

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

OLENDINA DE CARVALHO CAVALCANTE

A POLÍTICA DA MEMÓRIA SAPARÁ

Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação da Profa. Dra. Nadia Farage.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 15/03/2010.

**Campinas
Março/2010**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

C314p Cavalcante, Olendina de Carvalho
A política da memória Sapará / Olendina de Carvalho
Cavalcante. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

Orientador: Nadia Farage.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Colonização. 2. Índios Sapará. 3. Índios da América do Sul - Brasil. 4. Índios da América do Sul – Uraricoera, Rio – História. 6. Roraima – História. I. Nadia Farage. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: The politics of Sapará memory

Palavras chaves em inglês (keywords): Colonization
Sapara Indians
Indians of South America – Brazil
Indians of South America –
Uraricoera, Rio – History
Roraima – History

Área de Concentração: História Indígena e do Indigenismo

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora: Nadia Farage, John Monteiro, Luzia Margareth
Rago, Paulo Santilli, Geraldo Andrello

Data da defesa: 15-03-2010

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

OLENDINA DE CARVALHO CAVALCANTE

A POLÍTICA DA MEMÓRIA SAPARÁ

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social sob orientação da Profa. Dra. Nádia Farage.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 15/03/2010.

Comissão Julgadora:

Titulares:



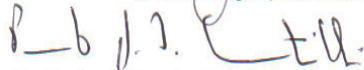
Profa. Dra. Nádia Farage – (DA-IFCH) - (Presidente)



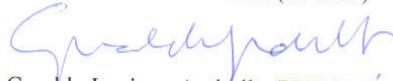
Prof. Dr. John Manuel Monteiro (DA-IFCH-UNICAMP)



Profa. Dra. Luzia Margareth Rago (DH-IFCH-UNICAMP)



Prof. Dr. Paulo José Brando Santilli (UNESP)



Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCAR)

Suplentes

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (DA-IFCH)

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés (USP)

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (DA-IFCH)

Campinas
março/2010

Resumo

Com base na memória oral essa tese aborda a recomposição de um etnônimo singular, os Saporá, e seu significado político atual. Presente na documentação histórica relativa ao século XVIII, esse etnônimo, como tantos outros, começou a, paulatinamente, cair em desuso durante o século XIX e chegou ao século XX referenciado a uma parentela vivendo entre os Makuxi e Taurepang, no médio Uraricoera, cuja evocação guarda o sentido político do passado como diacrítico na luta presente por direitos territoriais. Como pano de fundo de tal recomposição, a tese analisa o impacto da colonização sobre a população indígena no rio Uraricoera, os movimentos populacionais e retrações territoriais. Nessa região as terras indígenas foram demarcadas em áreas descontínuas, entre fazendas, assentamentos agrícolas e núcleos urbanos, caracterizando-se como área endêmica, com grande potencial para conflitos pela terra.

Abstract

This dissertation addresses the meaning of oral memory in the recomposition of a singular ethnonymon, the Saporá. It appears in the historical sources during the XVIII century, and begins to disappear in the XIX century. In the XX century the ethnonymon referred to only one family, living among the Mukuxi and Tauren pang Indians, in the middle portion of Uraricoera River. Such memory embraces the political meaning of past as diacritic in the struggle for territorial rights in the current days. In addition the dissertation also deals with the impact of colonization, showing the population movement and territorial retraction on the indigenous people of Uraricoera. In this region, the indigenous lands are demarcated in small tracks, scattered among farms, agriculture settlements, and urban centers, characterizing as endemic areas for land conflicts.

Agradecimentos

Instituições e pessoas me apoiaram na realização desse trabalho. Sou grata a Capes pela bolsa, a professora Nadia Farage pela confiança, aos professores John Monteiro e Paulo Santilli, quanto às observações feitas no exame de qualificação; aos professores do PPGAS/Unicamp, Vanessa Lea, Mauro Almeida, Suely Kofes, Omar Ribeiro e Ronaldo Almeida.

Em Campinas pude ainda contar com o apoio e a amizade de Felipe Vander Velden, Nashieli Loera e Bertrand Borgo, Marisa Araújo e Emerson Luna, Eliana e Domingos Creado, Rivia Bandeira e Teresinha Araújo.

Em Boa Vista, foram valiosos os apoios de Carlos Cirino, colega e amigo, de Marilda e Erivelton Abensur; de Gonçalo Teixeira e José Raimundo, da FUNAI; Paulo Daniel Moraes, do extinto Convênio CIR/Funasa, e Erundino Ribeiro.

Sou especialmente grata aos moradores das aldeias Aningal e Boqueirão que me acolheram e possibilitaram a realização da pesquisa. Com todos aprendi muito. Em Aningal, sou particularmente grata a Osmundo Ribeiro, chefe da aldeia, à família Saporá: Arcenio e suas filhas Iraci e Eliana, seu filho Augusto; suas netas Cleide, Ivete, Ivaneide e Luzinete; a Arliene e Orestes, Antonio, Carmelia e Felipe, João e Neide.

Em Boqueirão, agradeço aos líderes Cosme dos Santos e Gerônimo Silva. À família de Ana Andrade e José da Silva que gentilmente me acolheram em sua casa, às suas filhas e genros: Teófila e Taurepan, Sandra e José Tomaz. Agradeço ainda a Adelino Andrade, Mariinha Andrade, Emilia e Patrício, Marciana e Matilde Andrade.

Ao meu companheiro Markos pelo carinho e apoio de sempre.

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1	
Os Etnônimos Coloniais	15
Capítulo 2	
O Tempo/espço da Civilização.....	35
As aldeias: Aningal e Boqueirão.....	35
Dos conflitos entre o antigo e o novo.....	57
Educação escolar.....	62
As festas.....	74
Caderno de Imagem.....	85
Capítulo 3	
O Tempo do Princípio	97
Narrador: esboço biográfico.....	102
O tempo do princípio.....	104
O tempo do capitão Bessa.....	124
O tempo das demarcações.....	142
Capítulo 4	
A Memória Saporá	169
Os índios bravos do Uraricoera.....	169
Os bravos Saporá.....	187
Considerações finais	207
Bibliografia	211

Mapa 1: Terras Indígenas no rio Uraricoera



Fonte: ISA, on line.

Introdução

a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam (M. Sahlins, 1997).

“Não creio que exista um rio semelhante na América do Sul.” Com essas palavras, o geógrafo americano Hamilton Rice concluiu o relato de uma viagem ao rio Uraricoera, realizada entre os anos de 1924-25. Após descrever o rio, com suas inúmeras ilhas, cachoeiras e corredeiras, seus habitantes, suas ricas fauna e flora, a frase conclusiva evocava mais as dificuldades da expedição do que a diversidade documentada. Tais dificuldades e, sob elas a promessa de fertilidade descrita pelo geógrafo, já haviam encantado e desencantado outros tantos viajantes, entre funcionários coloniais, naturalistas, missionários e colonos civis que exploraram o rio, desde a segunda metade do século XVIII, quando os portugueses se estabeleceram no vale do rio Branco, atual estado de Roraima.

Percorrendo uma região de transição entre a floresta tropical, ao sul e ao oeste, e os campos, nas porções nordeste e norte de Roraima, o rio Uraricoera tem origem na serra Parima e se forma da junção de dois rios Parima e Aracasa. Segue no sentido nordeste até encontrar o rio Tacutú dando origem ao rio Branco, afluente mais setentrional e mais importante do rio Negro. No seu curso mais baixo, o Uraricoera recebe águas do rio Amajari, principal afluente de sua margem esquerda. No seu curso médio, o rio se dilata e encerra um arquipélago; em direção leste, bifurca-se em dois braços ou furos:

um ao norte, chamado Santa Rosa, outro ao sul, furo Maracá, que contorna a ilha de Maracá (Rice, 1978)¹.

Por suas características fisiográficas, o rio Uraricoera guardou o duplo aspecto de porta de entrada à colonização e barreira geográfica que dificultou, senão impediu seu avanço, ao menos em seu alto curso; assim, da perspectiva da população indígena, constituiu a área mais atingida pela colonização, em sua demografia e diversidade étnica, ao mesmo tempo em que lhe forneceu zonas de refúgio.

Desde o final do século XIX, colonos civis vindos de outras regiões do país, especialmente do Nordeste, se fixaram no vale do Uraricoera, inicialmente atraídos pela atividade de extração da borracha e depois, pela pecuária (Farage e Santilli, 1992; Santilli, 1994). Ao longo do século XX, a pecuária consolidou-se como a atividade econômica por excelência de Roraima, tendo por epicentro o rio Uraricoera; na região encontram-se, ainda hoje, as fazendas de gado mais produtivas do Estado e, embora tal produção não seja significativa no âmbito nacional, possibilitou, historicamente, a constituição de uma elite local. A partir dos anos 80 daquele século, novas áreas de assentamentos agrícolas, por incentivo governamental, foram criadas na região, fixando, desta vez, colonos descapitalizados.

A colonização, em seu período inicial, em fins do século XVIII, deslocou a população indígena para aldeamentos. O estabelecimento da pecuária, nas

¹ Esta enorme ilha fluvial foi transformada em unidade de conservação de proteção integral em 1981 (Decreto Federal nº.86.061, de 02 de junho de 1981). A Estação Ecológica Ilha de Maracá (ESEC Maracá) é formada pela ilha de Maracá, pelas ilhas e ilhotas situadas no rio Uraricoera e pelos Furos de Santa Rosa e Maracá, com uma área de 101.312 ha. Seus limites geográficos são as bifurcações do rio Uraricoera formadas pelo furo Santa Rosa, ao norte, e o furo Maracá, ao sul. Esses limites incluem o leito do rio, da margem esquerda do furo Santa Rosa até a margem direita do furo Maracá, além de todas as ilhas, ilhotas, afloramentos rochosos, praias fluviais, bancos de areia e paranás situados nos cursos dos referidos furos (IBAMA, 1994).

últimas décadas do século XIX, repousou sobre o trabalho servil dos índios e, de modo mais grave, na espoliação de suas terras. Tal provocou, em contrapartida, movimentos de fuga e retração populacionais, cuja menção esparsa nos registros dos fins do século XIX e início do XX dificilmente permitiriam aferi-los em termos quantitativos (Farage e Santilli, 1992); sua dimensão trágica encontra-se, porém, na memória oral, que é o foco do presente trabalho.

O vale do Uraricoera concentra, ainda, grande parte da população indígena no estado de Roraima, atualmente. O seu alto curso, região de floresta, é habitado pelos Yekuana; no seu curso médio e baixo, é significativa a presença dos Makuxi, Wapishana e Taurepang, vivendo em aldeias mono ou multiétnicas. A multietnicidade, nesta área, deve-se, em larga medida, ao fato de representar, hoje, faixa de confluência e transição entre o território Wapishana, que se estende para o leste; o território Makuxi, que se estende para as serras ao norte e o território Taurepang, cuja porção majoritária se encontra ao oeste, na savana venezuelana. Em perspectiva histórica, no entanto, a composição multiétnica da região indicia a retração demográfica e territorial imposta pela ocupação fundiária, fragmento de vastos territórios e muito maior diversidade étnica, fartamente atestados pelos registros escritos desde o período colonial.

A biodiversidade do médio rio Uraricoera tem sido, nos dias que correm, fator de atração para a população indígena de outras regiões de Roraima ou, talvez, seja mais correto falar em um movimento de reinstalação, que ocorre sob o argumento forte de que, o Uraricoera, ainda é abundante em caça e pesca e a terra é mais favorável ao cultivo – nesta representação, como

veremos, a estação ecológica desempenha papel relevante e problemático –, o que resulta em aldeias de alta densidade demográfica, em territórios diminutos, reduzidos a ilhas, entre fazendas, assentamentos agrícolas e pequenos núcleos urbanos. Os territórios indígenas no vale do rio Uraricoera foram retalhados em 16 Terras Indígenas, hoje com 28 aldeias, oficialmente reconhecidas como de ocupação histórica dos índios Makuxi, Taurepang e Wapishana, processo iniciado no quadro da política indigenista da ditadura militar, que adentrou, sem alteração, no governo civil e foi concluído recentemente, caracterizando áreas de invasão endêmica e, portanto, grande potencial de conflito fundiário.

Com base na memória oral, esse trabalho aborda a recomposição de um etnônimo singular, os Saporá, e seu significado político nos dias que correm. Presente na documentação histórica relativa ao século XVIII, esse etnônimo, como tantos outros, começou a, paulatinamente, cair em desuso durante o século XIX e chegou ao século XX referenciado a uma parentela vivendo entre os Makuxi e Taurepang, no médio Uraricoera, cuja evocação guarda o sentido político do passado como diacrítico na luta presente por direitos territoriais. Como pano de fundo de tal recomposição, analisaremos o impacto da colonização sobre a população indígena no rio Uraricoera, os movimentos populacionais e retrações territoriais.

Dos Saporá

Em fins de julho de 2003, em visita à aldeia Aningal, no médio rio Uraricoera, fui apresentada a um homem idoso, chamado Arcenio Jerônimo Saporá, que a mim foi apresentado como a “raiz” dos Saporá de Aningal, em

referência à sua reivindicação de vínculo e continuidade com os antigos Saporá no rio Uraricoera. Arcenio não perdeu tempo e logo começou a falar sobre os Saporá e outros povos da região. Boa parte da sua parentela estava reunida e me foi solicitado que fizesse o registro fotográfico dos “Saporá de Aningal”.

Retornei à aldeia, dias depois, para um curto período de trabalho de campo. Todos os dias, Arcenio vinha até a casa onde eu estava hospedada para me contar suas “histórias”. A cada dia ele elegia um tema, como “o princípio da convivência entre os índios”, “a história do princípio”, a “formatura de Makunaima”: narrativas que falam do tempo primordial, quando Makunaima, o demiurgo, recriou o mundo destruído por um dilúvio, quando somente índios viviam em Roraima; da chegada dos brancos, dos vários povos que ali viviam e dos antigos lugares de moradia dos Saporá, lugares-memória que hoje são ocupados por fazendas.

Como bem nota A. Appadurai (1991), para o estudo das “tradições expressivas” no sul da Ásia, a narrativa não é tanto descrição, quanto produção de realidades. Ao tempo em que Arcenio me contava suas histórias, a aldeia Aningal discutia a possibilidade de entrar com um pedido de ampliação da Terra Indígena junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e esse contexto político é fundamental para interpretar as narrativas de Arcenio sobre os antigos Saporá e sua recepção por sua audiência mais jovem. Com efeito, àquela altura, o chefe da aldeia, então um homem de cerca de 40 anos de idade, informou-me que já havia solicitado à FUNAI que mandasse um antropólogo à aldeia para realizar um estudo sobre os Saporá.

Segundo contavam filha e netas de Arcenio, ele teria adotado Saporá como patronímico (nome de família) em fins dos anos setenta do século

passado, quando teve oportunidade de obter seu registro de nascimento e o de suas filhas e filhos. O procedimento, embora bastante comum entre famílias indígenas em Roraima, como em outras regiões no Brasil, é relevante, nesse caso, por se prender, intencionalmente, à reivindicação de identidade étnica.

Entretanto, pude verificar, no decorrer da pesquisa, que tal reivindicação não era partilhada por toda a parentela de Arcenio; mais do que isso, era mesmo contestada por afins ou indivíduos não relacionados genealogicamente a Arcenio: diziam-me estas pessoas, discretamente, para também ouvir outros idosos da aldeia, além de argumentarem que Arcenio não era de lá, teria vindo do “outro lado”, da aldeia Mangueira.

Duas linhas de força aqui se interceptam e deverão ser ponderadas neste trabalho: a autoridade do narrador e a legitimidade de sua narrativa. Em outros casos etnohistóricos, como o dos Saramaka, celebrizados por R. Price (2002 [1983]), ou o sul da Índia, objeto de A. Appadurai (1981), a autoridade do narrador e aquela da narrativa coincidem; no caso que abordamos, abre-se uma pequena, mas significativa fissura entre narrador e narrado: se, de um lado, a autoridade de Arcenio como narrador não é posta em questão, de outro, sua narrativa, que possibilita a reivindicação de identidade étnica é campo de uma disputa, que remete à política atual de parentelas, que convivem no mesmo espaço aldeão multiétnico, como veremos nesse trabalho.

Ainda em 2003, pessoas da parentela de Arcenio, em Aningal, informaram-me da presença de Sapará em outras aldeias vizinhas, como Mangueira, Pium, Três Corações e Araçá, todas no vale do Uraricoera. Na aldeia Pium, em 2003, conheci Maria Sapará, casada com um homem Wapishana, que me disse ser filha de Carlos Sapará, que era primo de Arcenio;

ela não fez nenhuma observação quanto a se considerar Sapará, mas apenas ao fato de ela e seus filhos e filhas usarem o patronímico Sapará. Na aldeia Três Corações, havia uma mulher também chamada Maria Sapará, que faleceu em maio de 2006; há anos, dona Maria vivia em uma cadeira de rodas, vítima de um derrame. Em abril de 2006, conheci sua filha Terci, na aldeia Ponta da Serra, quando participava de uma reunião de lideranças indígenas; naquela ocasião, o chefe de Aningal me apresentou Terci como sendo Sapará, o que ela imediatamente corrigiu: “minha mãe é Sapará”. Terci mostrou-se, de fato, bastante reticente em falar sobre o tema. Tal reticência não era fortuita: Terci me informou que seu pai, um homem Makuxi, falava que os Sapará eram “índios bravos”, mas concordou com minha ida até a sua aldeia para tentar falar com sua mãe, todavia isso não foi possível, pois dona Maria faleceu no dia em que cheguei à aldeia.

Na Vila Brasil, pequeno núcleo urbano próximo à aldeia Aningal, tomei contato com dona Ana, que foi casada com um primo de Arcenio. Também muito reticente, ela se restringiu a dizer que “essa história é invenção” de uma mulher de Aningal, que seu marido jamais mencionara os Sapará.

Na aldeia Araçá, a mulher que me indicaram como Sapará, Angélica, uma mulher bem idosa, é prima de Arcenio pelo lado materno (que ele alega ser Makuxi); esta mulher, já bem idosa, foi criada por um fazendeiro da região, chamado Ciro Dantas, e sequer sabia dizer algo sobre os Sapará. Nesta aldeia, vive um dos netos de Arcenio, Dilson Sapará, que trabalha como professor.

Na aldeia Mangueira, encontrei maior resistência por parte dos moradores para falar sobre o assunto, embora ali viva a parentela descendente de um homem chamado João Patrício Sapará, que se dizia Sapará. Dado o

vínculo de Arcenio e sua família conjugal com esta aldeia – a maioria de seus filhos nasceu e viveu lá por muitos anos –, pretendia realizar a pesquisa lá, mas os moradores não foram receptivos a minha presença na aldeia.

Estabeleci-me, então, na aldeia Boqueirão localizada cerca de 20 km de Mangueira. Entre abril de 2006 e março de 2007², empreendi pesquisa de campo nas aldeias Aningal e Boqueirão, além de algumas visitas ocasionais a outras aldeias na região. Alegavam os moradores de Boqueirão que seus vizinhos de Mangueira não apreciavam evocar os Saporá, porque a esposa do atual chefe, Adolfo, filho de João Patrício, é Makuxi e como tais seus filhos e netos se identificam. Argumento análogo encontrei em Dorestino, outro filho de João Patrício, atualmente morador da aldeia Arapuá, também no médio Uraricoera, que me informou que seus parentes da aldeia Mangueira não queriam mais ser Saporá e que havia dado a uma filha adotiva o nome Saporá, “para não esquecer”.

Na aldeia Boqueirão vive Teresa, filha de João Patrício, que a mim foi indicada como Saporá, embora ela mesma não tenha assim se auto-identificado. Na aldeia Boqueirão, registrei relatos sobre os Saporá, que os descreve como “índios bravos”, “canibais” e “kanaimés”. Os consangüíneos de Arcenio também os desenhavam como bravos, porém, de uma perspectiva positiva: os bravos Saporá haveriam enfrentado os brancos e não se deixado dominar facilmente.

Em contrapartida, nas aldeias Aningal e Boqueirão os moradores, via de regra, denominam-se “índios civilizados” ou caboclos. Por índios civilizados eles fazem referência ao seu modo de vida atual, com aldeias grandes e

² Em março de 2006, realizei pesquisa em arquivo no Museu do Índio, na cidade do Rio de Janeiro. Em fevereiro e março de 2008, retornei a campo para mais um curto período de pesquisa.

“desenvolvidas”, isto é, com serviços de saúde, educação, transporte, telefonia e projetos de auto-sustentação como do gado, animais de pequeno porte, de peixes, entre outros. Tal modo de vida difere radicalmente dos antigos que não viviam em aldeias estáveis (“viviam mudando”), não falavam a língua portuguesa, não consumiam sal, seu sustento dependia exclusivamente da roça, caça e pesca; seus deslocamentos eram realizados a pé, andavam nus ou usavam apenas o rabo³, praticavam a poligamia, não conheciam dinheiro e tinham medo do branco.

