

É imprescindível também que se pretenda a compreensão das culturas, de suas dinâmicas internas e das relações de uma para com a outra. Isso, numa perspectiva crítica, para que as ações dos atores sociais envolvidos nas tramas históricas possam ser pedagógicas, libertadoras e não reprodutoras, esmagadoras de culturas.

Neste sentido, ao finalizar este trabalho estamos apenas propondo os ensaios dessas tramas, construídos em diálogos reflexivos que comporão as falas e atos, ou seja, os possíveis discursos a serem compostos para a (re) escrita dessa narrativa

multifacetada, onde todos e cada um dos povos e etnias que inserem-se no espaço-nação Brasil, possam rememorar seu passado, compreender seu presente e projetar seu futuro. São alguns passos de uma caminhada que exige autonomia, assunção e identidades étnicas dos povos indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Karenina Vieira. A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UNB, 2007. (mimeo).
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda & MARTINS, Maria Helena Pires. Filosofando: introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 1995.
- ARAÚJO, Ana Valéria et alii. *Povos indígenas e a lei dos "brancos": o direito à diferença*. Brasília: MEC; Laced/Museu Nacional, 2006. 203p.
- BARAÚNA, Rodrigo de Almeida. Rosas – Perfume e Marginalização – Semiótica das Minorias na Integração Marginal Indígena. TCC/DCS/UFRR, 2004.
- BARTH, Fredrick. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. In Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-fernat. Teorias da Etnicidade. Unesp. São Paulo. 1970.
- BRASIL. Constituição da Republica Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2006.
- BRAZ, Azenate Alves de Souza. Relações Interculturais: A Vivência do Índio Macuxi em Boa Vista (Anos 80 e 90). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UFRJ, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CHARLOT, Bernard. *Da relação com o saber: elementos para uma teoria*. Porto Alegre: Artemed, 2000.
- CORSINI, Leonora. Repensando a identidade no Contexto das Migrações. *Psicologia & Sociedade*. Versão impressa ISSN 0102-7182. Psicol. Soc. v.18 n.3 Porto Alegre set./dez. 2006. Acesso em 22/06/2009 www.scielo.gov.br.
- COSTA, Maria Leogete Joca da.
- CUNHA, Manuela Carneiro. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed.,1998. P. 176

DAYRELL, Juarez. Juventude, grupos de estilo e identidade. *Educação em Revista*, nº. 30, p. 25-39. Rio de Janeiro. Dez, 1999. Acesso em 26/08/08 <http://www.scielo.br/scielo.php>.

_____. O Jovem como sujeito social. *Rev. Bras. Educ.* n.24 Rio de Janeiro. Set./Dez. 2003. Acesso em: 26/08/09 <http://www.scielo.br/scielo.php>.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERRI, Patrícia. *Achados ou Perdidos?*. Goiânia: MLAL, 1990

FIORETTI, Elena. Trabalho de Conclusão de Curso Ye'kuana do Brasil freqüentando as escolas da Rede Pública de Ensino no Município de Boa vista, Roraima, 1994. 41 p.

_____. Propuesta de Recomendaciones Fundamentadas em la Educación Multi e Intercultural para la Formación de profesores de las Escuelas Estatales de Boa Vista, Roraima. Universidad de Matanzas Camilo Cienfuegos. Boa Vista/Roraima/Brasil, 2001.

FREIRE, Sérgio Augusto. *Conhecendo Análise do Discurso – Linguagem, Sociedade e Ideologia*. Manaus: Valer, 2006.

FUNDAÇÃO CISNEROS <http://www.orinoco.org/apg/lopeopleindiv.asp? lang = pg & people =ye'kuana>.

GABRIEL, Gilvete de Lima. Narrativa autobiográfica como prática de formação e de atualização de si: os grupo-referência e o grupo reflexivo na mediação da constituição identitária docente. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em educação do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da UFRN, Natal, 2008.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade pessoal*. Oeiras: Celta, 1994.

