



## Entre índio e karawa: contato e conflito em Roraima

## *Between Indian and karawa: contact and conflict in Roraima*

**Jociane Gomes de Oliveira**

Discente da UERR, bolsista do CNPq.

**Devair Antônio Fiorotti**

Docente da UERR, PPGL-UFRR, CNPq, PET-MEC.

### **Resumo:**

Este trabalho analisa a relação entre índios e brancos (karawa) em Roraima, Brasil, a partir de declarações realizadas no Facebook e de narrativas registradas pelo Projeto Pantom Pia'. A partir disso, pensa a realidade identitária dos indígenas atuais em Roraima.

**Palavras-chave:** Índios. Identidade. Conflito. Roraima.

### **Abstract:**

This paper analyzes relationship between Indians and whites (karawa) in Roraima, Brazil, from comments and statements made in facebook and narratives recorded by Pantom Pia' project. Thus it work intend to reflect about reality of contemporaneous' indigenous identity.

**Keywords:** Indians. Identity. Conflict. Roraima.

## **Introdução**

Este trabalho resulta de pesquisas realizadas a partir do projeto Pantom Pia': Narrativa Oral Indígena.<sup>1</sup> Até então, o projeto tem como produções finais quatro livros contendo as entrevistas realizadas ao longo do período de vigência da pesquisa (no prelo). Cada entrevista realizada aborda uma série de informações sobre os povos indígenas roraimenses: história, língua, ritos, narrativas mítico-lendárias, etc.

<sup>1</sup> Criado e coordenado pelo professor Devair Antônio Fiorotti e financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Projeto iniciado em 2007, primeiro registrou 29 narradores indígenas de 17 comunidades da TI São Marcos. Depois, concluiu em 2014 as entrevistas de mais 10 narradores, de seis comunidades, na TI Raposa Serra do Sol. Os narradores estão assim distribuídos: 27 homens e 12 mulheres, sendo por etnia: 24 macuxi; seis taurepang; seis wapishana; um indeterminada. Entre esses merece menção uma etnia cuja tribo enquanto tal não mais existe: uma saporá-macuxi; e outro que menciona wapichana e sua relação com o nome karapiwa, sinônimo de wapishana ou mesmo da mistura de wapixana com macuxi. Na terceira fase, iniciada em 2015, o projeto está registrando e analisando cantos, rezas e supertições de indígenas dessas duas terras. Desde 2007 o projeto é financiado pelo CNPq. A metodologia de coleta e trato com as narrativas sustenta-se na História Oral (ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004).

A partir desse projeto, estão sendo realizados vários estudos acerca dos indígenas roraimenses das TIs mencionadas. É o caso do presente trabalho, fruto de outro projeto vinculado ao Pantan Pia', intitulado *Etnopoesia: a poesia em cantos tradicionais macuxi e wapichana*. Este, a princípio, se dedica ao estudo de cantos tradicionais indígenas e tem sido desenvolvido desde julho de 2014, com previsão de vigência até julho de 2016. Mesmo que no caso o foco seja o estudo literário dos cantos tradicionais, neste período temos desenvolvido estudos relacionados às questões identitárias indígenas em Roraima, particularmente nos casos dos indivíduos das TIs São Marcos e Raposa Serra do Sol.

Quanto ao estudo ora realizado, o ponto de partida foi a constatação de que é comum em Roraima ouvir que, por uma ou outra razão, “o índio perdeu sua identidade”. Esta concepção, apresentada por Bessa Freire como um de cinco recorrentes equívocos sobre os índios,<sup>2</sup> foi o foco de um estudo que realizamos anteriormente, intitulado “Ser ou não ser: identidade indígena em questão a partir do projeto Pantan Pia’”,<sup>3</sup> e que reforçou a importância de estudos que contribuam para que o índio seja compreendido a partir de perspectivas que considerem as mudanças socioculturais às quais está sujeito, tendo em vista o contexto em que este vive atualmente.