Com efeito, a expressão índio civilizado, que deriva do vocabulário da colonização, referindo-se a índios trabalhadores e desterritorializados (Farage & Santilli, 1992; Farage, 1997), parece ter sido re-significada como marcador temporal, estabelecendo o presente como o tempo, por excelência, da experiência social, tema forte na literatura guianense e, de modo geral, nas terras baixas sul-americanas (Carneiro da Cunha, 1978; Overing, 1990; Albert, 1988; Gow, 1991; Santos-Granero, 1991; Farage, 1997; 2002).

As narrativas de Arcenio foram, assim, o fio condutor que segui para coletar versões de outros narradores de sua geração e de pessoas adultas, permitindo delinear uma memória indígena sobre os Saporá e a ocupação do vale do rio Uraricoera, que, em que pesem variações ou diferentes interpretações, convergem em periodizar duas fases históricas, claramente presas às relações interétnicas: o “tempo do capitão Bessa”, o maior fazendeiro do Uraricoera, durante a primeira metade do século XX, tempo de violência e espoliação territorial; e o “tempo das demarcações”, em que se destacam os índios como sujeitos de direitos territoriais e agentes de sua própria história.

³ Rabo era uma faixa de tecido azul ou vermelho usado pelos homens para cobrir a região genital.

Sob tal periodização, encontra-se a distinção entre antigos e contemporâneos, os “índios civilizados” que, por sua vez, se traduz na tensão entre o tradicional e o novo.

As discussões em torno do passado remetem ao problema da memória social. Preocupação antiga, a memória já instigava os pensadores sociais desde a antiga Grécia. Todavia, foi somente a partir do final do século XIX e início do século XX que surgiu uma perspectiva sobre a memória que a torna relevante (Le Goff, 2003 [1977]; Olick e Robbins, 1998). Essa relevância vincula-se ao advento das ciências sociais, quando o homem, com seus limites, valores e histórias, se tornou objeto de investigação.

Devemos ao sociólogo francês Maurice Halbwachs a moderna noção de memória social, com a publicação dos seus trabalhos durante a década de 1920. Para Halbwachs os indivíduos adquirem suas memórias em sociedade, isto é, compartilhando experiências com outros indivíduos, especialmente nos grupos sociais que se inserem tais como a família, escola, igreja, clube, classe social; é ainda na interação com esses grupos que eles lembram, reconhecem e localizam suas memórias – fenômeno social que chamou de “quadros sociais da memória”. Outro ponto na definição de memória social em Halbwachs é a sua distinção em relação à história. A história seria o passado lembrado, com o qual o indivíduo não tem mais uma relação orgânica, isto é, o passado que não tem mais relevância nas vidas dos indivíduos. A memória coletiva, por outro lado, seria o passado ativo que forma as identidades individuais e coletivas (Halbwachs, 1990). Essa distinção, porém, não teve impacto nas ciências sociais, sendo posteriormente refutada principalmente por historiadores, já que

a problemática enfrentada tanto pela história quanto pela memória é a mesma: o tempo (Olick e Robbins, 1998).

Embora criticada como conservadora, já que se propunha a responder ao problema da coesão social – preocupação tão cara à sua época –, o mérito de Halbwachs, com a discussão sobre a memória coletiva, foi elaborar um conceito que possibilitasse a reconstrução do passado através do estudo da memória como um fato social, desvencilhando o conceito da psicologia e da filosofia onde estava alocado. As proposições de Halbwachs vinculavam-se à Escola de Sociologia Francesa, cujo principal representante e seu mestre, Émile Durkheim, já havia proposto que os fenômenos sociais só poderiam ser estudados por eles mesmos, abrindo assim, a possibilidade para a emergência das ciências sociais (Bossi, 1989).

Ainda durante a primeira metade do século XX, os estudos sobre a memória social se redefiniram ao eleger como objeto de estudo as populações pobres e marginalizadas de um modo geral, exemplificados nos trabalhos pioneiros da Escola de Chicago sobre a vida de pessoas comuns, como os trabalhadores das recém instaladas fábricas na cidade de Chicago, Estados Unidos (Davis, 2003). Essas pesquisas, atualmente, passam por uma revitalização nas ciências sociais, como demonstram as inúmeras pesquisas em histórias de vida ou trajetórias pessoais. O sociólogo francês M. Pollack deu importantes contribuições para os estudos sobre a memória social, ao propor o estudo das culturas minoritárias, que chamou de “memórias subterrâneas” em oposição a uma “memória oficial”, ou nacional. Para essas populações, a memória pode tornar-se um importante mecanismo de subversão da ordem ao acentuar o caráter destruidor e uniformizador da memória nacional, como

aconteceu nos países do leste europeu, quando as minorias questionaram a reescrita da história; ou pelo silêncio dos sobreviventes da segunda grande guerra, ao serem libertos. Nesse caso, o silêncio tinha um objetivo preventivo, de proteger os seus contemporâneos da culpa sobre as negociações acerca das deportações que realizaram com os nazistas. Partindo dessas idéias, Pollack ainda elaborou uma metodologia para o estudo da memória (Pollack, 1998; 2001).

No contexto das terras baixas sul-americanas, não há uma discussão explícita sobre a memória; contudo, a discussão em torno do mito e da história, que teve grande impulso nos anos 80 do século passado, trouxe, como um de seus resultados, um debate fecundo sobre as formas indígenas de memória e reconstrução do passado. A coletânea organizada por J.Hill, em 1988, é, sem dúvida, um balanço referencial do debate naqueles anos, que se volta a estabelecer as diferenças e as inter-relações entre mito e história em termos indígenas, identificando as categorias nativas que evocam o passado, nas sociedades amazônicas e andinas.

No caminho aberta por essa coletânea, há o interessante trabalho de J. Rappaport (1991) sobre a memória Paéz, das terras altas da Colômbia. Na comunidade Tierradentro, os Paéz reconstruíram o passado apoiando-se na memória dos chefes que viveram durante o século XVIII, os caciques, que estabeleceram os *resguardos*, as terras tituladas. Essas memórias, que Rapaport chama de “consciência histórica”, têm uma ligação moral com o passado que é operacionalizado na disputa presente por interesses políticos e guardam, ainda, como características marcantes, a justaposição do tempo, omitindo explicações causais e reformulando a narração de eventos de forma

linear ou localizando-os fora do tempo cronológico. Todavia, isso não significa que os nativos não tenham noção de causação. Muito dessas histórias, continua a autora, são codificadas em espaço físico e a geografia faz mais do que impregnar importantes referências históricas: ela também organiza a maneira em que esses fatos são conceituados, lembrados e organizados em um quadro temporal (Rappaport, 1990).

A coletânea organizada por B. Albert e A. Ramos (2002) é outro exemplo dos desdobramentos do debate entre mito e história, partindo das concepções indígenas do contato com os brancos. A coletânea se propõe “a refletir sobre a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata. Assim, trata-se de reconciliar análises dos sistemas cosmológicos com a sócio-história das situações de contato, de rearticular o mítico e o histórico na expressão oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições” (Ramos & Albert, 2002:10).

Essas, e outras coletâneas, apontam para novos caminhos ou direções na abordagem de problemas colocados pelas populações indígenas nas terras baixas sul-americanas. Como sugerem C. Fausto e M. Heckenberger (2006), não mais estudamos o parentesco, a economia, a política ou a religião, mas processos de subjetivação, corporificação, empoderamento, agência e identidade. Inspiradas nas pesquisas de P. Gow (1991) na região do baixo Urubamba, Peru, as pesquisas sobre o contato deixaram de ser apenas “um inventário de perdas” (Farage, 1997), e passaram a positivá-lo, considerando, como sugere M. Sahlins (1997), que as transformações fazem parte do plano de continuidade. Ao focar a memória Saporá, no médio Uraricoera, região de

intenso contato entre índios e brancos, esse trabalho se alinha a essa tendência.

As narrativas orais, principal foco dessa tese, tiveram como fio condutor as narrativas do senhor Arcenio Saporá, gravadas em 2003. Nesse caso, ele mesmo elegia os temas e os desenvolvia, não havendo necessidade de intervenção de minha parte, exceto em raras situações; no caso dos demais narradores, em muitos casos, tive que provocá-los com perguntas iniciais ou ao longo das suas falas. Com a intenção de tornar a leitura dessas narrativas mais leves, optei por suprir as minhas intervenções, sem nenhum prejuízo às mesmas. Porém, mantive as reticências, para indicar uma idéia ou pensamento inconcluso.

Por fim, a tese encontra-se organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo faz uma breve incursão ao período colonial com a intenção de mapear o percurso do etnônimo Saporá. O segundo capítulo apresenta o tempo atual, dos índios civilizados, focando no cotidiano das aldeias, nas atividades produtivas, na escola e nas festas. A idéia central do capítulo é mostrar que a vida dos índios civilizados está voltada para os seus projetos individuais e coletivos. O terceiro capítulo aborda a reconstrução do passado, enfocando as histórias do princípio, tempo da produção de toda diversidade em Roraima, bem como os dois períodos intermediários entre o passado e o presente: o tempo do capitão Bessa e o tempo das demarcações. O quarto, e último capítulo, considera a memória Saporá e as conseqüências que dela resultam: para um grupo de pessoas ela não faz o menor sentido, já que se trata de um tempo que não vale a pena lembrar; para outros, trata-se de um tempo bom para pensar e justificar a reivindicação da diferença.

Capítulo I: Os Etnônimos Coloniais

Durante a segunda metade do século XVIII, o Rio Branco⁴ foi visitado por vários funcionários coloniais que documentaram a região e seus habitantes. Em 1777, um desses funcionários, o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, esteve na região e posteriormente elaborou um documento sistematizando suas observações; nesse documento ele dedica algumas páginas à descrição dos “usos e costumes” dos índios, buscando identificar as diferenças e semelhanças entre os mesmos. Sobre as diferenças assim escreve:

... Primeiramente os distinctivos d'estas nações são os seguintes: os índios da nação Paraviana trazem um risco preto da testa até a bocca, e outro que sahe dos cantos da bocca até a face. Os Índios da nação Uapixana e Macuxi furam o beijo inferior, e no orifício introduzem, como ornato, um osso do animal *capivara*: e os dentes d'este mesmo animal lhe servem de pendentes das orelhas. Os Saparás, Uaiumurás e Pauxanas, ornam o peito com riscos, que com direcção obliqua vão terminar ás costas. Trazem também as orelhas furadas, e nos buracos pedaços de flechas: as mulheres lhe introduzem o caroço da fructa *tucumã*. Aquelles riscos são feitos com espinhos agudos, e lhes espremem o sumo de uma certa folha, que deixa o sinal preto e perpetuo (sic)⁵.

Ribeiro de Sampaio prossegue afirmando que “as demais nações não tem distintivo algum”, passando a descrever algumas características comuns entre os índios como a falta do uso de vestidos (roupas), a falta de crença, as práticas de casamento e circuncisão, os ritos funerários, a autoridade política e

⁴ Uso termo Rio Branco em referência à região e rio Branco em referência ao rio.

⁵ Ribeiro de Sampaio, 1820: 253.

o mito de origem. Sobre este último, observou que os índios diziam que escaparam do dilúvio universal; e finalmente das línguas, “que são de fácil pronúncia por causa das muitas vogais longas”. Em apenas três páginas, Ribeiro de Sampaio levanta questões relevantes sobre a cosmologia, a organização social e as línguas dos povos da região; os sons longos das vogais seriam posteriormente identificados com as línguas de filiação Carib; o dilúvio a que os índios se referiam é constitutivo das narrativas míticas sobre a criação (Ribeiro de Sampaio, 1820:253). A prática de identificar os diacríticos indígenas, no caso da Amazônia, inscrevia-se no Diretório dos Índios, conjunto de leis que regulamentava o estabelecimento dos aldeamentos indígenas, proibindo o agrupamento de povos diferentes no mesmo aldeamento (Farage, 1991).

Em outras regiões do país, especialmente ao longo da costa, os colonizadores buscaram acentuar as semelhanças, na tentativa de homogeneizar as populações indígenas, e, assim, diluir as diferenças entre eles, como aconteceu com os Tupinambá da costa, dos Tapuia do sertão nordestino – os “índios de língua travada” (Fausto, 1992), dos Coroados, nome genérico dado aos índios de diferentes povos que usavam coroas de plumas, que serviram aos propósitos militares dos portugueses, durante o século XIX (Carneiro da Cunha, 1992). Se tal prática foi amplamente utilizada em outras regiões, no Rio Branco, durante a segunda metade do século XVIII, onde as fronteiras ainda estavam por definir, identificar diacríticos e nomear os índios era tarefa urgente.

Este capítulo aborda a construção da diversidade entre os índios do Rio Branco, a partir da constituição dos etnônimos, com atenção ao percurso do

etnônimo Saporá, alvo da memória registrada no vale do rio Uraricoera, objeto de estudo desse trabalho.

Sabemos hoje que ao longo dos primeiros séculos de colonização, os povos indígenas foram devassados por epidemias, guerras, escravidão e missionamento, levando ao declínio de muitas e obrigando outras a se moldarem em novas unidades culturais. O caso do “conglomerado piro/conibo/cambeba”, da região do Ucayali é talvez o mais conhecido exemplo da transformação de culturas de distintas famílias lingüísticas em outra completamente diferente. Muitas sociedades consideradas isoladas, “são descendentes de refratários, foragidos de missões ou do serviço de colonos que se ‘retribalizaram’ ou aderiram a grupos independentes como os Mura...”. Outras, ainda, sofreram o “fracionamento étnico, que acompanha uma homogeneização cultural”, representada pela perda da diversidade cultural e a “acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica...” (Carneiro da Cunha, 1992: 11-12). A re-acomodação em novas unidades sociais foi um fenômeno freqüente em várias regiões das terras baixas sul-americanas dificultando, muitas vezes, seguir o percurso dos etnônimos.

No caso do Rio Branco, como já notaram N. Farage e P. Santilli (1992), o período colonial aponta uma diversidade muito maior do que a existente atualmente. Os povos os Makuxi, Taurepang, Ingarico, Patamona, Waimiri-Atroari, Waiwai, Wapishana e os Yanomami, que atualmente habitam o território do atual Estado de Roraima são remanescentes dessa diversidade étnica documentada durante o período colonial.

Retomo o contexto da colonização no Vale do Rio Branco para melhor situar o processo de registro da diversidade. Durante o século XVIII, o Rio

Branco e seus habitantes foram alvos de duas frentes colonizadoras: uma liderada pelos portugueses e outra pelos holandeses.

Estabelecidos no vale amazônico desde o século XVI, os portugueses atingiram o Rio Branco ainda durante a primeira metade do século XVIII, através da coleta das drogas dos sertões e das expedições de captura de escravos indígenas. Apesar de sua relativa importância como fornecedor de produtos naturais, muito valorizados na Europa – madeiras e resinas, baunilha, salsaparrilha, urucum e, principalmente, o cacau que abundava nas margens do baixo rio Branco –, os argumentos principais para a ocupação do Rio Branco repousaram em outro aspecto: na sua condição de “fronteira indefinida” das vizinhas possessões dos holandeses e espanhóis, condição que exigia uma política oficial por parte do Estado colonial para defender possíveis expansões desses vizinhos (Farage, 1991).

Ainda durante o século XVIII, a política colonial concentrava-se na preservação territorial, com a construção de fortes em pontos estratégicos no vale amazônico. O vale do Rio Branco, entretanto, não constituía prioridade da administração colonial, preocupada que estava em preservar as fronteiras em outras regiões da Amazônia. No Rio Branco, a proteção era realizada através das viagens em canoas pelos rios, por pequenas armadas. Tal quadro mudaria com o anúncio das incursões holandesas à região, estimuladas pelo incremento do tráfico de escravos indígenas (Farage, 1991; 1994).

Os holandeses, que já vinham atuando no Caribe e na costa guianense desde o século XVII, através da Companhia das Índias Ocidentais, estabeleceram vários postos comerciais em pontos estratégicos, da costa ao interior da Guiana; destes postos faziam a proteção das áreas de fronteiras e o

controle do comércio de escravos. Do posto Arinda, na fronteira com os territórios pretendidos pelos portugueses, localizado na foz do rio Rupununi, os holandeses chegavam ao Rio Branco. O comércio de escravos era exercido por duas redes: uma oficial, comandada pelos postos, e outra privada comandada por colonos das baixas camadas da população, soldados ou funcionários que haviam cumprido seu tempo de serviço, mas não haviam retornado aos seus países de origem. As áreas atingidas pelo tráfico foram as bacias do rio Orinoco, de domínio espanhol, e do rio Branco (Farage, 1991).

Ao contrário das demais potências europeias que disputavam a região, a expansão holandesa não se deu pela força, mas pelo comércio. Valendo-se das bem estabelecidas redes de trocas indígenas, os holandeses transformaram os indígenas em aliados, ameaçando as fronteiras coloniais, “metamorfosados em contas, espelhos e facas em mãos dos índios” e colonos, contrariando, assim, a restrição ao comércio colonial imposto pelos portugueses. Seus principais parceiros nas trocas comerciais eram os Caribe ou Caripuna, tidos como aguerrido povo indígena que intermediavam as trocas com os demais grupos localizados no interior das Guianas. Durante o século XVIII, foi intenso o tráfico de escravos indígenas realizado pelos holandeses, com o apoio de aliados indígenas. A participação ativa dos índios nesse tráfico, como bem mostrou N. Farage (1991), revela que estes viam tais relações no contexto das suas práticas guerreiras de captura de cativos, especialmente mulheres e crianças.

Além dos holandeses, outra ameaça vinda do oeste, se fazia iminente na região: os espanhóis. Situados no vale do Orinoco, estes cruzaram as montanhas Paracaima, algo que até então os portugueses consideravam

impossível, e atingiram o rio Uraricoera onde estabeleceram dois aldeamentos indígenas, no ano de 1773: Santa Rosa e São João Batista de Caya-Caya. Ao serem informados, através de um desertor holandês chamado Gervásio Leclerc – que chegara a Barcelos, sede da Capitania do Rio Negro –, da presença dos espanhóis na região, os portugueses enviaram uma tropa militar para expulsar os espanhóis do Uraricoera, no ano de 1775. Esse evento teria agilizado a construção de um forte nas confluências dos rios Uraricoera e Tacutu, proposta que já havia sido feita pelos estrategistas portugueses, como atestam as inúmeras correspondências trocadas entre as autoridades coloniais.⁶

Com a intenção de evitar as investidas dos holandeses e espanhóis, os portugueses construíram o forte entre os anos de 1775-76, que recebeu o nome de São Joaquim; para tanto, já se valeram da mão-de-obra indígena. Nesse mesmo período, iniciaram o aldeamento da população indígena, na tentativa de estabelecer os primeiros núcleos permanentes na região. A construção do forte marca, assim, o início da presença sistemática dos portugueses na região; o registro da diversidade étnica ou processos de nomeação se tornaram abundantes (Farage, 1991).

A partir desse período, como já aludimos, o Rio Branco foi visitado por vários funcionários coloniais; todavia, para registro do percurso do etnônimo Sapará, inicio com uma fonte anterior a essa data. Trata-se do padre José Monteiro de Noronha, então vigário geral da capitania do Rio Negro, que esteve no Rio Branco em 1768⁷. Noronha localizou os Paraviana no rio Tacutú;

⁶ Documentos de Origem Portuguesa, volumes I e II. In: Annexes Du Premier Mémoire Du Brésil, 1903.

⁷ Mantenho a grafia original para todos os autores e destaque, em itálico, o termo Sapará e suas variações.

a esquerda deste rio, no rio Parima, os Mauxi e Uapixana⁸; os Aturayu, habitavam alguns igarapés e o rio Uanaua (Anauá); os *Sapará* habitavam o riacho Xeriuni e os rios Caratirimani (Catrimani), Enivini, Ayarani (Amajari), Cauame e Uraricoera; o rio Caiai era habitado pelos Uayoru, Pachianá, Tapiuri e Chaperu. No rio Ucajaí (Mucajá), os Waimurá, Tapicari e Chaperu Pachianá, Tapiuri e Chaperu⁹.

Em visita ao Rio Branco em 1777, o funcionário colonial, ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio informou sobre os primeiros aldeamentos estabelecidos até o final daquele ano: São Felipe, no rio Tacutu, com uma população de 209; Nossa Senhora da Conceição, no rio Uraricoera, o mais populoso, com 372 pessoas; Santa Barbara e Santa Izabel, nas confluências do Uraricoera e Tacutu: o primeiro com 119 e o segundo com 210 pessoas. Por fim, Nossa Senhora do Carmo, no rio Branco, com uma população de 118. Quanto à composição étnica desses aldeamentos, mencionou os Paraviana (o grupo dominante), Uapixana, *Sapará*, Aturaiú, Tapicari, Uiumará, Amaripá e Pauxana. Relata, ainda, a existência de outros grupos que ainda não haviam sido aldeados: os Cariponá, Macuxí, Uaicá, Securí, Carapí, Seperú e Umaiana (Ribeiro de Sampaio, 1872). Quanto ao aldeamento Santo Antonio, também do mesmo ano, não há registro da sua composição étnica (Farage, 1991).