GIMENES, Martim Albertino. *Woowanoomatoojo ye'kuana wätunnäi jākä awa'deene ädeaja enö'täjödö ekammajäätödö - A História da Mandioca*. Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena – UFRR, 2009. Mimeo.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi - "As sociedades indígenas no Brasil através de uma exposição integrada" in (Org.) - *Índios no Brasil*, SMC-SP, São Paulo, 1992.

_____. *Índios no Brasil vol.1 - Cadernos da TV Escola. Índios: presente, passado e futuro*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação à Distancia, 1999.

KLIKSBERG, Bernardo. *Falácias e Mitos do Desenvolvimento Social*. São Paulo: Cortez, 2001.

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

ISA/FOIRN, Comunidades Indígenas do Alto e Médio Rio Negro. *Banco de dados da demarcação*. São Gabriel da Cachoeira, 1997.

JOAQUIM, Jupira Simões Sandoval. RAPOSA/SERRA DO SOL: DEMARCAÇÃO TERRITORIAL - Disputa Ideológica dos Atores nas Notícias da Imprensa Roraimense. Dissertação apresentada a Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003. mimeo.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 20 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2006.

LAURIOLA, Eliane Moreira. *Transformando os Deuses*. Vol. II. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2004.

MARKUS, Cledes. *Identidade Étnica e Educação Escolar Indígena*. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Regional de Blumenau – FURB, 2006.

MINAYO, M. C. de S. (Org.) *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

OLIVEIRA, A. G. *Índios e Brancos no Alto Rio Negro: um estudo da situação de contato dos Tariana*, 1981. Dissertação de Mestrado, Brasília: Universidade de Brasília.

OLIVEIRA, A. G. *O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Ed. MPEG/PR/MCT/CNPq, 1995.

PERALVA, Angelina, (1997). O jovem como modelo cultural. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, ANPEd, nº. 5/6.

PINTO, Louis, (2000). *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro: Editora da FGV. , (2002). Família, escola e mídia: um campo com novas configurações. *Educação e Pesquisa*, Revista da Faculdade de Educação da USP, v. 28.

REPETTO, Maxim. *Diagnóstico da Demanda e da oferta de Ensino Médio para os povos Indígenas*. Centro de Documentação Núcleo Insikiran/UFRR, 2006.

- SARGENTIM, Hermínio. Atividades de comunicação. 8^a série. São Paulo, IBEP, s/d.
- SETTON, Maria da Graça J., (2002). Família, escola e mídia: um campo com novas configurações. *Educação e Pesquisa*. Revista da Faculdade de Educação da USP, v. 28, no 1, jan.-jun. 2002, p. 107-116.
- SILVA, Aracy Lopes da. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Cap. 13. Mito, Razão, História e Sociedade: Inter-relações nos Universos Sócio-Culturais Indígenas. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995
- SILVA, Tomaz Tadeu. Identidades Terminais. As transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996.
- _____. Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação, 4ª edição, Petrópolis: 1995.
- SOUZA, Eliandro Pedro de. REPETTO, Maxim. Org. Diagnóstico da Situação dos Indígenas na Cidade de Boa Vista – Roraima. Editora UFRR, 2008.
- TRIVINOS, Augusto N. S. Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais – A Pesquisa Qualitativa em Educação. São Paulo: Atlas, 1987.
- VAZ, Florêncio. Limpeza Étnica e Racial no Brasil. 09.02.2006. Disponível em: <http://agenciacartamaior.uol.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?> Acesso em: 17.09.2009
- WEIGEL, V. A. C. M. *Escola de branco em maloca de índio*. Manaus: EDUA, 2000.
- _____. (Coord.) *Processos socioculturais na Amazônia: levantamento documental sobre os povos indígenas do noroeste amazônico*. Relatório de Pesquisa, 2006, mimeo.
- _____. EDUCAÇÃO, CULTURA E GLOBALIZAÇÃO: um debate sobre a Identidade Étnica e a Escola. *Contexto & Educação*. Editora UNIJUÍ, Ano 9, nº. 38, Abr/Jun. 1995.
- WRIGHT, R. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.