Quanto ao estado de Roraima, é relevante mencionar que se trata de um território em que podem ser verificadas manifestações linguístico-culturais de diversos grupos, entre os quais podem ser destacados os que provêm de várias outras regiões do Brasil, além de estrangeiros naturais da Venezuela, Guiana, Suriname e outros países, e indígenas de várias etnias, como: macuxi, wapichana, taurepang, yanomami, ingaricó, patamona. É nesse ambiente de multiplicidade linguística e cultural que se verifica um considerável estado de transculturação entre os povos que aí convivem, a exemplo da relação entre os índios e os “brancos”. Quando falamos em transculturação, fazemos referência ao processo mencionado por Fernando Ortiz, para indicar o que o próprio autor chama de *transmutações de culturas*.<sup>4</sup>

Considerando este contexto, este trabalho se propõe a discutir como o índio é visto em geral no senso comum, e o modo como se relacionam as tradições indígenas e as influências do não-índio, religiosa e tecnológica, enquanto elementos que fazem parte de um complexo processo de construção da identidade do roraimense. O objetivo, neste caso, é propor mais reflexões que respostas quanto a esse sujeito que se estabelece socialmente tendo como pano de fundo um contexto transcultural, em que está suscetível a influências de diversos outros grupos, tanto indígenas de outras etnias quanto provenientes de grupos não-indígenas.

---

<sup>2</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa. “Cinco ideias equivocadas sobre os índios”. Disponível em: <[http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco\\_ideias\\_equivocadas\\_sobre\\_indios\\_palestraCENESCH.pdf](http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf)>. Acesso em 12 dez. 2014.

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Jociane Gomes de; FIOROTTI, Devair Antônio. “Ser ou não ser: identidade indígena em questão a partir de indicações do projeto Pantan Pia’”. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, no 20, n. 60, set./dez.2014. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/60sup/1/187.pdf>>. Acesso em: 24 abril 2015

<sup>4</sup> ORTIZ, Fernando. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.

O *corpus* da pesquisa é constituído por postagens no Facebook e entrevistas realizadas com indivíduos da TI Raposa Serra do Sol ao longo do período de vigência do projeto Pantan Pia': Narrativa Oral Indígena. Tais entrevistas foram gravadas em áudio e vídeo e posteriormente transcritas e conferidas, além de passarem por um processo de copidesque. O método de pesquisa empregado é proveniente da História Oral.<sup>5</sup> Quanto à análise dos dados, esta será realizada principalmente a partir de aportes teóricos como Stuart Hall,<sup>6</sup> que apresenta a ideia de identidade fragmentada, e Fernando Ortiz,<sup>7</sup> que cunhou o termo transculturação.

Antes de partir para o estudo propriamente dito, é necessário ressaltar que, embora em muitos momentos nos referimos aos indígenas como um grupo, temos consciência de que entre as várias etnias indígenas roraimenses há muitas diferenças, e que estas diferenças devem ser consideradas. Entretanto, neste estudo, estamos tratando de aspectos gerais da relação entre índios e não-índios. Ademais, neste trabalho, a etnia a qual pertencem a maior parte dos entrevistados é a macuxi, ainda que, conforme será exposto ao longo da apresentação dos entrevistados, haja casos em que um indivíduo é filho de pessoas de etnias diferentes.

De maneira geral, a relação entre “brancos” e índios se mostra conflituosa na história brasileira, a começar porque os estilos de vida e as crenças sempre diferiram entre ambos os grupos. Essas diferenças são perceptíveis em documentos como a carta de Pero Vaz de Caminha, enviada ao rei de Portugal, D. Manuel, para relatar a “descoberta” de novas terras. Nesse texto, os índios são apresentados como povo sem crença. Nas palavras do autor, “parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências”.<sup>8</sup> Assim, a *nova terra* se mostrava um campo propício não apenas à expansão territorial portuguesa, mas como um meio para agregar fiéis à Igreja, atendendo então aos grandes interesses ibéricos na época: o mercantilismo e a religiosidade.<sup>9</sup>