Entre os anos de 1780 e 1781, um grande levante dos índios aldeados abalaria o projeto dos portugueses no Rio Branco, representando “um divisor de águas no processo de aldeamento no Branco”, seguido de uma lacuna de

⁸ Durante o período colonial o rio Uraricoera era também conhecido como Parima.

⁹ Extratos do Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas Colônias dos Domínios Portugueses em os rios Amazonas e Negro, escrito na Villa de Barcellos pelo Vigário Geral do Rio Negro Padre José Monteiro de Noronha em 1768. In: Annexes du Premier Mémoire du Brasil, Vol. 2, 1903, pp.178-189. Embora esse documento aponte uma imprecisão quanto à data, adoto o ano de 1768, como o fez A. Porro (2006).

quase três anos, para a reorientação da política para a região. A partir de 1784, foram reorganizados quatro aldeamentos, com novas localizações: São Felipe, São Martinho, Santa Maria, Nossa Senhora da Conceição; além de Nossa Sra. do Carmo, único que sobreviveu ao levante. No entanto, uma nova revolta se registraria em 1790, encerrando, de forma definitiva, os aldeamentos na região (Farage, 1991).

Durante esse período, o Rio Branco também foi visitado pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, responsável pela primeira expedição científica à região, em 1786. Seus relatos, como apontou N. Farage (1991,1994), contribuíram para a compreensão da vida nos aldeamentos e suas conseqüentes revoltas. Sobre a diversidade étnica, o naturalista informa que os Arauaquiz habitavam o rio Sereuini; os Parauás e Macús, o rio Caratimani; os Paraunas, habitavam o rio Iniuni; os Aturahiz, o rio Anauhá; os Pauxiana, o rio Jaguarany; os Guaxumará, o rio Mucajahy; os Tapicarys, o rio Cauhamé; os *Saparás* viviam entre os rios Cauhamé e o Mucajahy. Os Uapexanas habitavam o rio Tacutú e o rio Surumú; neste último rio também menciona os Sucurys, Yericunas e Uaicás. Os Macuxis habitavam o rio Mahú. Sobre os Saporá, menciona que “no princípio do estabelecimento das Povoações, desceram todos para a Povoação de Santa Izabel” (Rodrigues Ferreira, 1994:87 [1786]), embora no levantamento feito por Lobo D’Almada, contou-se apenas um, na povoação de Santa Maria, no período de 1784-1789 (*apud* Farage, 1991).

Um ano depois, em 1787, o Rio Branco seria visitado por Lobo D’Almada; sua visita se inseria no contexto da demarcação das fronteiras luso-brasileiras (Santilli, 2001). As informações produzidas por Lobo D’Almada

sobre os índios são as mais detalhadas para o período colonial e exerceriam grande impacto nos viajantes que o sucederam, uma vez que vários deles procuraram os índios por ele mencionado. D'Almada localizou os Paravilhanos, Aturahis e os Amaribas nas cabeceiras do rio Tacutú e nas serras do Rupunuri; os Caripuna localizavam-se a oeste do Rupununi; os Caribes viveriam a “poucas léguas de distancia dos Caripunas”; os Macuxis habitavam as mesmas serras que os Caripuna até a vertente do rio Surumú; os Aopixanas habitam as serras desde as vertentes do rio Mahú até as do Parime. Era a nação mais numerosa. Os Oaycás ocupavam as serras entre os rios Amajari e Parime; os Acarapis habitavam as cabeceiras do rio Parime; os Tucurupis, a serra do Cunauarú; os Arinas habitariam uma serra chamada Curauti, nas cabeceiras do rio Majari; os Quinhaus habitariam as cabeceiras de um igarapé que deságua no rio Uraricoera; os Procotos seriam habitantes do igarapé Tactu que deságua no rio Uraricapará, pela parte norte; os Macús, “tapuias de corso”, não teriam habitação certa, mas freqüentemente eram encontrados numa serra chamada Andauri; os Guimaras habitariam as cabeceiras do rio Maracá; os Aoaquis eram habitantes do rio Cauamé; os Tapicarís habitavam as cabeceiras do rio Mucajaí; os Pauxanas habitariam as serras da cachoeira chamada de Filippe. Os Paraunas habitavam o rio Catrimani; os *Saparás*, o rio Mucajaí. Sobre estes últimos, Lobo D'Almada (1861: 678) informou:

Saparás, habitam da mesma sorte pelo rio Mucajahi: são muitos d'elles desertados das nossas aldeas, nas quaes ainda se conservam dous indios, e duas índias: contam-se-lhes dous principaes: tiveram algum dia trato com os hespanhoes. D'esta nação principalmente, foram os maiores aggressores dos assassínios commettidos no rio Branco, quando no anno de 1781, os índios que alli tinhamos aldeados, soltando uns poucos de parentes seus, que vinham em ferros remetidos prezos para a capital. Assassinarão um cabo de

esquadra, seis soldados, e um preto; e depois amotinando as povoações, desertaram todas quasi inteiramente, á excepção da aldeia do Carmo... (sic).

Essa passagem ressalta as revoltas protagonizadas pelos índios nos aldeamentos. Os Saporá e outros povos, como já aludimos, não se renderam aos projetos políticos dos portugueses, levando ao fracasso dos aldeamentos no Rio Branco. Após esses eventos, os portugueses não mais reproduziram tais experiências. A única medida administrativa, implementada ainda em fins do século XVIII, foi a chegada à região das primeiras cabeças de gado, com a criação da fazenda da Coroa. Após isso, seguir-se-ia um vácuo administrativo (Farage e Santilli, 1992; Santilli, 1994).

Para o século XIX, as informações mais importantes sobre os povos indígenas, foram produzidas pelo naturalista alemão Robert H. Schomburgk, que visitou a região nos anos 30 e 40, no contexto das suas viagens ao interior da Guiana¹⁰.

Em 1838, Schomburgk se deteve durante a estação chuvosa no Forte São Joaquim, de maio até a primeira metade de agosto. Durante a sua permanência no Rio Branco, explorou os principais rios da região como o Tacutú, o Surumu, o Cotingo e o Uraricoera; além da região de campos e do Monte Roraima. Como observaram N. Farage e P. Santilli (1992), durante a sua passagem, os efeitos da colonização já se faziam sentir. O registro feito por Schomburgk deixa entrever que durante aqueles anos, os povos indígenas estavam em retração territorial para as regiões mais a oeste, em direção ao rio

¹⁰ Entre os anos de 1835-1839, suas viagens foram financiadas pela *Royal Geographical Society*, sediada em Londres; no período de 1840-1844, foram realizadas como parte das atividades da comissão de demarcação de fronteira da Guiana Inglesa. Peter Rivière (2006) observa que Robert Schomburgk foi um dos mais completos cientistas naturais do seu tempo. Seu trabalho abrangeu todos os ramos da chamada ciência natural. Suas publicações contemplam as áreas de botânica, geografia, geologia, zoologia, ornitologia, ictiologia, entomologia e etnologia.

Orinoco, em busca de áreas de refúgio; além do registro de processos de fusão entre os grupos, fenômeno que seria responsável pelo desaparecimento de alguns etnônimos mencionados nas fontes anteriores.

No rio Parima, um dos formadores do Uraricoera, Schomburgk (2006: 333-334 [1837-1839]) encontrou uma aldeia Zapará (Sapará) formada também por indivíduos Purigoto (Porocotó) e de grupos dos rios Uraricapará e Merewari e das vizinhanças dos rios Orinoco e Paragua. No rio Maracá, localizou outra aldeia Sapará, “isolada entre um labirinto de ilhas”, cujos habitantes exibiam aparência de doentes, com olhos inchados e vozes roucas. A aldeia era formada por três casas e a população estimada em 40 indivíduos. Informou que os Sapará também habitavam as serras do Tepequém e Waikamang; a última, localizada próximo à primeira (Koch-Grünberg, 1984 [1916]). Schomburgk estimou a população total dos Sapará em 300 indivíduos.

Localizou ainda uma aldeia Waiymura, formada por 45 indivíduos, além de outros que se encontravam ausentes naquele momento. Aqui também a aparência de doentes dos índios chamou sua atenção. Ele observou a existência de outras três aldeias Waiymura ao longo do rio Mucajaí. A situação sanitária dos índios do Uraricoera o levou a fazer uma comparação com os “saudáveis” habitantes dos campos e montanhas. Esse tipo de comparação também seria feito por Koch-Grünberg anos mais tarde, quando da sua permanência de três meses numa aldeia Moyongong (Yekuana), no rio Uraricoera. Seguindo viagem rio acima, Schomburgk registraria várias aldeias de população Guinau/Mayongong e outras formadas somente por Mayongong. Alguns etnônimos mencionados em outros rios passaram a aparecer somente no Uraricoera.

O mesmo processo de retração territorial foi observado por Schomburgk no leste do Vale do rio Branco. Os Wapishana, Atorai e Amariba que habitavam as regiões entre as serras da Lua e Carumá, teriam migrado para o extremo leste (Farage e Santilli, 1992).

Ainda durante o século XIX, uma fonte que corrobora o quadro apresentado por Schomburgk sobre o vale do Uraricoera é Feliciano Antonio Benjamin, membro da comissão de demarcação de fronteiras Brasil/Venezuela, que percorreu o Uraricoera entre 1882-1883. Em resposta a uma indagação sobre os índios Wapishana, feito pela *Sociedade de Geographia de Lisboa* sobre os índios Wapsianas, A. Benjamin (1885:127) fez um relato da situação dos índios do Rio Branco, especialmente daqueles do Uraricoera. Benjamin observou que, naquele contexto, as “tribus” já se encontravam “de tal modo reduzidas, que não há mais quem dê notícia dos índios paravilhanas, athurahis, amaribás, caripunas, caribes, acaparis, tucurupis, arinas, tapicaris, parauanas e outros de que fala Manuel da Gama Lobo de Almada, que em 1787 explorou os principais rios d’aquela região”.

Na Serra Pacaraima e nas proximidades das cabeceiras do rio Uraricoera, mencionou os Maucús; os Uaicás aparecem nas contravertentes da serra Pacaraima, do lado da Venezuela; no rio Uraricapará, na margem de um pequeno igarapé, encontrou uma maloca dos Aoaquis, composta de umas vinte pessoas, entre homens, mulheres e crianças, “que são os únicos representantes actuais d’essa nação”. Os Maracanãs seriam habitantes do Uraricapará; os Mayongons, Guinaus e Oymarás habitavam as serras Pacaraima, “nas proximidades do serro Mashitati, de onde descem para negociar com os Porocotós e Macuchis”. Os Porocotós habitavam ainda o rio

Maracá, onde estavam reduzidos a um pequeno grupo, talvez uma única família, que parecia destinada, como os Aoaquis, a desaparecer em pouco tempo. Sobre os Saporá, informou existirem, deles, apenas alguns indivíduos “confundido entre os índios das numerosas tribus macuchis e oapichanas” (Benjamin, 1885:127).

Na mesma situação, reduzidos a alguns indivíduos, encontrou os Pauhixianas, embora tenha tido informação da existência de uma aldeia no rio Mucajai. Por fim, citou os Arecunas, Macuchis e Oapichans; os dois últimos, como os povos mais numerosos do Rio Branco, ocupando toda a região compreendida entre a serra Pacaraima e os rios Uraricoera e Tacutú, e “se acham estabelecidos em numerosas malocas, espalhadas nos campos dos rios Amajary, Parimé, Surumú e Mahú” (Benjamin, 1885:128). Ainda sobre estes, últimos, relata a sua condição de trabalhadores nos transportes e demais atividades demandadas pelos brancos.

Benjamin esclareceu que apenas mencionou os povos com que teve contato e aqueles de quem apenas teve notícias durante a sua expedição. Apesar da descrição respeitosa que fez dos índios, Feliciano Antonio concluiu seu texto de forma melancólica. Ele não acreditava que os índios, mesmo os mais numerosos, como os Makuxi e os Wapishana sobreviveriam enquanto grupos étnicos já que a civilização avançaria sobre eles, integrando-os à sociedade envolvente.

Durante a primeira década do século XX, entre os anos de 1911-1913, o Rio Branco foi percorrido pelo notável etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg. No rio Uraricoera encontraria remanescente de vários grupos citados por R. Schomburgk e F. Antonio. Os Saporá foram localizados ao sul da ilha de

Maracá, vivendo em única aldeia, além de outros que trabalhavam como vaqueiros para os regionais. Os Waymura somariam apenas dois indivíduos vivendo no extremo oriente da ilha de Maracá. No extremo leste dessa ilha localizou alguns Purukoto: duas mulheres casadas com homens de outros grupos e, ao norte da ilha, algumas famílias vivendo entre os Yekuana. Os Guinau foram estimados em 100 pessoas, àquela altura, em processo de incorporação pelos Yekuana. Os Maku viviam em única aldeia no médio rio Auaris, na mesma situação de absorção pelos Yekuana (Koch-, 2006 [1906]).

Anos depois, o etnógrafo americano W. Farabee (1969 [1924]) documentaria a presença de indivíduos Sapará vivendo entre os Makuxi, e outros trabalhando nas fazendas, na mesma região citado por Koch-Grünberg.

Koch-Grünberg ainda mencionou os Makuxi, Wapishana e Taurepang como os grupos mais numerosos da região. O território principal dos Makuxi se localizava entre os rios Maú, Tacutu e Rupununi, região fronteira entre o Brasil e a Guiana Inglesa. Em território guianense, eles ocupavam especialmente as serras Conuco e de lá, estendiam-se em direção oeste/nordeste até o rio Cotingo. Além de aldeias isoladas em ambas as margens do rio Surumú; e na região de campos, ao lado dos Wapishana, até a área do alto Parimé-Maruá. Em aldeias situadas na margem direita do baixo Uraricoera, na confluência deste com o Tacutu, também vivendo em aldeias mistas com os Wapishana. O ponto mais ocidental dos Makuxi localizava-se nas imediações da ilha de Maracá.

Os Taurepang habitavam regiões mais ao norte do território Makuxi, do rio Surumu até o monte Roraima; e em direção sudeste, passando pelos altos cursos dos rios Parimé-Maruá, até a ilha de Maracá. Os Wapishana, moradores

exclusivo dos campos, registrou Koch-Grünberg; seu território central se estendia do alto Rupununi, passando pelo Tacutu, até o rio Branco. A oeste do rio Branco, habitavam o rio Cauamé e as serras da margem direita do baixo Uraricoera; ao norte do Uraricoera, seu território se estendia do baixo Cotingo em direção oeste, atingindo as primeiras montanhas ao sul do Surumu; e mais adiante, no Parimé-Maruí, até o baixo Amajari (Koch-Grünberg, 2006 [1906]).

A partir de 1909, os missionários beneditinos passaram a atuar no Rio Branco e também documentaram a diversidade étnica. Don Alcuíno Meyer, que missionou na região durante a primeira metade daquele século, fez inúmeras observações sobre os índios. Em 1929-1930, ele realizou uma viagem ao rio Catrimami para localizar “o último reduto de Índios Pauixiána” na aldeia chamada Marinheiro, localizada na margem esquerda daquele rio, para documentar a sua língua que descobriu pertencer à família lingüística Aruak. Esta aldeia era formada por oito indivíduos, entre adultos e crianças (Meyer, 1956:09). Em outra publicação, Meyer (s/d, p. 128) registrou outros povos da região:

A tribo Macuxí se divide em várias subtribos, como sejam a dos Monoicó, a dos Asepáng, a dos Pezak'kó, a dos Quessêrumà ou Kesîruma, a dos Eliáng... Deixo de contar entre os Macuxí, os Saporá e os Purocotó do curso médio do Rio Uraricoera, hoje reduzidíssimos, que, embora aparentados com eles, parecem formar tribo à parte, do mesmo modo que os Taulipáng, os Ingaricó etc.).

Entre os anos de 1965-66, o lingüista Ernesto Migliazza (1968:166) fez um levantamento das línguas indígenas na região. Entre os falantes da língua Carib, enumerou os Makuxi, Mayongóng, Taulipang, Ingarikó, Waimiri e Pauxiána. Sobre estes últimos, observou que quando da sua passagem pelo

Catrimani encontrou alguns descendentes morando na boca desse rio. No rio Pacu, afluente da margem esquerda do médio Catrimani, havia uma aldeia cujos moradores identificavam-se como Pauxana. “Trata-se de três indivíduos, um pai e dois filhos, descendentes de Pauxiâna, casados com mulheres Yanomami e integrados na cultura Yanomami, que para os ‘civilizados’ não querem identificar-se com os ‘Jawari’”. Koch-Grünberg (2005 [1916]) observou que *jauari* era um termo pejorativo, usado pelos índios dos campos para designar os “índios bravos”, da região de floresta do Uraricoera. Retomaremos esse assunto no capítulo quatro.

Migliazza (1968:166-167) observou ainda que “integrados com os Macuxi nas malocas Mangueira e Aningal foram encontrados cinco indivíduos que dizem ser descendentes dos Saporá (dois) e Waymará (três), tribos Caribe que antigamente habitavam a região...” Sobre os falantes da língua Aruak, mencionou os Wapixana e os Atorai; estes últimos já incorporados aos Wapixana se identificavam como tal, embora ainda falassem a sua língua. Na região de floresta, registrou a presença dos Mayongong, Yanomami, Makú e Awaké. Sobre os Makú que, antes habitavam os rios Paragua e Uraricaá, encontrou apenas três indivíduos. Os Awaké viviam entre os Yanomami com quem casaram. Contou 17 Awaké, morando no alto Parágua.

Uma das dificuldades para realizar a leitura da etnonímia durante os primeiros séculos da colonização, como já observaram N. Farage e P. Santilli (1992), deve-se ao fato de um mesmo etnônimo ter sido usado em referência a povos distintos ou, de maneira inversa, um povo pode ser mencionado por mais de um etnônimo.

O etnônimo Waiká aparece tanto em referência aos Yanomami quanto para os Kapon, embora a localização dada pelas fontes seja insuficiente para estabelecer essa distinção. Já os Acapari podem ser os Karapiã que Koch-Grünberg registrou como sendo um termo designativo dos filhos dos intercasamentos entre os Makuxi e Wapishana. Os termos Tucurupi e Aruni, mencionados por Lobo D'Almada não reaparecem em fontes posteriores; esse mesmo autor não menciona os Taurepang, atualmente conhecido como um grupo Pemon, que Alexandre Rodrigues Ferreira aponta como Yaricuna, nome pelo qual foram conhecidos por um longo tempo; passaram a ser conhecidos como Taurepang a partir do início do século XX, na etnografia realizada por Koch-Grünberg. A mesma situação se aplica ao etnônimo Ingaricó, pertencente ao grupo Kapon, que não aparece nas fontes anteriores. Os Paravianas, mencionados como grupo mais numeroso durante o século XVIII, podem ter se incorporado aos Wapishana. Os Aturadi e Amariba também teriam sido incorporados aos Wapishana.

Em relação aos etnônimos Caribe e Caripuna, provavelmente se sobrepuseram às “fronteiras étnicas, ou mesmo lingüísticas, para conotar mais amplamente o qualitativo de guerreiro e canibal” (Drumond,1977, *apud* Farage, 1992:268). Ainda em relação a esses etnônimos, N. Farage (1991) sugere que teriam sido atribuídos ao grupo ou aos grupos indígenas que monopolizavam o tráfico de escravos com os holandeses, durante o século XVIII; idéia reforçada pela localização feita pelos portugueses na área do rio Rupununi, local onde se situava o posto holandês Arinda. Encerrado o tráfico de escravos, os etnônimos teriam caído em desuso.

Além das epidemias que atingiram o Rio Branco, desde o período colonial, vindas pelo vale amazônico ou pela Guiana, outro fator significativo para que a composição étnica do Rio Branco chegasse ao início do século XX de forma tão alterada, foi o recrutamento forçado da mão-de-obra indígena durante o século XIX. Mesmo se tratando de uma população formalmente livre, a escravidão não cessou no Rio Branco e em toda a Amazônia. Durante as primeiras décadas do século XIX, a população indígena foi canalizada para as povoações no rio Negro, demanda que cresceu com a exploração do caucho no baixo rio Branco, a partir dos anos 50. O padre Liberman e o francês H. Coudreau, que visitaram a região em fins daquele século, registraram a presença de trabalhadores Makuxi e Wapishana deslocados do alto rio Branco, para o trabalho de extração do caucho na sua foz. Tais informações seriam reforçadas por Koch-Grünberg, durante a primeira década do século XX (Farage, 1991; Farage e Santilli, 1992; Santilli, 1994; 2001).

Com o fim do ciclo da economia da borracha na Amazônia, a utilização da mão-de-obra indígena continuaria, desta vez, no quadro da pecuária que se instalou nas últimas décadas do século XIX. Porém, ao contrário da arregimentação para a atividade extrativista, “a pecuária, empreendida por colonos civis, fixou a mão-de-obra na região e inaugura a disputa pela terra” (Farage e Santilli, 1992:271). A memória sobre a espoliação dos territórios indígenas se faz notar no médio Uraricoera, como veremos nos capítulos três e quatro.

Quanto ao percurso do etnônimo Saporá, vimos que paulatinamente desaparece das fontes; durante o século XVIII, eles são documentados nos aldeamentos, onde teriam liderado uma das inúmeras revoltas indígenas que

foram documentadas naquele contexto (Lobo D'Almada, 1862). Ainda nas fontes daquele século, seu território seria mais amplo, teriam habitado os rios Mucajai, Amajari, Caumé e, principalmente, o Uraricoera. Nas fontes do século XIX, as informações passaram a se restringir ao Uraricoera, já em avançado processo de redução demográfica, seja pelos processos de fusão ou por doenças (Schomburgk, 2006 [18363-38]). No século XX, as fontes continuam informando a sua adiantada redução, além da presença nas fazendas (Koch-Grünberg, 2006 [1916]; Farabee, 1967 [1924]). A partir da segunda metade desse século, as informações sobre eles praticamente cessaram.

Contudo, a memória oral registrada nas aldeias do médio Uraricoera, dá conta da continuidade dos Saporá; vivendo entre os Makuxi, Wapishana e Taurepang eles preservaram uma memória cuja evocação nos dias atuais serve tanto como reivindicação para a recomposição étnica, como marcador temporal entre o passado e o presente. Nos próximos capítulos, veremos como a memória Saporá é reconstruída e apropriada pelos moradores das aldeias Aningal e Boqueirão. Antes, porém, veremos como vivem os índios atuais, ditos civilizados.

Capítulo II: O Tempo/Espaço da Civilização

A despeito das limitações territoriais, os moradores de Aningal e Boqueirão orgulham-se de terem suas terras demarcadas e nelas viverem. Viver em aldeias grandes e “desenvolvidas” é atualmente um ideal perseguido pelos índios. Quando falam em desenvolvimento eles se referem aos serviços como eletrificação, água encanada, transporte, serviços de saúde e educação e os “projetos” de desenvolvimento. Tais serviços e programas são resultados das políticas públicas desenvolvidas nas últimas duas décadas para os povos indígenas. Esse capítulo aborda aspectos do cotidiano para dimensionar a vida dos índios civilizados, destacando o papel da escola nas transformações do mundo social indígena, as festas como formas de socialidade e momentos de grande abertura para o exterior.

As aldeias: Aningal e Boqueirão

Aningal. Saindo de Boa Vista pela BR 174 em direção à Venezuela, no km 100, entramos na estrada estadual RR-202 que dá acesso ao município de Amajari. No Km 100 encontra-se a aldeia Três Corações, que faz parte da Terra Indígena Araçá. Seguindo viagem, vemos placas indicativas de outras aldeias localizadas ao longo dessa estrada, como Araçá, Mangueira, Guariba e Mutamba. Quando comecei a viajar por essa região em 2003, não era possível ver essas aldeias a partir da estrada; em 2006, quando retornei, já se podia ver várias casas construídas e outras em construção ao longo da estrada, num claro movimento de expansão das aldeias em direção à estrada. Continuando viagem, passamos por algumas fazendas até chegar à sede do município de

Amajari, chamada Vila Brasil¹¹. Do Km 100 até a Vila são cerca de 100 km. Da Vila Brasil pegamos uma estrada de terra e após passarmos por seis porteiras de fazendas, entramos numa estradinha de chão que dá acesso à Terra Indígena (TI) Aningal, uma ilha cercada por fazendas, com 7.627 hectares, homologada em 1982. A TI é formada por uma única aldeia, com uma população de 200 pessoas, em fevereiro de 2007.

Boqueirão. O acesso à Terra Indígena (TI) Boqueirão é realizado pela estrada estadual RR-301, que dá acesso ao município de Alto Alegre. De Boa Vista até Boqueirão são cerca de 200 km. Destes, 100 km são feitos em estrada asfaltada e outros cerca de 100 km realizados em estrada de chão. A partir daí a área é entrecortada por fazendas, aldeias e pequenos assentamentos agrícolas. Neste trecho, passamos por uma localidade chamada Bacabal que na década de 1960 aparece no mapa de Migliazza (1969) como aldeia indígena; após alguns quilômetros chegamos a TI Boqueirão, com 15.354 hectares, homologada em 2003; também formada por uma única aldeia. Em novembro de 2006, Boqueirão contava com uma população de cerca de 450 pessoas. Dentro da TI encontram-se duas estradas: uma leva à aldeia Mangueira e a Estação Ecológica Ilha de Maracá e outra que leva às fazendas localizadas nas margens do rio Uraricoera.

Na região do Uraricoera, as aldeias são formadas por conjuntos de parentelas relacionadas entre si através de parentesco, como em outras regiões da Guiana. Dispersas ao longo do território, as casas abrigam as famílias nucleares: o casal com seus filhos solteiros; filhos e filhas recém-casados, que vieram de outras aldeias ou núcleos urbanos residem na casa

¹¹ Nome da antiga vila que deu origem ao município de Amajari e se manteve após a criação do município. Os índios se referem a esse pequeno núcleo urbano como Vila.

dos pais ou sogros até que construam sua casa. A família nuclear pode agregar também alguns avós/avôs viúvos, embora estes prefiram morar nas suas próprias casas, em companhia de algum neto/neta, geralmente por eles criados. Em Aningal observei vários casos de avós que criaram ou criam netos nascidos antes do casamento dos filhos ou ainda crianças do primeiro casamento de ambos. O marido e a esposa são responsáveis pelo sustento da família, principalmente no provento de alimentos de origem animal e vegetal; nos últimos anos, os programas sociais como Bolsa Família, Salário Maternidade, Vale Alimentação¹² e a aposentaria dos idosos têm contribuído para a reprodução do grupo familiar. Embora ajudem, tais programas podem gerar dependência, levando à erosão das formas tradicionais de subsistência, especialmente no tocante as roças, como ouvi nas duas aldeias. No passado, as famílias nucleares possuíam duas casas, que eram ocupadas alternadamente, de acordo com as duas estações do ano (Koch-Grünberg, 2005 [1916]). Na região do Uraricoera, devido à exigüidade das terras indígenas, algumas famílias buscam a segunda casa nos núcleos urbanos, tornando-se casas de passagem ou moradia temporária, quando necessitam se deslocar a esses núcleos.

¹² Bolsa Família é um programa de transferência de renda direta do governo federal que beneficia família em situação de pobreza, com renda mensal por pessoa de R\$ 69,00 e R\$ 137,00; e famílias em situação de extrema pobreza, com renda mensal por pessoa de R\$ 69,00. Foi criado de acordo com a Lei 10.836, de 09/01/04 e o Decreto no. 5.209, de 17/09/04 (www.mds.gov.br/bolsafamilia).

O salário-maternidade também é um programa do governo federal destinado às seguradas por ocasião do parto, de adoção ou da guarda judicial para fins de adoção. O benefício foi estendido às mulheres indígenas na categoria “contribuinte especial”, a partir dos 14 anos de idade. Pode ser requerido até cinco anos após o nascimento da criança e o pagamento é feito durante 120 dias em três parcelas (www.mds.gov.br).

O Vale Alimentação é um programa de transferência de renda do governo do estado destinado às famílias de baixa renda. Em 2008 passou a ser chamado de Vale Solidário, cujo valor correspondia à R\$ 60,00. O pagamento desse benefício é irregular, podendo deixar de ser pago por alguns meses.

Nas duas aldeias os jovens casais tendem a ter comportamentos mais abertos que os adultos ou idosos. Em Aningal observei que as relações cotidianas entre os jovens casais são marcadas por jocosidades; as inversões de papéis acontecem, especialmente entre casais cuja mulher é assalariada. Em Aningal, conheci um jovem casal vindo de outra aldeia, cuja esposa trabalhava como professora, em 2006. Esse casal é muito querido por todos em razão de ser muito carismático, especialmente o marido que cuida da casa e do filho enquanto a mulher trabalha na escola; ele executava as atividades que tradicionalmente são desenvolvidas pelas mulheres de maneira muito engraçada, a meu ver, uma forma de exorcizar seu papel feminino. Durante a noite, ele costumava usar um vestido da esposa e dizia que era sua camisola de dormir. Algumas pessoas me contaram que certa vez, ele vestiu uma saia da esposa e se dirigiu ao igarapé com uma bacia de roupa suja na cabeça, para lavar a roupa da família. Entre outros casais é comum as mulheres fazerem brincadeiras em relação aos seus maridos, especialmente quando se trata de atividades que não estão relacionadas ao sustento da família ou trabalho. Quando o marido deseja participar de algum jogo de futebol na Vila ou na aldeia Mangueira, ou mesmo das partidas de futebol no campo da aldeia é comum observações do tipo, “a fulana já lhe deu o documento”, inferindo que o marido precisa da autorização da mulher para se divertir. As mulheres também sabem que esses momentos de lazer são propícios para a ingestão de bebidas alcoólicas, por isso sempre advertem os maridos para que não retornem bêbados. Em ambas as aldeias, as mulheres assalariadas, adquirem motocicletas, compradas a prazo na cidade, para os maridos e estes se tornam “seus empregados” ou “motoristas”, nas brincadeiras entre elas.

Já as mulheres mais velhas vêem essas brincadeiras como uma falta de respeito aos maridos. Em Aningal, uma mulher me disse que no seu tempo, a mulher que ousasse “desobedecer” o marido era espancada por ele. Quando seu marido a pediu em casamento para o seu pai, este não concordou por saber que o candidato a marido era violento. A mulher, então, bem jovem, indagou ao futuro marido se ele a iria espancar, este respondera que o faria somente se ela merecesse. Tais comportamentos não são aceitos pelas mulheres jovens, que têm uma postura diferente em relação ao casamento. Entre elas, por exemplo, as separações são mais freqüentes e não raro, ocorrem em razão de violência doméstica ou casos extraconjugais.

Enquanto em Aningal os casamentos entre jovens púberes são vistos sem problema, em Boqueirão, causam certo incômodo; muitas pessoas acham que os jovens deveriam estudar mais, ao invés de casar muito cedo. Ainda em Boqueirão observei que quando um novo casal se forma, eles preferem construir a sua casa do que ficar morando na casa dos pais, seja da noiva ou do noivo; para isso, consultam o chefe sobre a área onde pretendem construir. Muitos preferem morar nas proximidades da área central da aldeia para ter acesso aos serviços de eletricidade e água encanada; mas essa área já se encontra bastante ocupada, dificultando a escolha do casal. Além disso, as casas devem ser construídas nas partes elevadas dos campos, os tesos, para evitar inundações durante o período das chuvas. Com a ajuda da família, o jovem marido retira a madeira da mata para a estrutura da casa, construída em adobe, com cobertura de palha (folhas) da palmeira buriti. Ao mesmo tempo limpa o terreno ao redor da casa e planta as primeiras mudas de frutíferas. Aqueles que possuem renda mensal contratam alguém para construir a casa;

nos últimos anos, os indígenas estão substituindo as coberturas de palha por telhas de amianto ou de alumínio e as paredes de adobe por madeira; dizem que dura mais, embora menos adequada ao calor da região que a palha de buriti.

Ao redor da casa é encontrada uma grande variedade de frutíferas como mangueiras, laranjeiras, limoeiros, coqueiros, aceroleiras, gravioleiras, goiabeiras, cajueiros e ateiras (fruta de conde); além de ervas e plantas medicinais como capim santo, erva cidreira, pião branco e roxo, entre outras. Algumas casas também cultivam hortas onde são encontradas couve, cebolinha, coentro, além de quiabo, tomate e pimenta. Em Boqueirão esses pomares são chamados de sítio; ao que parece esse padrão foi incorporado do branco. Quando da passagem de Rice (1978) pela região, durante a década de 20 do século passado, ele mencionou tais características nos quintais das casas dos colonos civis.

Os moradores de Boqueirão, em particular, orgulham-se de viverem em uma aldeia grande, de participarem de programas com organizações governamentais e não governamentais, além dos serviços acima mencionados. A aldeia Mangueira é citada como exemplo de uma aldeia que “não vai pra frente” por ser uma aldeia muito fechada, não tendo abertura para os programas governamentais e não governamentais. Essa aldeia não dispõe dos serviços acima mencionados e quando precisa, utiliza os de Boqueirão; até para receber o Vale Alimentação as pessoas da Mangueira tinham que se deslocar até Boqueirão¹³. Além disso, o chefe da aldeia é um homem “velho”, isto é, não é um chefe dinâmico. Comentavam que filhos e netos desse homem

¹³ Esse tipo de relação entre uma aldeia maior e uma menor se repete nas aldeias dos campos e serras; registrei caso similar entre as aldeias Raposa e Raposa I, na TI Raposa Serra do Sol (Cavalcante, 2002).

não queriam assumir a chefia para não se comprometerem com o “trabalho”, já que um chefe tem que trabalhar muito. Além de resolver os problemas internos à sua aldeia, o chefe deve ainda estar disponível para participar das inúmeras reuniões e conselhos que as comunidades indígenas estão envolvidas; o chefe também divide essas atribuições com outros líderes, especialmente o “segundo tuxaua” (espécie de vice-chefe), porém, a maior responsabilidade é sua.

Nas aldeias dos campos e serras de Roraima, os chefes são eleitos pela comunidade nas reuniões comunitárias e seu trabalho é avaliado periodicamente; se seu trabalho não estiver satisfazendo as expectativas da comunidade, ele deve abandonar a chefia. Certa vez um homem me perguntou se é possível uma comunidade “viver sem a política”. Ele se referia às propostas de programas sociais que chegam à aldeia pelas mãos dos políticos regionais, que muitas vezes esbarram na oposição da chefia. Talvez em razão de experiências passadas, quando programas que deveriam passar por uma avaliação mais criteriosa por parte do chefe e dos moradores, não foram bem sucedidos; como exemplo, pessoas citaram uma plantação de acácia que foi plantada em uma área da TI com o objetivo de produzir mel de abelha, mas nunca funcionou. As acácias, que são uma espécie invasora em Roraima, encontravam-se sem nenhuma utilidade na aldeia.

Nas aldeias de campos e serras todas as decisões que envolvem a comunidade são tomadas de forma coletiva durante as reuniões comunitárias que acontecem geralmente durante o primeiro domingo de cada mês: discussão e encaminhamento de proposta de trabalhos comunitários, de reuniões com organizações governamentais e não governamentais, problemas relativos às áreas de saúde, educação, projetos de auto-sustentação, as festas,

querelas envolvendo famílias ou indivíduos, pedidos de permissão para morar na aldeia (de indígenas e brancos), solicitação para construção de novas casas, avaliação do trabalho do tuxaua, entre outros. Em geral a pauta lembra a das grandes reuniões regional e estadual que os índios realizam anualmente.

Em Boqueirão, durante uma reunião que entre outros itens de pauta, avaliava o trabalho do chefe, que completava um ano, um professor propôs que o chefe deveria ter um “projeto político”, como um prefeito, e tentar desenvolvê-lo ao longo do ano; outro professor mencionou que nos dias atuais o chefe deve “conhecer a letra”, isto é, saber ler e escrever em português. Na base dessas propostas encontrava-se a avaliação feita pelos professores – isso eles deixaram claro nessa reunião –, que a aldeia mudou por isso a chefia deveria estar mais preparada para dialogar com os diversos interlocutores não indígenas. Tal avaliação, no entanto, não encontra eco entre os chefes “tradicionais”, os tuxauas, e nem entre muitos moradores. Para algumas pessoas a posição dos professores soa como arrogante, já que habilidades políticas não faltam aos chefes. Certa vez, uma mulher me informou da reação do chefe em relação à tentativa do prefeito de Alto Alegre de interferir na autonomia política da comunidade, indicando uma pessoa para preencher uma vaga de auxiliar de enfermagem, disponível no posto de saúde da aldeia. O chefe teria intervindo, dizendo que quem mandava na comunidade era ele, que a decisão seria tomada em reunião comunitária como de costume. Assim como o trabalho do tuxaua é avaliado, dos demais líderes e pessoas em postos remunerados também o são: professores, agentes de saúde e do funcionário que cuida do motor de luz; além de terem uma boa condita moral. Não é

aceitável entre essas pessoas práticas de mesquinaria e embriaguez, por exemplo.

Em Boqueirão, há algumas mulheres casadas com brancos e há registros de conflitos quando estes tentaram interferir na autonomia política da comunidade. Quanto à permanência de brancos na aldeia, através do casamento, as regras são bem claras. Estes devem se submeter à autoridade do chefe (“obedecer ao tuxaua”) e participar dos trabalhos coletivos; dessa maneira eles se integram à comunidade, mas não deixam de ter suas opiniões e ações limitadas, isto é, não deixam de ser brancos. Estes não têm autorização para trazer outros brancos para morar na aldeia. Diferente de outros contextos onde os brancos são completamente incorporados a comunidade indígena (Gow, 1991; Tassinari, 2003). Os casamentos com brancos em Boqueirão são registrados desde a década de 1960 (Diniz, 1973), que em parte se justifica pela proximidade dos mesmos. Em 2006 pude acompanhar como esse processo se realiza. Uma mulher da comunidade que vivia em Boa Vista manifestou o desejo de retornar à aldeia, com o marido maranhense, e solicitou à sua mãe que encaminhasse o pedido, em uma reunião comunitária; durante a reunião, o chefe indagou a razão das pessoas interessadas, especialmente o marido, de não se fazerem presentes na reunião. Argumentou ainda que ele deveria se “apresentar” à comunidade. Em vista disso, o pedido ficou de ser avaliado em outra oportunidade. Regra similar se aplica aos indígenas que estão muito tempo fora da aldeia, morando em outras aldeias ou nos núcleos urbanos e aos parentes dos moradores em geral.

Em Aningal acompanhei dois casos de pedido de residência por indígenas. O primeiro envolvia uma mulher e sua família, ex-moradora de uma

aldeia da região, que morava em Boa Vista por ocasião do pedido. Essa mulher argumentou que a vida na cidade estava muito difícil e por isso desejava retomar a vida na comunidade indígena. O chefe foi o primeiro a intervir argumentando que a aldeia já não dispunha de muitos espaços para o cultivo das roças, e seria muito complicado receber mais uma família na aldeia. Após sua intervenção, outras pessoas também se posicionaram de forma negativa. Dias depois fiquei sabendo que a mulher em questão tinha uma história relacionada à cisão de aldeia e outros conflitos, fatos que não a qualificavam para morar na aldeia, na avaliação dos moradores. Diziam que se a sua própria comunidade não a aceitava de volta era porque sabia o que estava fazendo. Tais suspeitas não recaíram sobre outro pedido de residência que testemunhei meses depois.

Um homem, antigo chefe de uma aldeia da região, se fez presente em uma reunião, acompanhado da esposa que tem parentes na aldeia. Ao apresentar seus argumentos para o pedido de residência, destacou o fato de terem parentes na aldeia, de manterem bons relacionamentos com a comunidade, além de Aningal dispor de muitas ilhas de matas, boa para o plantio da roça; o que já não acontecia na sua aldeia, cujas roças sofriam com as constantes invasões de formigas. Em especial destacou o seu trabalho de mais de 10 anos como chefe na comunidade de origem, a sua atuação junto às organizações indígenas, além do fato de ser parceiro de luta do chefe de Aningal nessas organizações. Outro argumento, de caráter muito pessoal, foi a morte, então recente, do pai da esposa, fato que a entristecia muito; não se sentindo mais encorajada a morar na mesma casa que seus pais moraram¹⁴.

¹⁴ No passado, especialmente no caso dos Makuxi, quando um parente morria, a casa era abandonada.

Após a fala do candidato a residente, o chefe destacou as qualidades de líder do mesmo e disse que seria uma pessoa que somaria com a comunidade em função da sua larga experiência enquanto chefe; as pessoas presentes aprovaram o pedido. Esses exemplos ilustram a complexa relação envolvendo pessoas de fora, mesmo indígenas. O ideal de uma boa vida comunitária almejado pelos indígenas fundamenta as regras de convivência entre eles.