Por outro lado, os índios, de acordo com Darcy Ribeiro, acreditaram que os visitantes teriam vindo da parte de Maíra, o deus sol, e que “provavelmente seriam pessoas generosas [...]. Mesmo porque, no seu mundo mais belo era dar que receber. Ali, ninguém jamais espoliara ninguém [...]”.<sup>10</sup> Entretanto, com o passar dos anos, os índios percebem o que de fato está ocorrendo, principalmente à medida que os portugueses iniciam um processo de exploração de mão-de-obra indígena e a catequização. E nesse processo destaca-se o que Ribeiro denomina “destruição das bases da vida social indígena”.<sup>11</sup>

Essa comparação entre a forma como colonizador e colonizado perceberam um ao outro nos primeiros contatos reflete a diferença de perspectivas de um em relação ao outro. Os portugueses, à

---

<sup>5</sup> ALBERTI, 2004.

<sup>6</sup> HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

<sup>7</sup> ORTIZ, 1983.

<sup>8</sup> CAMINHA, Pero Vaz. “Carta a El Rei D. Manuel”. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2015.

<sup>9</sup> BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 33 ed. São Paulo: Cultrix, 1994. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>10</sup> RIBEIRO, 1995, p. 42.

<sup>11</sup> RIBEIRO, 1995, p. 43.

época, entenderam os índios como povos que seriam facilmente manipuláveis. Eram como meios para que os colonizadores alcançassem seu objetivo maior: expansão territorial e religiosa. Os índios, ao seu turno, encararam a chegada do *branco*, do outro, como a manifestação do divino, sendo que o interesse português era exatamente o oposto, culminando na imposição cultural, principalmente da religião do *branco* ao índio.

Tais fatos, ocorridos nos primeiros séculos de colonização do território atualmente correspondente ao Brasil, podem ser relacionados ao que ocorreu em Roraima, território de desenvolvimento e ocupação relativamente recentes,<sup>12</sup> se comparado a estados situados em regiões como Nordeste, Sul, Sudeste e Centro-Oeste, por exemplo. Aqui também os índios foram catequizados, tiveram de abrir mão de suas crenças e, em muitos casos, da própria língua, como relata S. Terêncio em entrevista a Fiorotti, falando de sua experiência no internato na região do Surumu, em Roraima:

Macuxi, e também as rezas, tradições, pajé, tudo era [proibido], já tinha até um livrinho assim, que é de igreja, que é onde proibia, que era tudo proibido, que não fazia parte de Deus, coisa assim. Que o pessoal já dizia rebaixada, rebaixada a língua. Mas depois, depois foram pensando ou alguém chegou, já pra valorizar, e aonde começaram. Eles mesmos depois botaram, começaram a pedir a desculpa. Então acabaram com aquela escrita. Tiraram aquela parte que falava contra.

Esse relato se refere a fatos ocorridos por volta de 1960, de acordo com o próprio entrevistado. Não há como negar que aos poucos essa realidade tem mudado, mas ainda é uma mudança lenta. S. Terêncio mesmo afirma, a seguir:

Aí a coisa mudou, mas depois já começaram conscientizar pra já estudar, fazer, levar em frente as tradições, parixara, o areruiá.<sup>13</sup> Aí os últimos, já quando eu tava por aí em 62, já tinha uns missionários em 70, 80, ano de 80, depois que eu já tava fora, não tava estudando não. Aí o pessoal já chegou, missionário já dava valor. E aí já levava a gente, a gente ensaiava, a gente já usava até na igreja. Como o canto de entrada em macuxi, parixara, um areruiá. Aí a coisa foi melhorando mais.