Em Aningal o atual chefe está no cargo há mais de 10 anos. Para ficar esse tempo todo na chefia, há que ser um chefe politicamente habilidoso e “trabalhar bem”. É um homem relativamente jovem e muito dinâmico. Durante a celebração do Dia das Mães, em 2006, suas qualidades foram ressaltadas por autoridades políticas municipais, presentes no evento. O tamanho da aldeia também favorece a sua atuação. Aningal tem praticamente a metade da extensão territorial e da população de Boqueirão, cerca de 200 pessoas em 2007; esse chefe é bem articulado com as organizações indígenas e com o governo municipal. Seu prestígio externo é medido pela participação de políticos nas festas realizadas na aldeia, como comentarei abaixo. Internamente também é muito respeitado, embora não falem as oposições e os conflitos ocasionais, que são resolvidos internamente. Embora seja uma aldeia pequena em relação à Boqueirão, as demandas e sonhos de “desenvolvimento” não estão ausentes em Aningal. Quando da realização da festa junina em julho e agosto de 2006, durante a apresentação das candidatas a rainha da festa, meninas pré-púberes entre 8 e 12 anos, uma professora fazia comentários sobre os *hobbies* das meninas e alguns dos seus desejos. Uma das meninas era torcedora do Flamengo, um time da cidade do Rio de Janeiro. Entre os desejos mais comuns as candidatas disseram que gostariam de ver

sua comunidade contemplada com uma boa estrada e eletricidade. O segundo desejo provavelmente já foi atendido: em fevereiro de 2007 a rede elétrica e a casa que abrigaria o motor de luz já haviam sido instaladas. Tal demanda se realizaria no contexto do programa “Luz para Todos”, do Governo Federal; Aningal também esperava ser contemplada com outro programa federal que prevê a instalação de telefone público em “localidades” com mais de 80 moradores. Aliás, entre as dificuldades em manter professores indígenas na aldeia era exatamente o acesso à aldeia, a falta de eletricidade, água encanada e telefone. Lembro-me ainda o caso de uma professora vinda da região das serras que não consumia carne de caça, habituada que estava ao consumo de carne bovina. Embora os moradores se empenhassem em “tratá-la bem”, ela e sua família ficaram apenas durante um semestre na escola.

Fora da rotina dos funcionários, voltadas para as atividades na escola, posto de saúde e motor de luz, a vida das demais pessoas segue um ritmo ligado ao cultivo das roças e das atividades de caça, coleta, pesca e criação de animais de pequenos portes e do gado. Em Aningal, uma aldeia menor que Boqueirão, foi possível acompanhar melhor as atividades cotidianas ditadas pelo ritmo das duas estações: o verão, de fins agosto a março e a estação chuvosa, de abril a início de agosto. Durante os meses de janeiro e fevereiro de 2007, a comunidade encontrava-se concentrada nas atividades típicas da estação: a derrubada das matas para o plantio das novas roças, trabalho realizado por dois grupos de trabalho, que os índios chamam de *dijunta* ou *ajuri*; o grupo liderado pelo chefe, utilizando uma moto-serra, derrubou área para 10 roças, durante duas semanas, trabalhando apenas no período da

manhã. Outras áreas foram derrubadas por outros grupos de homens em diferentes ilhas de matas.

O verão é o melhor período para fazer a farinha de mandioca – a principal fonte de carboidrato dos índios da região –, quando a madeira para lenha está seca e massa de mandioca seca mais rápida. Entre os meses de janeiro e fevereiro, em Aningal, uma parentela estava colhendo uma grande roça de mandioca; para a empresa foi construída uma casa de farinha¹⁵ nas proximidades da ilha de mata que comportava a roça. As duas noras da família ficaram encarregadas da “farinhada”.

Uma delas convidou alguns dos seus parentes que moram na Vila Brasil, como a mãe, uma tia, duas primas e um sobrinho; além daqueles que vivem na comunidade. Essas pessoas se instalaram na casa de farinha, passando a trabalhar o dia todo na farinhada. As mulheres dirigiam os trabalhos: colhiam a mandioca e as acondicionavam em sacos que eram transportados pelos homens jovens em bicicletas até a casa de farinha; os homens adultos provinham a casa de farinha com lenha para os fornos e alimentos: carne de gado, caça, peixe. Os jovens também forneciam as frutas frescas da estação como o caju e o tucumã coletado nas matas. As mulheres e crianças descascavam a mandioca e os homens a passavam num processador movido à gasolina; as mulheres misturavam a massa processada à massa puba¹⁶ e depois as colocavam nos sacos de fibras que os homens acondicionavam nas prensas, onde permaneciam algumas horas sob forte

¹⁵ Construção que abriga os fornos e outros objetos utilizados no processamento da mandioca brava.

¹⁶ A massa puba é feita a partir da imersão de algumas mandiocas em água, com alguns dias de antecedência, para amolecer; é essa massa que misturada à massa fresca dará consistência à farinha, deixando-a mais tenra. Se faltar a massa puba, a farinha fica muito seca. Dela depende também a cor amarelada da farinha.

pressão dos pesos e da força humana, a fim de perder a parte líquida, o tucupi. Depois de prensada os homens devolviam a massa às mulheres que a peneiravam; em seguida, começava o processo de torrar a farinha. Aos poucos a massa ia sendo despejada nos fornos comandados pelas mulheres até ficar cozida; em seguida era retirada e reservada em um recipiente. Quando toda a massa estivesse cozida, voltava gradativamente ao forno para ser torrada, parte final de um processo que durava o dia todo; no dia seguinte o mesmo trabalho era retomado. Dos 20 sacos de mandioca extraídos da roça por dia, eram produzidos quatro sacos de farinha. Boa parte dessa farinha foi vendida para compradores da Vila e na própria comunidade. O saco era vendido a R\$ 100,00 e a lata vendida a R\$ 30,00¹⁷ para pessoas da Vila e a R\$ 25,00 para as pessoas da comunidade. Embora seja um trabalho que demande muito, principalmente das mulheres, que se expõem às altas temperaturas dos fornos, o clima na casa de farinha era muito descontraído e alegre. Nesse período, as crianças e jovens estavam de férias escolares e puderam acompanhar o trabalho da farinhada. Tarcilina, a mulher mais velha do grupo aconselhava suas sobrinhas que vieram da Vila para aprenderem a fazer farinha, algo que ela ensinou as suas filhas. Disse que antigamente saber fazer farinha era uma condição para casar, isto é, para assumir as responsabilidades da vida adulta.

Quando a farinha é feita por uma família nuclear, homens e mulheres dividem praticamente todas as tarefas apontadas acima. Acompanhei um casal, auxiliado por uma filha pré-púbere e um primo adulto na farinhada de um dia. Ao final do dia, a produção rendeu uma lata e meia de farinha. Nessa casa

¹⁷ Um saco de farinha comporta de 80 litros de farinha e uma lata 20 litros.

moram o casal com suas cinco filhas e um filho; agregada a essa família, em uma casa próximo, vive o pai da mãe e um primo. A quantidade de farinha produzida em um dia daria para um mês, isto se não houvesse demanda por parte dos parentes que eventualmente solicitam um ou dois litros de farinha. Esta família vai à roça fazer farinha quando o seu suprimento está prestes a acabar.

Da mandioca se aproveita praticamente tudo. As cascas são utilizadas nos “pesqueiros” – áreas nos rios ou igarapés onde se depositam as cascas para atraírem os peixes, facilitando a sua captura –, ou para alimentar os porcos. Da massa puba se faz o carimã, uma massa de cor amarelada que se faz um mingau ou um tipo de bolo chamado pé-de-moleque. Da mandioca cevada se retira o tucupi e deste se extrai a goma¹⁸; o que é feito deixando-se a parte sólida do tucupi decantar em um recipiente. Após isso, a massa é lavada com água várias vezes para perder o sabor azedo; quando já estiver sem o azedo, será deixada ao sol para secar. Da massa de mandioca peneirada sobram resíduos que não passaram pela peneira; estes são reservados e colocados ao forno morno para torrar, findo a torra da farinha; depois é processado na máquina de moer ou no pilão, dando origem a uma farinha chamada crueira, também consumida em forma de mingau nas refeições matinais ou “segura peito”, como é chamada essa refeição entre os índios dos campos e serras de Roraima. Se não forem triturados, esses resíduos servem de alimentos para porcos e galinhas. Da massa processada (ralada), sem que seja mistura à massa puba, se produz os grandes beijus secos utilizados no preparo da bebida caxiri e também para o consumo durante

¹⁸ A goma é a fécula de mandioca que nas aldeias se produz a tapioca, um beiju consumido na refeição matinal. A farinha de goma é feita a partir da massa peneirada e torrada no forno. Na aldeia esta é consumida em forma de mingau ou imersa no café ou leite.

as refeições como substituto da farinha. Os índios de Aningal cultivam uma grande variedade de mandioca. A mais comum é a do tipo seis meses, branca e preta, variedade que produz em seis meses. Outras espécies como Amazonas, negona, juriti e Maria Joaquina produzem em um ano. Esta última chega a produzir raízes longas que atingem 1,70cm.

Durante os meses de janeiro e fevereiro, enquanto algumas famílias ainda estavam derrubando as roças, outras já estavam na fase de queima das mesmas; nesse período o vento é intenso e a falta de cuidado na queima pode resultar em incêndio na mata, como correu em alguns casos, nas duas aldeias. O procedimento mais correto é esperar as primeiras chuvas de final de março para realizar esse trabalho, ou então, seguir as normas do IBAMA de “aceirar” as roças. Esse procedimento é feito limpando dois metros ao redor da roça para fazer a queimada controlada, que consiste em queimar a roça em sentido oposto ao vento. Após a queima, espera-se até as primeiras chuvas para dar início ao plantio. O plantio geralmente é feito na seguinte ordem: primeiro planta-se as espécies que têm sementes como a melancia, jerimum (abóbora), feijão, milho e arroz; em segundo vem a batata, abacaxi, banana, cana-de-açúcar; em terceiro, planta-se a maniva de mandioca brava e doce¹⁹. As bananeiras são plantadas em uma área à parte na roça ou podem formar uma única roça, não são plantadas entre as outras espécies devido atraírem a cobra jararaca. As espécies de bananas mais comuns são a comprida, São Tomé branca e roxa, maçã, prata e a cheirosa. A dimensão das roças varia de acordo com as necessidades de cada família nuclear; seu tamanho é estabelecido em linhas e cada linha tem 25m quadrados. Geralmente uma

¹⁹ A mandioca doce é chamada regionalmente de macaxeira.

família extensa utiliza uma mesma ilha e as roças costumam ser conjugadas. As roças são cercadas com arame farpado para evitar a invasão dos porcos e do gado.

As roças são plantadas nas ilhas de mata. Em Aningal são 10 ilhas que já foram derrubadas várias vezes e em algumas já não se encontram madeira de lei utilizada nas construções de casas. Observadas de longe as matas dão a falsa impressão de serem densas; de perto, notamos que se trata de capoeiras, isto é, matas onde predominam arbustos e algumas espécies de árvores como a palmeira inajá, a embaúba, pacotê (ou envireira), a sororoca (também chamada de bananeira do mato) e a vara branca, todas características de matas secundárias. Os índios acreditam que se pode pagar um alto preço pela derrubada intensiva das matas. Um homem que se encontrava doente, tomou conhecimento, através de uma “rezadora”, que sua doença foi provocada pela mãe da mata, em função de ele já ter derrubado muitas árvores²⁰.

O verão é uma estação propícia à pesca e a caça. Nesse período a pesca é realizada com tarrafa, malhador e flecha. As espécies de peixes mais comuns são o matrinxã, curimatã, jaraqui, traíra, tucunaré, aracu, pacu e piranha, encontrados nos poços que se formam nos igarapés e lagos. Com menos frequência a pesca é realizada no rio Santa Rosa²¹. Embora seja uma atividade masculina, durante a estação seca, é comum a família acompanhar o homem nas pescarias, o que é visto como lazer. Em 2007, o igarapé Aningal que corta a aldeia no sentido norte-sul, estava com o seu nível muito baixo,

²⁰ Entre os Makuxi, e outros índios da Amazônia, todos os seres humanos e não humanos têm mãe ou pai, dono ou dona. Assim, existe a mãe do campo, a mãe da mata, do rio, etc.

²¹ Apenas uma pequena parte desse rio é acessada pelos moradores, já que se encontra fora dos limites da terra indígena.

com a água de coloração barrenta, que os índios chamam de suja; os poços artesianos também estavam com seus leitos muito baixos.

A caça é realizada com espingarda e alguns homens também utilizam os cachorros; nessa época, as folhas secas que se espalham pelo solo possibilitam aos caçadores surpreender as caças devido aos ruídos que provocam. As caças mais apreciadas são o veado e a queixada. Costumava ouvir os homens conversando sobre suas caçadas. Para matar um veado, por exemplo, é necessário certo investimento de tempo e coragem. O caçador amarra a sua rede em uma árvore, acima de 5 metros do chão, para se proteger do ataque de onças, e aguardar o veado à noite. Ao ouvir o ruído característico desse animal, acende a lanterna e atira; capturar um veado é o maior feito de um caçador. Mas, tanto o veado, quanto a queixada, está cada vez mais escasso. As espécies mais capturadas são o coati, paca e jabuti, além de aves como o nambu e a arara; nessa região há também capivaras, mas os índios não a consomem porque dizem que a carne é fedida.

Quando a caça e a pescaria falham, a carne de gado ou de animais de pequeno porte como porco, galinha e pato são os substitutos para a proteína animal. A carne de gado é consumida quando alguma família que possui gado abate um animal ou quando alguém vai ou passa pela Vila; no primeiro caso, pode haver a venda ou a distribuição entre a parentela de parte da carne e das outras partes do animal como as vísceras, língua, etc. A carne e outras partes do animal são conservadas salgadas ou moqueadas (defumada) e duram alguns dias. Há também casos de morte de gado causado pela ingestão de tucupi fresco; nesse caso a carne é consumida, mas o seu sabor é alterado,

como eu pude experimentar. Porém, quando o animal morre devido à picada de cobra é simplesmente abandonado.

O gado coletivo, isto é, oriundo dos projetos de gado, é consumido durante a realização de alguma atividade comunitária, como a construção de habitações coletivas – o malocão, a casa da merenda, o posto de saúde, as cercas dos currais do gado –, ou quando há necessidade de adquirir dinheiro para a aquisição de algum produto de uso coletivo. No último caso, os moradores compram a carne, resultando na renda necessária. Outra situação para o abate do gado coletivo é a participação nas reuniões de lideranças do estado, quando um ou mais animais é abatido. Nessas reuniões, realizadas anualmente, cada região é responsável pelo seu alimento durante os cinco dias de encontro. Assim, as aldeias contribuem com os recursos que lhes são mais acessíveis: carne bovina ou de caça, farinha, arroz, feijão, óleo de cozinha, sal, papel higiênico e outros itens necessários. Para a reunião de 2007, Aningal contribuiu com duas rezes que foram abatidas e salgadas dois dias antes do início da reunião; além de outros itens gerados da contribuição individual de algumas famílias. Em Aningal, não há refeição sem a carne. Mesmo que disponham de arroz, feijão e outros itens, estes não são consumidos sem a proteína animal. Já em Boqueirão, é mais comum o consumo de alimentos enlatados ou congelados, como frango congelado que chamam galeto.

Se as matas são lugares preferências para as roças e a caça, os campos são espaços destinados a alguns animais, especialmente o gado. Além das gramíneas, outras espécies são encontradas no campo: mirixi, caimbé e sucuba; as duas primeiras espécies são muito usadas como lenha, tanto no forno de farinha como na cozinha. Do mirixi também se coleta os

pequenos frutos amarelos para fazer suco; há duas espécies de mirixi, de arbusto e de árvore. Ao caimbé e à sucuba são atribuídas propriedades medicinais. Essas árvores, especialmente o caimbé, são resistentes ao fogo e se regeneram ao primeiro sinal de chuva. O pasto natural, no entanto, não é tão apropriado para o gado, a maioria das gramíneas não é comestível devido a sua aspereza. É comum o gado buscar outros alimentos entre as frutas frescas que caem das árvores como manga e caju; além de consumirem outros itens indigestos como sacolas plásticas, roupas dos varais e sabão dos giraus. Ao buscarem as frutas frescas, o gado concorre com os porcos e animais de caça que também se alimentam dos frutos cultivados e não cultivados. Nas margens dos igarapés esses animais se alimentam dos frutos da palmeira buriti, durante a estação das chuvas; nas matas, os frutos das palmeiras inajá e tucumã, além de outras espécies.

As palmeiras buriti encontram-se nas partes baixas dos campos e acompanham os cursos d'água. Seus frutos também servem de alimentos para as pessoas e são consumidos durante a estação chuvosa. Suas folhas maduras são utilizadas na cobertura das casas e são coletadas preferencialmente durante as noites de lua cheia, para que durem mais tempo. As folhas jovens são utilizadas na produção de artefatos como cestas, abanos e chapéus. As palmeiras secas (mortas) servem de abrigo para os pássaros, principalmente papagaios e araras que se aninham nas partes ocas para se reproduzirem.

Os índios costumam capturar os filhotes desses pássaros para criarem como xerimbabos. Todas as casas que visitei possuíam seus xerimbabos; além dos inúmeros papagaios e periquitos havia também cotia, anta, macaco e

queixada. Quando pequenos, os xerimbabos vivem no interior das casas onde são alimentados; quando crescem, dividem os espaços das imediações das casas com os animais de consumo como as galinhas, porcos, patos, galinha de angola, etc. Em uma das casas havia um bezerro sendo criado junto com esses animais, chamado Moisés. Moisés foi enjeitado pela mãe ao nascer e estava sendo criado com leite de mamadeira, ocupando a posição de xerimbabo. Porém, não sei dizer qual será seu o destino: se será ou não abatido por essa família. O mais provável é que seja vendido.

Os cachorros também estão presentes nas aldeias e suas atribuições são proteger as casas e acompanhar os caçadores nas caçadas. Havia o caso de um cachorro treinado para acompanhar um homem bem idoso nas suas idas diárias à roça. Esse homem se dirigia para roça todas as manhãs e retornava por volta das 17:00h, antes do pôr do sol. O cachorro sempre chegava em casa na frente, anunciando a chegada do seu dono. Numa ocasião, esse cachorro foi visto nas imediações da casa num horário que seu dono encontrava-se na roça. O fato causou surpresa à filha do homem que logo pensou que algo houvesse acontecido; felizmente nada aconteceu e o cachorro foi mandado de volta para a roça, de onde não deveria ter se ausentado. Muitos xerimbabos, como pacas e antas, são capturados durante as caçadas. Desde que a caça é realizada com cachorro o caçador fica impossibilitado de identificar se ela está prenha; só consegue perceber isso quando a caça já foi atingida pelo cachorro, com a barriga do animal “se mexendo”. Então, o caçador abre imediatamente a barriga do animal para retirar os filhotes. Em Aningal vi alguns filhotes de paca, anta e queixada que foram capturados nessas situações.

Os meses de janeiro e fevereiro coincidem com as férias escolares. Muitas pessoas aproveitam para ir à cidade ou visitar parentes em outras aldeias. O verão é ainda tempo de degustar caju e manga, abundantes nas aldeias de campos e serras. Os cajueiros com seus frutos vermelhos ou amarelos colorem a paisagem e são excelentes para saciar a sede nos dias quentes. Das castanhas do caju os índios fazem a paçoca doce. Depois de assada, a amêndoa é retirada e processada no pilão com farinha e açúcar, obtendo-se a paçoca.

Paralelo ao trabalho de derrubada das matas é realizado a coleta do mel de abelha ou durante as noites de lua cheia. O mel é muito apreciado pelas crianças que o consomem acompanhado de farinha de mandioca; é ainda usado na medicina caseira, principalmente, nos casos de infecções na garganta e bronquite.

Durante o verão, apesar das altas temperaturas durante o dia, há muito vento, chegando a incomodar os olhos e ressecar os lábios, pela poeira que carrega; problemas de conjuntivite são comuns nesse período. As noites são quentes no início e frescas durante as madrugadas. Nessa estação, as gramíneas que cobrem os campos ficam muito secas, com uma coloração marrom, favorecendo as queimadas que acontecem de forma acidental ou deliberada; por isso, é comum ver focos de incêndio nos campos. Há ainda a prática corriqueira entre os indígenas (e os brancos) de queimar os campos para atender às necessidades de pastos do gado. Após a queimada, nasce um capim novo, que é consumido pelo gado. Todavia, as queimadas têm o seu lado sombrio. Ela destrói os microorganismos do solo e pequenos animais que servem de alimento para os pássaros como o caracará, uma espécie de gavião

comum na região. Por não encontrar alimento nos campos, o caracará passa a buscar alimentos nas imediações das casas, atacando os pintos e patinhos. As queimadas, no entanto, não são um fenômeno recente nos campos de Roraima, R. Schomburgk (2006 [1838]), já os registrara. No passado os índios costumavam queimar os campos para facilitar a captura da caça, prática chamada de “cercar a caça”.

Com a chegada das primeiras chuvas, em fins de março e início de abril, os igarapés e córregos que ficam secos durante a estação seca começam a encher, inundando de verde os campos e florestas, dando início a novo um ciclo. Nesse período as roças já deverão estar preparadas para receberem as primeiras sementeiras. Enquanto a natureza se refaz, as pessoas ficam mais recolhidas, devido a pouca mobilidade que caracteriza a estação chuvosa. Os campos ficam alagados, os níveis dos igarapés ficam muito altos, dificultando a entrada de carros na aldeia. Os fogões a gás são de grande valia, devido à dificuldade de madeira para os fogões à lenha. Os cuidados com a roça, as criações, as atividades na escola, no posto de saúde, as reuniões religiosas e políticas e as festas, seguem o seu calendário anual.