Mesmo que aos poucos a maneira de enxergar e tratar o indígena atual passe por alterações, o fato é que ainda é muito comum perceber uma postura discriminatória em relação aos índios, em parte por causa do desconhecimento em relação a estes povos. Acredita-se, por exemplo, que em Roraima, “o índio é um empecilho ao desenvolvimento do estado”, já que são notáveis os conflitos entre índios e não-índios por causa da demarcação de terras. A própria Raposa Serra do Sol foi o centro de um intenso conflito em Roraima, e teve como resultado desintração de inúmeros arroseiros que aí residiam.

Esse acontecimento alimentou uma espécie de tensão na relação entre índios e *karaiwa* (não-índios), refletida em declarações de cunho discriminatório que podem ser encontradas, por exemplo, em redes sociais. É o caso do que ocorreu quando uma criança indígena foi atropelada em um trecho da BR 174 em abril deste ano de 2015, dentro da TI São Marcos, em Roraima. Não sendo o primeiro

<sup>12</sup> SANTILLI, Paulo. *História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII- FAPESP, 1994.

<sup>13</sup> Por essa palavra são reconhecidos esses cantos, também por aleluia, halelluya. A palavra entrou para os indígenas via missionários da Guiana Inglesa, principalmente, e mesmo com o contato com os guianenses da fronteira.

caso de atropelamento e não conseguindo serem atendidas suas reivindicações junto aos órgãos responsáveis pela rodovia federal, algumas comunidades indígenas quebraram trechos de asfalto como forma de protesto e reivindicação para que o Departamento Nacional de Infraestrutura e Trânsito (DNIT) colocasse quebra-molas na estrada, já que tal órgão argumentava não poder fazê-lo. Na ocasião, um influente político roraimense, Paulo César Quartieiro, classificou, através de uma publicação no Facebook, o ato dos indígenas como crime contra o patrimônio público, descontextualizando a reivindicação.

A repercussão da declaração foi praticamente instantânea, já que em poucas horas centenas de pessoas comentaram-na, em geral depreciando os índios como um todo. Foram mais de 500 curtidas, 400 compartilhamentos e quase 100 páginas de comentários, depois de ter sido feita a cópia do material, a grande maioria depreciativos. Sem querer nos prender em quem estaria certo ou errado, ao mencionar o ocorrido, a intenção é frisar o modo como os índios são vistos por considerável parcela da população roraimense, a julgar pelos comentários feitos na referida publicação. Exemplo disso é a frase a seguir, retirada dessa mesma publicação: “estes são um bando de vagabundos, índios vivem dentro da floresta e não estes que tem [sic] carro importado, e se veste [sic] melhor do que eu, tem que baixar a porrada e dar uns tirros de sal na bunda deles”.

Para muitos dos que tecem estas críticas, o fato de o índio roraimense atualmente usufruir de certos elementos ou objetos de uso atribuído ao “branco” constituiria um fator determinante para a suposta “perda de identidade” do indígena. Entretanto, estudos demonstram que as questões identitárias são, por si próprias, muito complexas, e no caso dos indígenas, não podem ser definidas com base exclusivamente no uso ou não de determinado objeto.<sup>14</sup> Além disso, esse tipo de comentário reflete uma tendência mencionada por autores como Laraia, por exemplo: “O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural”.<sup>15</sup>

É nesse contexto que Teresa Machado Maher, por exemplo, defende que “a construção da identidade indígena, o ‘ser índio’, remete, isto sim, a uma construção permanentemente (re)feita a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo do tempo, entre o índio e os outros sujeitos sociais e étnicos[...]”<sup>16</sup> Ser índio, nesse caso e no contexto roraimense, é algo que depende da experiência de alteridade, nesse caso, o branco. Relacionando-se com esse *outro*, que representa o diferente, é que o índio estabelece-se como sujeito pertencente a uma comunidade específica e diferenciada.