Embora percebam suas vidas diferentes dos antigos, os índios civilizados conservam muitas práticas ensinadas pelos os antigos, manifestas nas suas atividades diárias, recriando a cada ano a sua identidade de comunidade indígena.

Dos conflitos entre o antigo e o novo

Em Aningal e Boqueirão, como entre outros povos, os idosos são aquelas pessoas que fazem o nexos entre o passado e o presente. Embora

lembrem do passado com certo saudosismo, admitem que hoje a vida nas aldeias seja bem melhor que antigamente. Eles podem se comunicar com seus parentes através do telefone público, no caso de Boqueirão, se deslocar diariamente para a cidade e já não têm tantos problemas de assistência médica. Adelino, 86 anos, mencionou que nunca pensou que fosse ver sua comunidade como está hoje, tão desenvolvida. Ele testemunhou um tempo que as casas “nem portas tinham”, quando os índios mal falavam a língua portuguesa e não sabiam ler, e tinham medo do branco. Lembra-se que “no tempo do tuxaua Andrade”, quando chegava uma correspondência vinda da Delegacia Regional da FUNAI, o tuxaua o mandava a aldeia Livramento, que então se chamava Enseada, a cavalo, pedir para que um homem chamado Ernesto lesse a carta. Adelino memorizava as informações contidas na carta e retornava à aldeia para repassá-las ao chefe. Este último, então se deslocava até Boa Vista para falar com o delegado da FUNAI.

Patrício, 93 anos, e Adelino mencionaram o tempo que, para chegarem a Boa Vista eles se deslocavam até o rio Uraricoera, ou iam a pé até a o rio Cauamé onde pegavam uma canoa e desciam até o rio Branco. Levavam produtos agrícolas para vender na cidade de Boa Vista, especialmente farinha de mandioca, laranja, milho e gerimum; esses produtos eram vendidos ou trocados em um entreposto comercial do capitão Bessa, “uma fazenda”, no local onde atualmente se localiza a sede da Delegacia Regional da FUNAI. Os idosos lembram que antigamente tudo era tirado da roça, “nada vinha de fora”, em se tratando de produtos agrícolas.

Adelino lembra como as transformações por ele vivenciadas tornaram a vida do índio melhor, por um lado, e por outro, mais difícil. Tais aspectos são assim narrados:

Adelino, 86 anos
Boqueirão, novembro de 2006

Então é assim que são as coisas, passou, e hoje tá diferente, mudou tudo, tem índio vereador e cada vez mais civilizando. Bom, numa parte é muito bom, por motivo que hoje eu quero falar com a minha filha eu vou no telefone ali e falo com ela, se tem linha, né? E de primeiro não, não falava com ninguém, queria falar, mas como? O transporte aqui era canoa, descida três dias pra chegar em Boa Vista; de subida era uma semana, remando. Cachoeira aí que fazia medo. Deixavam, encostavam na beira do rio assim e ai descia com a canoa. Toda vida assim. De lá pra cá era uma semana que gastava, daqui era três dias. Então, essa parte ficou pra trás; aí apareceu o motor, ficou mais fácil ainda, mas fácil assim; mais fácil assim que já ninguém remava e já não ia mais por terra. Passava uma semana esperando o motor aí. Quando dava fé o motor chegava, mas isso aí não tinha negócio de, tal dia tô chegando aí, não comunicava de jeito nenhum. Esperava o motor até chegar e descia. Então a facilidade foi vindo, chegando cada vez mais, agora, chegou até um ponto que a pessoa só não vai se não quiser; ou por outra, se o motorista não quiser levar a gente. Mas a não ser isso, tem muito carro, negócio tá fácil.

E agora mais difícil ficou negócio do alimento, essa banana aqui [na sua casa] chegava e botava tudo pra comerem. Hoje?, eu não posso dar, quero vender, mas porque nós aprendemos com os brancos. Não falava nem assim em compra: “me dá um pedaço de carne?”, pedia. Aí o branco: “tá errado compadre, ele chamava a gente de compadre, quanto é”?, eu quero essa banana aqui”. “Quanto tú me dá”? “Eu dou uma lata de farinha”, ele dava mesmo. Não sabia do preço, coitado, não sabia. Ele levava. Então era assim que era a convivência. Era um por outro. Matava uma rês ali, da costa era só carne. “Taqui churrasco pró fulano”. Hoje não. “Fulano matou gado, o quê?, vai vender”?, “Vai”, tá precisando dum dinheiro aí. Vende tudinho, não dá um pedaço sequer.

Nem menos diz assim, leva esse um pedaço. Então foi isso que ficou difícil. Que aí não é todo dia que a gente tem dinheiro. Então é isso. Bom por uma parte e ruim por outra. Aqui mesmo, meus parentes, olha aqui eu compro carne, compro peixe, compro banha de buriti [polpa], que eu não posso ir tirar, que não agüento mais fazer força. Compro jabuti, quando tem, compro farinha quando não tenho feita em casa. Tudo eu compro. Então é assim.

O que Adelino e outros idosos mais lamentam é da relativa perda das obrigações devidas ao parentesco; antigamente, os alimentos, especialmente os oriundos da caça eram distribuídos de acordo com critérios específicos para cada parente, como sogra, esposa, mãe etc. Com a entrada do dinheiro, mediando as relações de trocas entre os índios, essas obrigações se transformaram; com os brancos, os índios aprenderam uma nova forma de troca, que se opunha ao parentesco, mas isso não significa que as pessoas não continuaram ajudando umas às outras e, muitas vezes, independente do parentesco. Em muitas ocasiões testemunhei trocas entre pessoas assalariadas e não assalariadas: produtos da roça como farinha, goma e frutas, por produtos industrializados: açúcar, café, óleo de cozinha, entre outros. Presenciei, ainda, as obrigações entre filhos e pais, na doação de dinheiro, quando os filhos ou filhas recebiam os seus vencimentos.

A circulação de dinheiro dos assalariados também acontece na contratação de serviços, lavar roupa e capinar roça entre parentes, como uma maneira de ajudá-los. Essas relações que se dão a nível interno (na aldeia), acontecem também entre aldeias, como Boqueirão e Mangueira. Os moradores da Mangueira produzem café e farinha que são vendidas ou trocadas em Boqueirão. No caso de Aningal, quando alguém precisa de dinheiro leva uma lata de farinha (20 litros), alguns litros de farinha de goma ou a própria goma,

de bicicleta, até a Vila Brasil e vende no comércio local ou troca com parentes ou pessoas conhecidas. É também comum a ida de pessoas da Vila até a aldeia quando se sabe que uma parentela está produzindo farinha, como já notamos.

O cultivo da roça é um aspecto muito aludido pelos idosos. A expressão “antigamente os índios tiravam tudo das roças”, significa que o sustento da família vinha da roça, até mesmo a caça, muitas vezes, era realizada na roça; muitas pessoas lembram que havia fartura de jabuti e outros animais que eram capturados e consumidos durante a realização das atividades na própria roça. Dizem que com o advento da educação escolar, os jovens já não querem mais saber de plantar, desejam um emprego no governo; por outro lado, os jovens argumentam que a população aumentou e as áreas disponíveis para o cultivo não. Observam que as ilhas de mata estão com os solos saturados, já que geração após geração elas vêm sendo utilizadas; não se trata de “preguiça” ou falta de interesse, mas de dificuldades concretas, relacionadas ao solo e a invasão de animais, especialmente de pássaros, nas roças. Muitas colheitas de milho têm sido prejudicadas pela invasão dos pássaros, especialmente o papagaio maracanã e algumas espécies de macaco; as plantações de bananeiras sofrem com a praga chamada vassoura-de-bruxa que inibe o crescimento das mesmas. Contudo, os índios reconhecem que as invasões das aves e outros animais às roças se devem à redução das matas na região (Sandra e Teófila, novembro de 2006). Outro fator apontado como limitante para as atividades de cultivo são as mudanças climáticas. Manoel, um homem de 52 anos, relatou que quando era jovem costumava trabalhar na roça até as 17:00h, mas hoje não consegue trabalhar depois do meio-dia. Manoel me disse

que não sabe o que aconteceu, “se foi o sol que baixou, ou se foi a terra que tufou”.

Certa ocasião, em Aningal, o chefe se mostrou muito preocupado com os efeitos que as mudanças climáticas poderão ter no cultivo das roças, depois de ouvir no rádio uma entrevista com uma cientista sobre o assunto. Ele falou que futuramente os índios terão que plantar nos campos e nos baixios, nas áreas dos buritizais. Embora os idosos e adultos critiquem os jovens por não se interessarem tanto pelas atividades na roça, foram eles que incentivaram seus filhos a estudarem para terem oportunidades que não tiveram, ter um emprego formal, por exemplo. Na opinião de algumas pessoas, todavia, a educação escolar significa mais; se por um lado, representou a possibilidade de um trabalho assalariado e a conquista de direitos sociais e territoriais, de outro, resultou em “perdas” de aspectos da cultura. Nesse sentido, a educação escolar aparece como um importante marcador temporal entre o modo de vida antigo e o novo, entre os índios bravos e os civilizados.

Educação escolar

No Estado de Roraima as escolas da rede pública, estadual e municipal, estão presentes em praticamente todas as aldeias da região de campos e serras. Nas aldeias maiores, como Boqueirão, o ensino é da pré-escola ao segundo grau profissionalizante ou não. Em 2008, de acordo com o censo escolar realizado pela Secretaria Estadual de Educação, as escolas indígenas somavam 198 e o número de alunos indígenas matriculados de 10.570; o que corresponde a 56% do número de instituições de ensino no Estado (Jornal Folha de Boa Vista, 19/01/09). Recentemente o Governo do Estado realizou

um concurso público para o “magistério indígena”, disponibilizando 504 vagas; desse total apenas 251 vagas foram preenchidas. Os professores aprovados tomaram posse durante o mês de maio de 2009 e seriam lotados nas escolas indígenas dos municípios de Alto Alegre, Bonfim, Cantá, Amajari, Iracema, Normandia, Pacaraima, Uiramutã e na área rural do município de Boa Vista, capital do estado. A remuneração dos professores de 1ª a 4ª séries e língua materna é de R\$1.922,53 e os professores de 5ª a 8ª series é de R\$ 2.420,75 (Jornal Folha de Boa Vista, 14/05/09). A realização do concurso público para professores indígena é uma reivindicação dos índios que, além disso, aconteceu em função de uma ação do Ministério Público Estadual que determinou a realização desse e outros concursos para provimento dos cargos no serviço público estadual.

Nos últimos anos, os indígenas de Roraima passaram a receber educação de nível superior, nas diversas instituições de ensino existentes no estado. Em 2008, a Universidade Federal de Roraima (UFRR) apresentou um diagnóstico da presença indígena naquela instituição que demonstra a relevância da formação superior entre eles.

Tabela 1: Alunos indígenas por curso de graduação

CURSO	NÚMERO DE ALUNOS
Administração	3
Agronomia	7
Ciência da Computação	3
Ciências Sociais	9
Direito	1
Economia	10
Física (Lic)	4
Geografia (Lic)	1
História (Bel/Lic)	9
Licenciatura Intercultural	237
Matemática (Bel)	3
Matemática (Lic)	1
Medicina	5
Química (Lic)	1
Relações Internacionais	1
Secretariado Executivo	1
Secretariado Exec / Gestão Pública	1
TOTAL	297

Tabela 2: Alunos indígenas por povo

POVO	NÚMERO DE ALUNOS
Makuxi	184
Wapishana	88
Taurepang	8
Yekuana	7
Ingaricó	4
Waiwai	4
Sem informação	2
TOTAL	297

Fonte: UFRR/2008

Esses números revelam não somente a presença indígena no Estado, mas igualmente o significado da educação escolar no contexto atual. O curso Licenciatura Intercultural que teve início em 2003, destina-se exclusivamente a qualificação dos professores indígenas; o acesso a esse curso é feito através de um vestibular diferenciado. Em relação aos demais cursos, o ingresso é

realizado de três maneiras: pelo vestibular normal, pelo processo seriado, e pelo Processo Seletivo Específico para Indígenas (PCI). No primeiro caso, os indígenas concorrem com os demais candidatos a uma vaga na instituição; no segundo caso, os indígenas que vivem nas aldeias – e não indígenas que vivem em áreas rurais –, realizam avaliações ao longo dos três anos do segundo grau, para concorrerem a uma vaga. O terceiro caso, o PCI, contempla apenas os candidatos indígenas. Esse processo que iniciou em 2007, visa atender uma demanda das lideranças indígenas do estado que reclamaram a falta de formação profissional em outras áreas. A instituição acolheu a demanda e, através da Pró-Reitoria de Graduação, encaminhou aos Departamentos acadêmicos a proposta de criação de cotas no vestibular para indígenas. Cada Departamento disponibilizou um número específico de vagas, que é preenchida através de um processo seletivo específico, onde os indígenas concorrem entre si, como na Licenciatura Intercultural²².

A presença majoritária dos Makuxi nessa instituição deve-se ao fato de ser o povo mais numeroso da região de campos e serras. Em 2008, a população Makuxi foi estimada em 26.000 pessoas, seguido dos Wapishana, o segundo maior da mesma região com 8.000 pessoas²³. Em contraposição, um número menor de estudantes dos povos Yekuana, Taurepang, Waiwai, Ingaricó estão presentes nessa instituição. A dificuldade de acesso à cidade por estes últimos deve ser considerada na comparação com os dois primeiros. Situação semelhante é registrada no Estado de Mato Grosso, onde os indígenas estão

²² Informações prestadas pelo Prof. Darcisio Pinheiro, responsável pela Comissão Permanente do Vestibular, CPV. Novembro de 2009.

²³ A população Taurepang foi estimada em 800 pessoas, os Waiwai em 700. Levantamento Populacional do DSEI Leste de Roraima, 2008. Esse distrito atinge os povos Makuxi, Wapishana, Taurepang, Ingaricó e Waiwai. Dados repassados via e-mail, pelo médico Paulo Daniel Moraes, em julho de 2009.

atendendo a várias instituições de ensino superior, públicas e privadas, somando cerca de 600 pessoas. Lá o povo Terena é maioria nessas instituições²⁴. Embora sua origem seja externa, a educação escolar, constitui-se atualmente em importante elemento de identidade nas comunidades indígenas, como mostrou P. Gow (1991) para o caso Piro.

A educação escolar entre os povos indígenas de Roraima iniciou durante as primeiras décadas do século XX, pelos missionários beneditinos que se instalaram na região em 1909, e pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), agência do governo federal encarregada da proteção física e territorial dos povos indígenas que se estabeleceu em 1915 (Santilli, 1994; 1988). Tarefa que coube a essas instituições até os anos 80 daquele século.

Com o advento da Constituição de 1988 e das organizações indígenas, os povos indígenas passaram a discutir e a elaborar novas propostas para a educação escolar indígena, além de reivindicar as funções de professores para eles mesmos. Os professores, com raras exceções, são indígenas com qualificação de nível médio e superior, em formação ou concluído. Em 2006, em Boqueirão, eram 23, e destes, apenas o professor de educação física era um branco, casado com uma mulher da aldeia. Todos têm formação média para atuarem como professor e alguns já possuem curso superior ou estão em vias de completá-lo, seja estudando no curso de formação superior indígena ofertado pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), na Universidade Estadual de Roraima (UERR), localizadas em Boa Vista, ou ainda, nos chamados cursos à distância; em 2006, alguns professores estavam matriculados em um curso de Pedagogia à distância e nas segundas-feiras à

²⁴ Informações pessoais prestadas pelo antropólogo Levi Marques Pereira, professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, em julho de 2009.

noite assistiam as aulas pela TV. Em períodos regulares iam à Boa Vista “tirar as dúvidas” e entregar os trabalhos acadêmicos. Em Aningal os professores eram sete, todos com formação de nível médio.

Para chegarem a essa situação, os indígenas investiram muitos esforços. No passado, as escolas localizavam-se nas fazendas e as crianças tinham que se deslocar até elas para estudarem. As narrativas das professoras Cleide (de Aningal) e Sandra (de Boqueirão) dimensionam bem a relevância da educação escolar. Da mesma geração, elas relatam as experiências sobre a escola nas suas aldeias.

Cleide, 46 anos
Aningal, junho de 2006

Eu lembro que a gente estudava nas fazendas, não tinha escola; a gente ia pra escola. Aqui na comunidade tinha umas 12 famílias mais ou menos. Eu estudei ali na fazenda Pau Rainha e na fazenda Brasília; depois terminei e meus irmãos continuaram estudando nas outras fazendas. Foi na fazenda Sítio Novo, Altamira, pra onde eles iam pra escola. Aí, no tempo da demarcação, eu fiquei sem estudar até no ano de 80/81; foi o tempo que meu pai, depois da demarcação, ele foi nomeado tuxaua daqui da comunidade. Só que eu não morava mais aqui, eu já estava em Boa Vista. Ele se preocupou com a comunidade, com as crianças que ficavam sem ir pra escola. Era muito longe a fazenda onde nós estudávamos, nós saíamos de casa era 5:00h da manhã pra chegar às 7:00h do dia. Muitas vezes tava chovendo, a gente ia na chuva, a mamãe colocava a roupa da gente numa sacolinha de plástico, os cadernos, e a gente ía. Chegava na fazenda que a gente ia trocar de roupa, pra entrar na sala de aula. Aí depois meu pai se preocupou com isso porque nesse tempo ninguém tinha bicicleta, transporte; a gente ia a pé, correndo. Quando chovia, a gente corria. A gente voltava 1:00h da tarde da escola, com fome; e às vezes corria pra chegar mais cedo, por causa do sol. Aí ele construiu uma casinha de

palha, ali mesmo onde está essa escola grande. Já foi em 82 [1982]; ele construiu junto com a comunidade, pediu professora.

A primeira professora que veio pra cá foi a professora Marlene e aí depois dela, depois dessa aí vieram outros professores, depois dela. Nessa casinha de palha, ela morava e dava aula nela. Ela era indígena, dali da comunidade do Boqueirão, do Alto Alegre. E depois, aí o pessoal começou a, a comunidade começou a crescer, começaram se preocupar mais, aí mudou de tuxaua e já pediram outra nova escola. Uma pequena, mas de alvenaria; funcionava só uma sala, com banheiro e uma copa. Depois dessa, funcionou mais ou menos uns seis anos ainda, assim pequena. Os alunos foram aumentando e depois veio, a gente fez documento, quando eu vim pra cá foi em 1985, vim trabalhar aqui. Já estudei em Boa Vista, me formei, quando eu vim pra cá, eu tava fazendo o magistério indígena²⁵, terminei em 98, o magistério. Comecei dando aula em 85, aqui. E depois que já estava aí, nesse tempo meu irmão era tuxaua, o Dimas. A gente fez documento, pedindo que ampliasse a escola. Ele saiu do cargo de tuxaua, ficou meu cunhado, o Osmundo.

A gente continuou pedindo, pedindo a ampliação da escola e professores pra dar aula de 5ª a 8ª porque aí, a comunidade, como eu tava falando, aumentou e as crianças também aumentaram, os alunos. E aí aquilo que eu tava falando, que os alunos que terminavam iam pra Vila Brasil sem ter onde morar, não tem uma casa de apoio; tem deles que não tem família, ficavam em casa de pessoas estranhas e os outros ficavam aqui mesmo na comunidade porque não tinham como continuar. Nós fizemos um documento pedindo, desde 86 a gente vinha pedindo os professores pra dar aula de 5ª a 8ª. Nós só fomos ser atendidos no ano de 2004. Aí começou a funcionar de 5ª a 8ª de 2004, 2005 e 2006, agora tá fazendo o 3º ano. É um pouco da história que eu conheço.

²⁵ Curso de formação de professores indígenas de nível médio, ofertado pela Secretaria Estadual de Educação.

Sandra, 39 anos
Boqueirão, novembro de 2006

Eu imagino, imagino não, eu tenho certeza que houve uma mudança de 1950 pra cá. Que eles chegaram [os brancos], que eles botaram do jeito deles mesmo. Não houve essa mudança assim quando os índios já tavam aqui não. Quando a minha vó, quando a vó foi criada na comunidade mesmo, não tinha essa polêmica toda, essa coisa. Primeiro, eu acredito que em 1950 começou essa mudança. Antes, antes, os mais antigos, eles falavam, a minha vó falava que eles trabalhavam a língua, mas não era assim como na escola, quando eles começaram a colocar a escola; eles só davam a língua portuguesa. Porque a pessoa que trabalhava na escola era um professor que era pago pelos fazendeiros, já era uma outra coisa. Foi o que a gente pode resgatar, era isso²⁶.