O que é importante destacar é que, nesse percurso de construção identitária, o sujeito está suscetível a várias influências, não apenas do grupo no qual se insere, mas também do *outro*. É como

---

<sup>14</sup> OLIVEIRA e FIOROTTI, 2014. FIOROTTI, Devair Antônio. “Diversidade cultural e identidade indígena na Terra Indígena São Marcos: contribuições para pensar a realidade indígena atual.” In: SOUSA, Carla M. (et al). *Estudos de linguagem e cultura regional*. Boa Vista: EDUFRR, 2013. MAHER Teresa Machado. "Sendo índio em português..." In: SIGNORINI, Inês (org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2006.

<sup>15</sup> LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 72.

<sup>16</sup> MAHER, 2006, p. 116.

foi dito quanto à convivência entre *karaiwa* e índios. Daí o porquê da importância de pensar na identidade como um processo, constantemente sendo modificado, e não como algo estático. Com base nisso, seria no mínimo imprudente falar em “perda de identidade”, como constatamos que ocorre em relação aos grupos indígenas.

Até porque, como é comum em qualquer comunidade, os índios estão sujeitos a fatores que condicionam a construção de uma identidade que não se prende necessariamente ao uso ou não de um ou outro objeto. Alteram-se as necessidades, os objetivos, as relações sociais e, em muitos casos, transforma-se a própria organização social desses grupos, e isso parte dos indivíduos e reflete neles, cuja identidade depende de diversos fatores, num processo dialético e contínuo. Jobim, por exemplo, afirma que há nesse processo “condicionantes históricos” que interferem na construção identitária, mesmo que o sujeito não tenha consciência de que isso ocorra.<sup>17</sup>

Em Roraima, quando se fala de identidade indígena, não há como não pensar na relação entre índios e *karaiwa*. Até porque, conforme já afirmamos em trechos anteriores, ambos se influenciam muito, tanto que, dado o contexto roraimense, não há como estabelecer limites claros entre os dois grupos. Assim, se de um lado muitas comunidades indígenas são influenciadas através da língua e outros elementos culturais não-indígenas, os *karaiwa* também se influenciam, a partir de elementos como a língua, comidas típicas, etc.

E é justamente quanto a essas influências que este trabalho agora se dedica, especialmente as que partem do não-índio para o indígena. O primeiro exemplo a ser considerado é a referente à língua indígena. Como já adiantamos anteriormente com a fala de S. Terêncio, durante muito tempo a língua indígena, especialmente a macuxi, foi depreciada, chegando a ser proibida e chamada de *gíria*.<sup>18</sup> Refletindo isso, atualmente, é cada vez mais difícil encontrar falantes dessa língua. Além disso, todas as entrevistas do projeto *Panton Pia'* foram feitas em língua portuguesa, somente cantos, rezas e algumas passagens são em língua materna indígena.

Outra importante influência do *karaiwa* em relação ao índio é religiosa, já que, de 10 entrevistados no volume dedicado à TI Raposa Serra do Sol produzido pelo *Panton Pia'*, seis se declararam pertencentes à Igreja Católica, dois afirmaram fazer parte de alguma igreja evangélica, e quanto aos outros dois não há registro de qual seria a religião. Isso mostra que a influência do *branco* na “religião” dos índios da localidade é intensa, e na maioria das vezes interfere na abordagem que os indígenas têm de elementos de sua própria cultura.<sup>19</sup>

Um destes elementos é a tradição de tomar pajuaru, caxiri forte, bebidas fermentadas, em geral, de mandioca. De acordo com Dionísio Silva,

**DS:** Depois que o evangelho chegou então foi mudado tudo. Tivemos que deixar as bebidas. Vamos dizer como pajuaru, porque ela é uma bebida alcoólica. E até porque na bíblia tá

<sup>17</sup> JOBIM, José Luiz. *Literatura e cultura: do nacional ao transnacional*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

<sup>18</sup> FIOROTTI, Devair Antônio. "Narrativa oral em questão: cultura em contato e imaterialidade a partir da TI São Marcos - RR". In: LEÃO, Allison. *Amazônia: Literatura e cultura*. Manaus: UEA, 2012.