Quando ele chegou [o primeiro professor oficial], acredito que quando ele chegou, era essa escolinha, como já tinha um outro professor, o grupo que eu tava também [grupo de estudo na escola] também, eu tava analisando assim. Se já existia essa escolinha, ele chegou, já pegou essa escolinha a partir daí ele impôs mesmo, ser da maneira dele, o que nós queremos: foi a comunidade que optou por essa escola? E de lá pra cá ele que... Era, eu acredito que não foi assim da comunidade, tanto que acabou com a cultura, bem dizer; estamos resgatando com muita luta. O português era só o português. Ensinava o português tradicional mesmo, o português, só o português. Ele era assim muito rígido, ele não, vamos supor, o indígena não tinha o direito de falar, de expor o que ele sentia. Era o que eles queriam que a gente tinha que fazer. Se a gente não fizesse aquilo, a gente ficava de castigo em cima da pedra, em cima de milho. De palmatória, de tudo. Então, era assim. De lá pra cá era desse jeitinho aí. Era um castigo, quer dizer, você tinha que aprender na marra. Até então, porque eu fico assim [risos] ou aprendia ou, era a mão da gente, chegava com a mão inchada em casa.

...Aí eu tava dizendo pra ela [Teófila] que eu imagino assim, não foram os indígenas que quiseram a escola. Foi, eles foram

²⁶ Sandra se refere às discussões realizadas na escola sobre a origem da mesma na comunidade.

influenciados pra, até então acabou a cultura. Tinha muita caça olha, era farto aqui.

É, o professor Fausto, foi o indígena que assumiu a direção da escola. Daí começou a mudar, já teve uma outra visão, ele já começou a apoiar o povo indígena. Até então diz que eles nem valorizavam a gente na escola, quando ia dar aula achavam que a gente nem, não tinha competência para tá numa sala de aula, assumir uma direção. Ele [Fausto] já imaginava que essa escola fosse diferente, né?, diferente assim, em termos, que a gente resgatasse nossa cultura; dar valor a nós mesmo que somos indígenas. Que até então ninguém tinha, eu mesmo, às vezes tinha vergonha de dizer que era índia, chegar lá no meio do povo. Hoje não, hoje já tem uma outra realidade, né? Tinha gente que tinha vergonha de dizer que era índio, era da comunidade do Boqueirão. Porque até isso aí acabou, né? Ah, porque vocês não são índios, porque você usa relógio, um cordão, uma roupa diferente, do branco. Mas aqui pra você ser índio não precisa tá de pena.

O Fausto ficou aqui, acho mais de, 80 e 90. Até em pra 1990, 10 anos; 10 anos ele passou. A diferença, assim, foi retomando aos poucos o trabalho, a cultura; a trança, o artesanato da comunidade, ele foi tentando resgatar aos poucos a língua materna. Aí da época dele já começou a ensinar a língua materna; a gente trabalhava na roça, na escola. Tinha um dia que a gente ia pra roça com os alunos. Tudo isso, aí começou já. Até os brancos já, daí pra cá não deixou assim oportunidade pros brancos, já tinha oportunidade pro indígena, ficava o indígena. Aí já foram estudando, ele incentivando estudar também. Eu sou uma que veio pra cá, em 90 eu assumi também a sala de aula

Em 94 [assumi a direção], fiquei até 2000, acho. Trabalhei em cima também da cultura, da língua materna. De lá pra cá nós nunca mais paramos. Mesmo também incentivando os indígenas estudar pra conseguir uma vaga, né? Assumir o que realmente é nosso aqui porque senão. E aí tanto é a gente trabalha assim pra que, não é só porque a gente. Aí tem muita gente que pensa, eles pensavam: “ah!, não usa pena, não é índio”. A gente tem que andar nu? O professor Almério também é uma pessoa que luta muito pelas causas indígenas. E daí já fomos nos unindo, o grupo foi crescendo. Com o professor Fausto nós éramos 4 e daí foi pra 6, aí foi pra 8; hoje lá dentro da escola, hoje nós somos 26 indígenas dentro da escola. Todo o quadro é formado por

indígena, todos. Da escola, do posto de saúde, tudo é indígena. O que vai surgindo os indígenas tão assumindo. Hoje não há necessidade de...

Hoje a comunidade cresceu e esse trabalho comunitário já tá mais dificultoso nessa nova geração porque a escola também; penso em termo assim, que às vezes até a criação mudou um pouco. O convívio com a família, o domínio da família que antes tinha, hoje não. Tem mais liberdade assim de jovem, pensa em estudar. “Ah! Vou estudar, não vou mais trabalhar” [na roça]. Aí fica só já dependendo do estudo, dos pais que já tão velinho. Que a gente, de tanto os pais já terem outra visão que tinha que se estudar, tinha que se estudar, pra ser um professor, ser um enfermeiro, ter uma outra, assim, já mudou. Aí houve, como é que se diz, uma, não é uma conscientização a palavra. Houve assim uma... É, os pais colocaram que os jovens têm que estudar pra assumir essas, aí deixou de lado, né? Na escola estamos tentando resgatar como a gente já trabalhava.

A educação escolar é vista sob perspectivas que refletem as trajetórias pessoais e coletivas das narradoras. Cleide ressalta a escola como uma conquista da comunidade, que refletiu na melhoria da qualidade de vida de várias pessoas. Quando criança, ela e seus irmãos faziam longas caminhadas, de uma hora, sob sol ou chuva, para adquirem a educação escolar nas fazendas da região. A escola na aldeia aconteceu somente após a demarcação, na década de 1980, quando seu pai, o primeiro chefe (tuxaua) da aldeia, solicitou ao governo do então Território a instalação de uma escola na aldeia. Com o crescimento da aldeia continuaram reivindicando melhorias na escola, representada pelos sucessivos pedidos de ampliação da mesma. Atualmente a escola atende ao ensino fundamental, da 1^a à 8^a séries; os jovens que desejam continuar seus estudos se deslocam até a Vila Brasil, no período da tarde, para cursar o segundo grau. Esse deslocamento é feito por um transporte escolar pago pela Secretaria Estadual de Educação que cobre

também algumas fazendas. “Fazer documento” foi o instrumento político que os índios aprenderam para negociar com os brancos. Cleide mencionou ainda que, antes da demarcação, as crianças indígenas estudavam com as crianças das fazendas, filhos dos fazendeiros e dos seus empregados. Os confrontos em torno da demarcação afetaram as relações, aparentemente amistosas, entre índios e brancos, que, em muitos casos, mantêm relações de parentesco fictício.

Em Boqueirão o percurso da escola é articulado às transformações na vida social, representada principalmente pela perda da língua nativa; a escola não foi propriamente uma reivindicação dos índios, como em Aningal. As transformações são situadas historicamente com a instalação da primeira escola oficial na aldeia, em 1950, pela Secretaria de Educação do Território, e a nomeação de um professor, um nordestino, que se estabeleceu na aldeia, onde vive até hoje, com 84 anos, em 2007. Mas, essa não foi a primeira experiência com educação escolar na comunidade, como relata Sandra; anterior a essa data havia alguns professores pagos pelos fazendeiros que ensinavam as crianças²⁷. Nesses primeiros anos da escola na aldeia, a ênfase do ensino recaiu sobre a língua portuguesa, o que lembra a experiência de Tarcilina, uma mulher com mais de 60 anos. Esta relatou que os professores mandavam recados pelas crianças para que os pais não lhes ensinassem a língua materna para não dificultar o aprendizado da língua portuguesa (Aningal, janeiro de 2007).

Sandra relatou ainda que quando era criança, a comunidade vivia basicamente das atividades de cultivo da roça e da caça e as pessoas

²⁷ Sobre isso há uma controvérsia. Adelino me disse que quem pagava o professor eram os indígenas.

trabalhavam muito em *dijunta*, trabalho coletivo em sistema de rodízio realizado nas roças. A escola passou a impor uma nova visão de mundo onde a educação escolar aparecia como um meio para melhorar a qualidade de vida das pessoas e a cultura indígena era vista como atrasada. O que levou os índios a se envergonharem da própria identidade e ao abandono da língua materna. Tal postura começou a mudar quando os professores indígenas passaram a se envolver com as organizações indígenas, reivindicando uma postura de respeito à cultura indígena, vista pelos índios como seus costumes.

Durante a década de 1980, seguindo um movimento nacional em relação à educação indígena, Fausto Mandulão, que se tornaria um dos líderes do movimento dos professores indígenas na Amazônia, assumiu a direção da escola e começou um trabalho que iria repercutir até os dias atuais. O aspecto mais enfatizado nesse período foi o respeito à diferença, numa tentativa de resgatar a auto-estima das pessoas que tinham vergonha de se declararem indígenas. A revalorização da identidade e dos “costumes” indígenas aconteceu, assim, com a ascensão do primeiro indígena à direção da escola. Como informa Sandra: “pra você ser índio não precisa tá de pena”. A partir de então os professores passaram a assumir, ainda segundo Sandra, o que é deles, a escola e outras atividades remuneradas existente na comunidade. A autonomia política indígena, que se encontrava em crise, foi fortalecida com a reafirmação da identidade étnica no contexto da escola.

Alguns temas ligados à cultura indígena foram se adequando ao currículo escolar, como o ensino da língua materna, o ensino das técnicas de tecelagem, utilizadas na produção de artefatos feitos a partir das fibras naturais. O ensino da língua materna ainda é um desafio; em todo o estado não

há professores suficientemente preparados para essa tarefa. Em Boqueirão uma solução local foi encontrada: um professor passou a “aprender” com um idoso que domina a língua Makuxi, repassando-a para os seus alunos na sala de aula. Em Aningal, este sempre vem de outras comunidades.

Se não faltam professores em Boqueirão, a situação em Aningal é bem diferente. Com exceção de Cleide, o quadro de professores, em 2006, era formado por professores com contratos temporários. A cada início de ano, a mesma rotina de “fazer documento”, solicitando à Secretaria de Educação do Estado a contratação de professores para a escola da comunidade, se repetia. Isso acontecia porque os professores concursados que eram designados para a escola da aldeia não conseguiam se fixar; reclamavam do isolamento, representada pela falta de transporte, da falta de água encanada e eletrificação. Um casal de professores e um professor, vindos de outras regiões, para trabalhar na escola em 2006, não permaneceram na aldeia no ano seguinte. Essas carências deverão ser sanadas com o recente concurso para o magistério indígena e a promessa de chegada da eletrificação e telefonia na aldeia.

A escola, como vimos, tem importante papel na vida comunitária; por ela passam as iniciativas, discussões e tomadas de decisões, como as festas realizadas anualmente nas aldeias. Passemos a elas.

As festas

Em Boqueirão a festa mais importante é a Corrida do Vento, realizada durante o mês de fevereiro, geralmente durante a última semana do mês, e oficialmente tem duração de três dias, de quinta-feira a sábado. O consumo de

bebidas alcoólicas que é proibido ao longo do ano é liberado durante os dias da festa. O nome da festa é uma alusão aos cavalos selvagens, chamados de lavradores, que viviam nos campos e nas bordas das serras, mais ao norte dos territórios indígenas. A preparação começou durante o mês de dezembro com a formação das equipes que iriam trabalhar nos preparativos. As equipes de trabalho atuam de acordo com a estrutura e as demandas da festa: a equipe da limpeza cuida da limpeza da área central da aldeia e do local onde é realizada a corrida de cavalos; a equipe da decoração fica responsável pela organização dessas mesmas áreas; a de segurança, de manter a tranquilidade do evento, evitando que pessoas embriagadas cometam excessos; a equipe que prepara as candidatas à rainha da festa; e a equipe das finanças, responsável pela cobrança das diárias das barracas. Além dos barraqueiros da própria comunidade, pessoas da cidade também instalam suas barracas – de tiro ao alvo, pescaria, e alguns vendedores ambulantes; todos pagam uma taxa para vender nos dias de festa. O chefe me explicou que os serviços que a comunidade não pode oferecer, são facultados às pessoas de fora.

Essa preparação se faz necessária devido ao grande contingente de pessoas de fora que a aldeia recebe: pessoas de outras aldeias, parentes que vivem na cidade, pessoas das fazendas, e finalmente pessoas vindas das cidades que chegam em seus próprios transportes. Estas são acomodadas nas casas de parentes ou em abrigos nos espaços coletivos como os malocões²⁸ e sob as árvores. Durante esses dias, o consumo de água e energia elétrica aumenta muito, quase causando um colapso na oferta. Os

²⁸ Malocão é uma construção em forma oval, com cobertura de palha, sem paredes onde acontecem as festas, reuniões e outros eventos comunitários.

convidados dispõem ainda do lago para seus banhos diários e as barracas, em torno do malocão, para as refeições.

As barracas instaladas na área central, ao redor do malocão, que inicialmente eram provisórias, tornaram-se permanentes, construídas em tijolos. Os barraqueiros se empenharam na preparação da festa, adquirindo produtos na cidade para vender, além do principal produto que deveriam oferecer, as refeições e bebidas: no item refeição, constavam pratos preparados com carne bovina, porco e galinha caipira; no item bebida: cervejas, refrigerantes e caxiri, a cerveja do índio, como dizem. As cervejas são adquiridas por consignação, isto é, as que não são vendidas, retornam ao fornecedor, e o transporte até a aldeia é feito pelo próprio fornecedor. Alguns barraqueiros me disseram que se pudessem vender cerveja durante o ano, até que ficariam com as cervejas não vendidas durante a festa. Durante a edição de 2008, contei 22 barracas, todas equipadas com frízeres horizontais ou geladeiras e fogões a gás; pude ainda contar o abate de 22 cabeças de gado para serem consumidos; todavia, é possível que tenha havido mais, além das inúmeras galinhas e porcos. As pessoas que têm barraca fazem uma programação com os animais pequenos como os porcos e as galinhas para esse período. Dizem que é o período de ganhar algum dinheiro. Há também uma mobilização para a produção de caxiri já que o seu consumo também é grande, especialmente por aquelas pessoas que não dispõem de recursos para a compra de cervejas.

Em 2008, a Corrida do Vento teve a sua sétima edição. Oficialmente a festa começou na manhã de quinta-feira com a celebração de uma missa pelo padre que assiste a aldeia. Após a missa o chefe tomou a palavra para dar

início oficial à festa com um discurso de boas vindas a todos, chamando a atenção dos seus co-residentes para o fato de viverem em terra demarcada e a responsabilidade que disso decorre. A missa e a abertura ocorreram no novo malocão que foi construído especialmente para o evento; local, onde à noite, aconteceram os desfiles e a festa dançante, o forró. O antigo malocão, que fica ao lado do novo, transformou-se em alojamento para os visitantes.

Após a abertura oficial, houve a apresentação dos cavalos que iriam competir durante o evento, com um desfile ao redor do centro da aldeia. Duas categorias principais competiram: os cavalos de raça e os cavalos pés-duros (sem raça definida); os cavalos dos indígenas são por eles montados, e competem na categoria pé-duro; já os de raça são de propriedade dos fazendeiros e se apresentam com seus jóqueis bem equipados. Os cavalos chegam à aldeia pelo menos uma semana antes, onde passam por um processo de adaptação, e ficam instalados em abrigos provisórios com uma dieta especial e sem muito contato entre eles. Na tarde da quinta-feira, ocorreu a primeira etapa da corrida de cavalos, animada por um apresentador e seu carro de som, vindos da cidade. Nas arquibancadas da arena da corrida, pessoas de fora, especialmente das fazendas da região e as pessoas da comunidade torceram pelos seus cavalos preferidos. Algumas pessoas da comunidade também aproveitaram para vender cervejas, refrigerantes, picolés, doces e salgados. A corrida se repetiu durante os demais dias até que se tivessem os vencedores.

No último dia, sábado, foi realizado o desfile e a escolha da rainha da festa e da *miss* cunhatã. Diante da comissão julgadora, formada por pessoas da comunidade e convidados, meninas púberes desfilaram em trajes de

vaqueiras, e meninas pré-púberes desfilaram em trajes “tradicionais”, elaborados em fibras de buritis, como as usadas na dança parixara; uma professora e as famílias das meninas foram responsáveis pela confecção desses trajes. As meninas fizeram um desfile inicial em grupo, seguido de um individual. Após o resultado da competição, teve início o forró que no último dia, foi até as 8:00 horas da manhã do dia seguinte, domingo. Durante o domingo os convidados começaram a deixar a aldeia, em carros, motos e ônibus. Uma mulher idosa que mora afastada do centro da aldeia, e raramente o visita, disse-me que “tudo ia voltar a ser como antes”, numa alusão à retomada da rotina, sem a alegria e a movimentação dos dias da festa.

Além desse ganho material, como muitos disseram, há outro que parece mais importante. O prestígio que a comunidade e seu chefe adquirem perante os visitantes e as autoridades públicas; estes, geralmente aparecem no último dia. Em um dos dias da festa, o chefe falou diretamente do telefone público da aldeia para o programa de uma emissora de rádio, convidando a todos para participarem da Corrida do Vento. A festa é uma ocasião para rever parentes, amigos e conhecidas que não se vê durante o ano ou há muitos anos. Conheci uma mulher que nasceu e cresceu no Boqueirão, que vive em Boa Vista, e não visitava a comunidade há dez anos. São fatos como esses e ter a casa cheia de parentes e amigos por alguns dias é que torna a festa marcante para os moradores de Boqueirão.

Ao longo do ano, outras festas acontecem na comunidade para as quais também são investidos esforços: o dia das mães, dos pais, dia dos professores o Dia do Índio, Sete de Setembro; além de ocasionais festas dançantes no malocão, promovidas pelos jovens e festas de aniversário.

A festa do dia das crianças foi celebrada com brincadeiras, doces e sucos. Os professores se encarregaram da preparação da festa e inclusive investiram seus próprios recursos. Em 2006, a festa das crianças, que aconteceu na escola, começou com uma missa²⁹; a comunidade se fez presente, através dos parentes das crianças. Após a missa, teve início a recreação, sob a responsabilidade dos professores, com apresentações de palhaços e brincadeiras. Um grupo de estudantes das turmas avançadas do ensino fundamental e do ensino médio apresentou uma *performance* de *street dance* (dança de rua); eles foram ensaiados por uma funcionária da escola que viveu alguns anos em Boa Vista³⁰. Após a apresentação da parte recreativa, foi servido um lanche às crianças e a distribuição de balas e pequenas lembranças. Todos se divertiram muito.

Em Aningal, a festa mais importante, do ponto de vista da mobilização da comunidade, que presenciei, foi a festa junina. Em 2006, a comunidade realizou essa festa pela primeira vez. A iniciativa foi de uma professora que acumulara experiência trabalhando em escolas não indígenas. M. Sahlins (1997) já observou a relevância das pessoas transculturais: elas transitam entre várias culturas e reproduzem certas experiências nos contextos locais. Nas duas aldeias que estudamos, tais pessoas são muito valorizadas, especialmente nos momentos de festas.

A realização da festa junina, em Aningal, foi aprovada durante uma reunião comunitária, bem com a formação das equipes de trabalho. A professora que teve a iniciativa se responsabilizou ainda pela preparação (ensaio) das duas quadrilhas, uma formada pelas crianças e outra pelos

²⁹ A missa se deveu mais ao fato do dia das crianças coincidir com o dia da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida.

³⁰ Nos últimos anos a *street dance* tem sido popularizada em Boa Vista.

jovens; além das candidatas a rainha da festa. Um professor da região das serras, que estão trabalhava na escola, se incumbiu de preparar uma apresentação da dança parixara. A festa foi realizada nos últimos três dias do mês de julho. Ao longo dos meses de maio e junho e julho, as quadrilhas ensaiavam praticamente todos os dias na área central da aldeia, após as aulas. As crianças e jovens que se mostravam muito tímidos nos primeiros ensaios, aos poucos foram aprendendo a coreografia da dança. Como em Boqueirão, convites para a festa foram divulgados pelo rádio. Pessoas da comunidade construíram barracas para vender alimentos e bebidas; as professoras montaram duas barracas com o intuito de arrecadar dinheiro para a escola e uma barraca para arrecadar recursos para a conclusão da igreja de Santa Clara.

No dia da abertura da festa, pela manhã, o tuxaua fez a abertura oficial e conclamou a todos para se divertirem sem violência. Uma banda de forró, patrocinada por uma deputada estadual esteve presente durante as três noites. Um motor de luz foi levado da Vila Brasil, por um vereador, para atender a festa com energia elétrica. Ao longo do dia houve várias atividades como a competição de futebol entre o time local e um time da Vila Brasil; uma competição de consumo de caxiri entre os homens e duas corridas pedestres, uma entre os homens e outra entre as mulheres. Durante a festa, uma mulher que necessitava de dinheiro, colocou um boi para ser sorteado no último dia. Este procedimento é comum entre os moradores quando precisam de dinheiro; qualquer produto pode ser posto em sorteio. Porém, é praxe que o sorteio aconteça somente quando, pelo menos, o valor do bem/objeto é alcançado; caso não alcance, os valores são devolvidos aos proprietários.