<sup>19</sup> FIOROTTI, 2012.

escrito: "Não vos embriagueis com vinho, mas enchei-vos do espírito." Então a gente chegou à conclusão de que não é pra nós. Nós tomamos ainda caxiri, que ela não é bebida alcóolica.

E a interferência religiosa não para por aí. S. Dionísio, em determinado momento, afirmou já ter sido rezador na comunidade. Então, quando o entrevistador Fiorotti sugeriu gravar algumas destas rezas (tradição ancestral conhecida como *taren*, entre os macuxi), ele se recusou e declarou já tê-las abandonado, conforme se verifica no trecho a seguir:

**DF:** Não vai rezar nenhuma pra gente hoje não?

**DS:** Não, não, não.

**DF:** Só pra gravar?

**DS:** Não.

**DF:** Pode ser em língua nativa.

**DS:** Não, de jeito nenhum, porque isso não é mais pra mim.

**DF:** Só pra registrar?

**DS:** Não.

**DF:** Tem que lembrar que essas rezas não eram suas.

**DS:** Eu sei que não eram.

**DF:** Pois é, por isso mesmo! [Risos]

**DS:** Isso não me pertence mais.

**DF:** Então, mas não pode só falar pra gente registrar como que era? Isso é importante pro projeto. Se não puder também, não tem problema.

**DS:** [Risos] Mas dizer não pode. Aliás, as palavras que a gente dizia aí já não, nem me lembro mais. Mas eu sei que eu rezava, era pra dor de cabeça era muito bom nisso, pra susto de criança, né, então eu fazia isso aí.

Esses e outros fatores colaboram para que aos poucos o indígena roraimense, especialmente de etnias como a Macuxi, faça parte de um processo de *transmutações culturais*, como Ortiz denomina.<sup>20</sup> E isso se verifica nas mencionadas situações em que, pela convivência com outros grupos étnicos, influencia e é influenciado em diversos aspectos. Com isso, o índio se afasta cada vez mais da figura que ainda está no imaginário de boa parte da sociedade: um sujeito parado no tempo, imune às influências dos demais grupos que o circundam, nu, cheio de plumárias e arredo.

Isso abre margens para o tipo de situação que mencionamos anteriormente, em que a identidade do índio é questionada pelo uso de certos objetos, como eletroeletrônicos, eletrodomésticos, automóveis etc., ou por sua colocação geográfica. Um exemplo é outro comentário extraído do Facebook, na referida ocasião da reivindicação dos índios por quebra-molas nas estradas: "Então... Eles deveriam está [sic] no habitat deles, no meio da mata, da floresta. Saiam das cidades, e deixem de querer viver como não índios. O problema é que querem os direitos e garantias de índios, mas não querem as obrigações e responsabilidades [...]".

Naturalmente, essa é uma visão distorcida da realidade, tendo em vista que em geral os índios hoje têm tanto acesso à informação e a elementos de uso atribuído ao *karaiwa* quanto o branco. Essa

---

<sup>20</sup> ORTIZ, 1983.

forma distorcida de pensar coaduna com o que defende a antropóloga Lilian Brandt, no divulgado "As 10 mentiras mais contadas sobre os indígenas", no site da AXA (Articulação Xingu Araguaia).<sup>21</sup> São mentiras ou mesmo mitos, no sentido ruim da palavra, que contribuem para ver o indígena não a partir de sua realidade, mas de formas estereotipadas, oriundas da realidade dos *karaiwa*, a partir de sua constituição cultural e somente, na maioria das vezes.

Ademais, percebe-se, nesse tipo de situação, a ideia de que para ser índio seria necessário atender a características atribuídas aos índios na época de mínimo contato destes com os brancos. E dada a relação de conflitos entre ambos os grupos, até hoje este tipo de concepção tem espaço, principalmente entre os que acreditam na suposta superioridade do branco. É claro que esse conflito não é algo que parte de todos os brancos para todos os índios, mas de maneira geral é o que pode ser notado.

Embora o tipo de comentário apresentado possa causar certa estranheza, principalmente em dias como os atuais, em que as informações estão cada vez mais disponíveis a um número cada vez maior de pessoas, é possível considerar que isto faz parte dos reflexos da relação histórica de tensão entre índios e não-índios. Essa tensão busca pontos de separação entre os grupos, como se para ser *branco*, eu precisasse não ser índio. Até porque, de acordo com Cuche,

a identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista).<sup>22</sup>

Aos poucos, a maneira de compreender o índio considerando diversas situações de interinfluências culturais, sobretudo com o não-índio, tem sido entendida como parte de um processo de construção identitária em que o indivíduo é suscetível a muitos elementos que podem interferir nesta construção. Além disso, é importante considerar que o momento atual é de *fragmentação* de identidades, segundo a perspectiva de autores como Hall, para quem a identidade é definida historicamente, tendo em vista que “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”.<sup>23</sup>

Ao mesmo tempo, é válido recordar o que Jobim afirma acerca da identidade: que se trata de algo suscetível a condicionantes históricos.<sup>24</sup> No caso dos indígenas roraimenses, esses condicionantes não nos permitem pensar, por exemplo, na existência do *verdadeiro indígena*, como se existisse um grupo que fosse efetivamente superior ou mais índio que outros. Na verdade, em se tratando de sociedade, mudanças são naturais, e é natural também que estas colaborem para a construção da identidade dos indivíduos.

Quanto aos conflitos entre índios e brancos, é possível pensar neste como algo que faz parte da construção identitária não apenas dos indígenas, mas também dos não-índios. Então, do mesmo

<sup>21</sup> BRANDT, Lilian. "As 10 mentiras mais contadas sobre os indígenas." AXA, 2014. Disponível em: <<http://www.axa.org.br/reportagem/as-10-mentiras-mais-contadas-sobre-os-indigenas/>>. Acesso 02 set. 2015.

<sup>22</sup> CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999. p. 177.

<sup>23</sup> HALL, 2011, p. 13.

<sup>24</sup> JOBIM, 2013.

modo como não é possível falar em *verdadeiro indígena*, não há como conceber a imagem do índio como um sujeito ingênuo, manipulável e cujas tradições sofrem interferências do não índio sem, em contrapartida, influenciar também o branco.

## Referências

- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 33 ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BRANDT, Lilian. “As 10 mentiras mais contadas sobre os indígenas.” AXA, 2014. Disponível em: <<http://www.axa.org.br/reportagem/as-10-mentiras-mais-contadas-sobre-os-indigenas/>>. Acesso 02 set. 2015.
- CAMINHA, Pero Vaz. “Carta a El Rei D. Manuel”. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>>. Acesso em: 03 set. 2015.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.
- FIOROTTI, Devair Antônio. “Diversidade cultural e identidade indígena na Terra Indígena São Marcos: contribuições para pensar a realidade indígena atual.” In: SOUSA, Carla M. (et al). *Estudos de linguagem e cultura regional*. Boa Vista: EDUFRR, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Narrativa oral em questão: cultura em contato e imaterialidade a partir da TI São Marcos – RR”. In: LEÃO, Allison. *Amazônia: Literatura e cultura*. Manaus: UEA, 2012.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. “Cinco ideias equivocadas sobre os índios”. Disponível em: <[http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco\\_ideias\\_equivocadas\\_sobre\\_indios\\_palestraCENESCH.pdf](http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf)>. Acesso em 12 dez. 2014.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- JOBIM, José Luiz. *Literatura e cultura: do nacional ao transnacional*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAHER Teresa Machado. “Sendo índio em português...” In: SIGNORINI, Inês (org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2006.

OLIVEIRA, Jociane Gomes de; FIOROTTI, Devair Antônio. “Ser ou não ser: identidade indígena em questão a partir de indicações do projeto Pantan Pia”. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, no 20, n. 60, set./dez.2014. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/60sup1/187.pdf>>. Acesso em: 24 abril 2015.

ORTIZ, Fernando. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.

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