Para a realização da festa, além das barracas para venda de alimentos e outros, um abrigo provisório foi construído no centro da comunidade; foi feita a limpeza da área e a decoração que contava com uma extensa faixa de boas-vindas aos convidados. A última noite foi a mais freqüentada: da Vila, um pequeno caminhão e alguns carros conduziram pessoas e autoridades políticas, incluindo o prefeito, secretários municipais e vereadores. A participação de outras comunidades, contudo, não atendeu as expectativas. Apenas um casal com duas crianças da aldeia Mangueira chegaram em uma moto; o acesso a aldeia é difícil, e para aqueles que não dispõem de transporte, ficou praticamente impossível participar da festa. Na última noite, o forró foi até a manhã do dia seguinte, como de praxe nessas festas. No dia seguinte restaram apenas as pessoas da comunidade para consumir os alimentos que não foram vendidos e descansar. Ao longo da semana não se falava em outra coisa, a festa junina. As situações e comportamentos engraçados das pessoas eram lembrados com muitas risadas.

O dia das mães foi outro evento que mobilizou a comunidade. A escola, através das professoras, se encarregou de preparar a festa, com ensaios de canto específicos para a data, declamação de poesias e um grande bolo decorado, feito pela mesma professora que se responsabilizou pelos ensaios das quadrilhas, durante a festa junina. Realizada no malocão que, como de costume, recebeu a devida decoração. Alguns brindes foram ofertados pela primeira dama do município que, por não poder se fazer presente na data, as comemorações do segundo domingo de maio aconteceram na quarta-feira seguinte. A mudança de data, no entanto, não apagou o brilho do evento, as mães estavam muito emocionadas; e como sempre, o chefe abriu o evento

parabenizando as mães pelo seu dia. Após sua fala seguiram-se os discursos das autoridades presentes. Em seguida, aconteceu o sorteio dos presentes, seguido do consumo do bolo e suco para todos. Durante os dias que seguiram a festa, ainda pude ouvir várias vezes a música que foi cantada pelos jovens, como um eco de memória da festa.

Em 2006, ano da copa do mundo na Alemanha, os moradores de Aningal torceram pela seleção brasileira. A aldeia não dispunha de eletricidade, mas a paixão pelo futebol fez entrar em cena um motor movido a óleo diesel, oriundo de um projeto agrícola, uma TV de 14 polegadas e doações em dinheiro para a compra do óleo, para que todos pudessem assistir aos jogos da seleção brasileira. A comunidade também festeja o dia das crianças, dos pais e a formatura das turmas da escola; além do Dia do Índio, que comentarei no capítulo quatro.

Em Boqueirão e Aningal, pessoas idosas e adultas lembram das festas no “tempo” que eram jovens. Iraci, de Aningal, que viveu em Boqueirão até os 15 anos de idade, lembra que no seu tempo as festas já eram com sanfoneiro. Estas eram realizadas na “casa grande”, residência do chefe e sua parentela; havia muito caxiri e comida à vontade, oriunda da caça. A casa grande foi, talvez, a última casa comunal na região do médio Uraricoera. Muitas pessoas me disseram que ela existiu até o início da década de 1970 e seu desaparecimento está vinculado ao crescimento da aldeia. Na área central de Boqueirão, que lembra uma rua larga, até aquela década funcionou uma pista de avião que dava acesso às fazendas (Gerônimo, fevereiro de 2008). Mercedes, uma mulher nos seus quarenta anos, moradora de Boqueirão, lembra que quando jovem as festas eram realizadas nas casas dos chefes,

geralmente no dia de algum santo como São Sebastião (20 de janeiro) ou São Francisco (04 de outubro).

Os “chefes de famílias” traziam suas filhas para as festas na intenção de arranjar casamento para as mesmas. Mercedes, que nasceu e cresceu na vizinha aldeia Pium, conheceu seu marido em uma dessas festas, em Boqueirão. Lembra que as festas, com sanfoneiro, estendiam-se até o amanhecer do dia seguinte, como hoje, mas não havia violência; quando ocorria alguma briga era motivada pela disputa por mulheres para dançar. Havia ainda muito “roubo de mulheres”, que acontecia principalmente quando os pais não aprovavam as escolhas das filhas; atualmente essa prática é chamada de “fugir”, isto é, a moça foge com o rapaz para consumir a relação, o casamento.

Koch-Grünberg foi certamente o pesquisador que mais documentou as grandes festas realizadas pelos índios dos campos e serras de Roraima, durante a primeira década do século XX. Ao longo do primeiro livro, da série *Do Roraima ao Orenoco* ele descreve inúmeras festas realizadas nas aldeias localizadas ao norte dos territórios indígenas, entre os Makuxi, Taurepang e Wapishana. Festas que duravam dias e contavam com a participação de pessoas vindas de aldeias vizinhas e distantes. Havia grande consumo de caxiri e as danças tradicionais como o parixara, aleluia e tucui eram realizadas com muita alegria. Em uma dessas festas, na aldeia Koimelemong, ele contou, somente no primeiro dia, 160 homens, 169 mulheres, 96 meninos, 75 meninas e 53 bebês de colo; esse número aumentou com o passar dos dias. Durante essas festas os índios praticavam trocas de objetos e mulheres (através do casamento) (Koch-Grünberg, 2005 [1916]). O botânico alemão Ernest Ule que

esteve na região em 1908-1909 (2006 [1913]), também mencionou festas realizadas em sua homenagem, isto é, para saudar o visitante.

As tradicionais festas de caxiri, documentadas pelos viajantes durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, se transformaram para continuar existindo: a carne de caça foi substituída pela de gado, as danças tradicionais, tucui e parixara (danças da caça), deram lugar ao forró, ritmo regional muito apreciado pelos indígenas.

A vida dos índios civilizados, embora voltada para a realização de projetos atuais e futuro, guarda relações com o passado, como percebemos nas práticas cotidianas, especialmente aquelas voltadas para a produção das roças, a caça, nas festas e mesmo na escola; se os jovens e adultos em fase produtiva e reprodutiva não têm grande interesse pelo passado é porque ainda não lhes cabe falar sobre “esse tempo”, tarefa legada aos idosos. Cabe aos idosos estabelecer a ponte entre o passado e o presente, como veremos no próximo capítulo.

Caderno de Imagem



Arcenio e parte de sua parentela. Aningal, 2006



Brincando de quadrilha. Aningal, 2006



Adelino e seu filho Eudes. Boqueirão, 2006



Escola Marechal Rondon. Boqueirão, 2006



Emilia e Patrício com alguns dos seus netos. Boqueirão, 2006



Residência da família nuclear. Aningal, 2006



Time de futsal. Boqueirão, 2006



Adriana e seu animal de estimação. Aningal, 2006



Felipe e Carmelia. Aningal, 2006



Américo e Mariinha. Boqueirão, 2008.



Cabaças submersas. Aningal, 2006



Celebrando o Dia das Crianças na escola. Boqueirão, 2006



Ariene assando o bolo pé de moleque. Aningal, 2007



Crianças e a mandioca gigante da espécie Maria Joaquina. Aningal, 2007



Iraci assando beiju. Aningal, 2007



Cleide (primeiro plano) e Ivete, torrando farinha. Aningal, 2007



Bangüê, o suporte feito de couro de gado. Aningal, 2007



Arcenio e dois de seus filhos: Jerônimo (esquerda) e Augusto (direita). Aningal, 2006



Apresentação de cavalos, Corrida do Vento. Boqueirão, 2008



Adriana, ao fundo a serra Santa Rosa.



Antonio Inglês consertando a rede de pesca.



Aspecto central da aldeia Aningal. Maio de 2006.

Capítulo III: O Tempo do Princípio

O historiador Le Goff observa que “o estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento” (Le Goff, 203: 422 [1977]). A partir de exemplos extraídos de trabalhos africanistas, esse autor sugere ainda que a noção de memória é mais apropriada do que a de história, para pensar problemas relativos ao tempo e a reconstrução do passado nas sociedades sem escrita, onde se encontra, especialmente, relacionada à três problemas: a idade coletiva do grupo que se funda em certos mitos, particularmente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime nas genealogias; e o saber técnico transmitido por práticas religiosas.

Diferente das sociedades de linhagens africanas, onde o passado seria de domínio de grupos ou clãs, entre as sociedades indígenas da Guiana, com sua organização social baseada em parentelas, a transmissão do conhecimento não pressupõe sucessão ou outros mecanismos institucionais, como mostrou N. Farage (1997; 2001) para o caso Wapishana; assim, o passado também não se constitui um recurso em disputa. Entre os índios do Uraricoera, não há, aparentemente, um forte interesse pelo passado e este é visitado somente quando alguém de fora (como um pesquisador) indaga sobre o mesmo ou quando a educação escolar faz suscitar o interesse pela revitalização de algum aspecto da cultura e da história indígenas. Como vimos no segundo capítulo, a “condição para uma boa vida”, para usar uma expressão de P. Gow (1991), parece residir, em larga medida, na viabilidade dos seus projetos, coletivos ou

individuais, cujas dimensões podem ser melhores compreendidas na sua agenda relativa às questões da educação escolar, saúde, projetos de auto-sustentação e a organização política.

Quando cheguei a Boqueirão para fazer a pesquisa em 2006 e comentei com uma professora o meu interesse em falar sobre os antigos, ela sugeriu que eu anotasse os nomes dos idosos da comunidade, com quem eu deveria conversar; aqui, como em outros contextos, são os idosos que guardam a memória sobre os antigos e a eles os jovens recorrem, quando instados a falar sobre o passado. Fora desse contexto, especialmente para os mais jovens, o passado não é uma busca pelo sentido da existência presente. Em contrapartida, o senhor Adelino, de 86 anos, falou-me que nunca pensou que suas narrativas pudessem “servir para alguma coisa”.

Essa postura em relação ao passado lembra os Piro da Amazônia peruana. A descontinuidade com o passado é manifesta pela ênfase em um novo tempo de convivência, traduzido no idioma da mistura; suas relações com os antigos, que viviam na floresta, sob o domínio dos patrões das *haciendas*, não são articuladas como modelo para a vida atual, já que as suas comunidades atuais são resultado de um processo de intercasamentos com outros povos indígenas, com pessoas mestiças e com brancos. A reconstrução do passado é feita a partir da memória sobre o parentesco, daquelas pessoas que cuidaram umas das outras, levando o autor a propor que nas “comunidades nativas” do baixo Urubamba, onde vivem os Piro, o parentesco é história (Gow, 1991, 1997).

No entanto, P. Gow (1990) também nota, para a narrativa Piro, que a produção de vínculos de substância é oposta à produção de vínculos de linguagem. No caso Wapishana, segundo N. Farage (1997), tal oposição se

aplica e justifica a posição privilegiada do narrador idoso, que não se encontra em idade reprodutiva. Mais do que isso, o narrador constitui, por sua idade avançada, o nexos entre os antigos e os atuais, cuja experiência do passado só se dá pela linguagem. No caso que estudamos, assim também podemos explicar os comentários recorrentes dos narradores quanto a ter “alcançado” ou não aquilo que narra. Quando narrava, Arcenio assumia uma postura de quem ensina. Sempre fazia uma introdução, anunciando o tema, em seguida desenvolvia e encerrava o assunto com expressões como: “é assim”, “foi assim”, “pronto, é só isso”. Diferentemente, outros narradores usavam expressões como “eu vivi” ou “alcancei esse tempo”; ou, eu “não vivi”, “eu não alcancei esse tempo”.

A temporalidade marcada por tais expressões é aspecto fundamental para a compreensão da narrativa, como já demonstraram os estudos sobre regime equivalente entre outras sociedades na região circum-Roraima (Colson, 1983; Santilli, 1984; Farage, 1997; Andrello, 1993). Designada, em língua Makuxi, pela expressão *panton iipa'tî* – em que *panton* é glosado por “história”; *iipa'tî* por início ou princípio –, a narrativa refere-se à um tempo passado, à uma “história do princípio”, ou, na formulação de Arcenio, “o princípio da convivência entre os índios”.

O termo *pandon* ocorre entre os Taurepang, com o mesmo sentido, referindo-se à um tempo que os Taurepang chamam de *pia daktai*, o tempo da origem, por oposição ao termo *sereware*, traduzido por agora, índice de um tempo recente, que contempla as experiências dos pais e dos próprios narradores (Andrello, 1993).

Analisando o gênero narrativo entre os Wapishana, designado pela expressão *kotuanao'dau'ao*, N. Farage registra que o termo *kotuanao* é usado no sentido de antigo, velho, o que já não existe mais, em contraste com o termo *kainao*, usado para designar os existentes ou atuais, observando que a tradução mais fiel para a expressão seria “aquilo que se conta sobre os antigos. De si, a expressão indica que tal conjunto de narrativas representa, para os Wapishana, não uma história legada pelos antigos, mas antes aquilo que hoje se diz sobre o passado (...) sinalizando um gênero narrativo aberto, no qual a condição da narrativa é, no presente, a recriação constante, infinita do passado” (Farage, 2002:514).

Tais distinções também são encontradas entre outros povos. Para os Waiãpi do norte (Guiana Francesa), o conjunto da tradição oral é coberto pelo termo *malã*, traduzido como “história verdadeira” e se distingue dos ensinamentos sobre o passado, os “relatos históricos, situados no tempo e no espaço” (Grenand, 2002: 156). Entre os Huni Kuin (Kaxinauá), as narrativas *xenipabu miyui* cobrem as “histórias dos antigos”, os Incas, e representam os saberes sobre a formação do mundo e de como os Huni Kuin adquiriram as plantas, o fogo, a ayahuasca, além de objetos como facão e cerâmica; as narrativas *miyui* que se referem à experiência vivida, são as “narrativas históricas” e muitas delas versam sobre as relações interétnicas recentes, por necessitarem de uma testemunha ocular ou de uma fonte conhecida (McCallum, 2002).

Os Baniwa do alto rio Negro, fazem igualmente, uma distinção entre o tempo *oopidali* – tempo antigo ou mítico –, do “tempo dos avós”, ou acontecimentos que são coberto pela oralidade. Contudo, esses tempos não

estão dissociados; o passado *oopidali* e o presente se entrelaçam nos rituais de curas xamânicas, nas danças coletivas e nos rituais de iniciação. Nesses contextos, as distinções temporais são anuladas, colocando os vivos em contato com os antigos (Wright, 2002).

Já os Curaray Runa, que vivem na Amazônia equatoriana, não fazem distinção de tempo e espaço e nem mesmo existe na sua língua termos que possam ser traduzidos por tempo e espaço. Quando querem se referir ao tempo histórico ou ao espaço, usam os termos *timpu* (tempo) e *uras* (horas) derivados do espanhol. Distinguem, entretanto, três conceitos de tempo-espaço: “tempo-espaço mítico”, “tempo inicial” e “tempo presente”; esses três tempos-espaços são reconhecidos como continuação da vida até o presente, uma vez que o conhecimento adquirido no tempo-espaço mítico e no tempo inicial ou formativo é transmitido no presente e faz parte da experiência dos Runa atuais. O tempo inicial inclui as experiências dos ancestrais dos Runa, enfocando principalmente o período do *boom* da borracha, que teve um profundo impacto sobre os povos da região do rio Curaray. O tempo-espaço mítico se refere a um estado de indiferenciação do universo, quando a terra não tinha a forma atual e quando não havia separação entre humanos e animais. Os Runa costumam dizer que o conhecimento do tempo-espaço mítico é parte do seu “conhecimento cultural” que é compartilhado entre os Runa, incluindo os intercasamentos com os Achuar, Canelos Quíchua, Quipo Quíchua, Zaparos e os brancos e mestiços; além de outros povos indígenas como os Waorani. O tempo presente, assim, é interpenetrado tanto pelo tempo mítico quanto pelo tempo inicial, já que fazem parte da experiência dos Runa (Reeve, 1988).

No caso que estudamos, as “histórias do princípio” também se distinguem nitidamente dos fatos narrados a partir da experiência do narrador ou da experiência dos seus pais ou avós: referem-se, fundamentalmente, ao tempo primordial, quando Makunaima, o demiurgo recriou o mundo destruído pelo dilúvio universal, mas, note-se, este é também o tempo em que somente os índios viviam em Roraima. Uma periodização, entretanto, é introduzida, entre o passado e o presente: as narrativas marcam duas fases intermediárias, que correspondem a diferentes fases da história do contato, a saber, o “tempo do capitão Bessa” e o “tempo das demarcações”. Tais intermediações tratam de um percurso, da violência da espoliação de terras e do trabalho ao acesso a direitos territoriais, percurso que deveremos seguir. O contato com os brancos presta-se, aqui também, de marcador temporal entre o passado e o presente, mas as fases intermediárias estabelecidas pelas narrativas que apresentamos, tratam do acesso à ação política própria, a *agency*, que diferencia, drasticamente, os índios civilizados de hoje em relação ao primitivismo passado. Seguiremos tal percurso. Antes, porém, devemos apresentar o narrador.

Narrador: esboço biográfico

Arcenio Jerônimo Saporá é um homem com mais de 80 anos, que nasceu e se criou na região do médio Uraricoera. Ele conta que, quando menino, seu pai, Jerônimo, um homem Saporá, foi pego à força por um branco chamado Severino Holanda Bessa, mais conhecido como capitão Bessa, “homem muito rico”, em cuja fazenda ele se criou. Quando seu pai “chegou a certa idade”, o capitão Bessa foi “fracassando”, perdendo a sua fortuna, em consequência da perda do rebanho bovino; assim, enviou o rapaz de volta à

sua parentela, numa aldeia chamada *Araamarita* (cobra grande, na língua Makuxi). Foi quando conheceu a mãe de Arcenio, Joaquina, uma mulher Makuxi, com quem se casou. Em *Araamarita*, Arcenio nasceu e, ainda menino, foi morar com a família numa fazenda, chamada Aningal. Ali, trabalhou, ao lado do pai; deixaram a fazenda depois, quando essa “começou a fracassar”. O pai, então, teria construído uma casa na área ocupada pela escola, na atual aldeia Aningal. Algum tempo depois, o irmão de seu pai, Francelino, o convidou para morar junto dele, num lugar chamado Inajá, onde estabeleceram uma aldeia. Nessa aldeia, Arcenio “acabou de se criar”. Quando sua mãe faleceu, seu tio-avô, Julião Saporá, o convidou para morar na sua aldeia, dizendo: “olha, meu sobrinho, eu vim te buscar, vamos embora, aqui não é tua terra, a nossa é lá do outro lado. Então foi quando sacamos de lá, quando me casei lá, na Mangueira”.

Na aldeia Mangueira, conheceu a mulher que seria sua primeira esposa, uma Makuxi chamada Maria, com quem teve sete filhos. Maria era filha de Anália que, após ficar viúva, casou-se com um homem chamado João Patrício Saporá, na época chefe da aldeia. Devido a problemas de doenças e ataques de kanaimé³¹, aceitou o convite do chefe de Boqueirão para ir viver na sua aldeia, onde permaneceu por quinze anos e onde sua esposa faleceu. Após a morte de Maria, Arcenio retornou à Mangueira, onde teria o apoio da sogra nos cuidados com as crianças; após um tempo, decidiu deixá-las com a avó materna e foi para a Venezuela, “andar por aí, trabalhar”. Nessas andanças, conheceu sua segunda esposa, Maria, uma Wapishana, na aldeia Guariba³²,

³¹ O termo kanaimé ou kanaima se refere ao complexo da vingança na região da Guiana (Farage, 1997).

³² Essa parte da vida de Arcenio me foi narrada por Tarcilina da aldeia Guariba, ex-moradora de Aningal que atualmente vive na Vila Brasil. Tarcilina me disse que quando conheceu sua

quem levou para morar na Mangueira e com quem teve também sete filhos. Na Mangueira, sua segunda esposa morreu. Decidiu, então, se mudar para a aldeia Aningal, onde suas filhas mais velhas, Iraci e Eliana, estavam morando, após terem se casado com dois irmãos dessa aldeia. Arcenio foi buscar o apoio das filhas para cuidar dos filhos menores. Atualmente, apenas uma filha do segundo casamento, Elice, vive na Mangueira, onde se casou.

A maioria da sua parentela vive em Aningal; um filho e uma filha casados vivem na aldeia Boca da Mata, terra Indígena São Marcos. Com sua mãe, Arcenio aprendeu a falar Makuxi. Declara, entretanto, ser Saporá, alegando que seu pai era Saporá. Em 1979, Arcenio teve a oportunidade de obter sua certidão de nascimento, quando adotou o nome de seu pai como segundo nome e o etnônimo Saporá como patronímico (nome de família), passando a assinar Arcenio Jerônimo Saporá. Apesar da idade avançada, Arcenio ainda vai todos os meses a Boa Vista receber seus vencimentos de aposentadoria; também passa períodos vivendo nas aldeias Boca da Mata e na Mangueira, com suas filhas e filhos. É praticante do evangelismo, como boa parte da sua parentela, e mantém o hábito de ouvir rádio todos os dias.

O tempo do princípio

O conjunto de narrativas apresentados nessa seção abordam temas relacionados ao tempo do princípio. A primeira delas, sobre Makunaima, é uma variante de um mito amplamente disseminado na região circum-Roraima. As narrativas sobre Mukunaima dão conta de um tempo primordial, quando os

segunda esposa, Arcenio “marretava” pelas aldeias. Marreteiro é a expressão regional para caixeiro viajante.

homens e animais adquiriram as formas que possuem atualmente, além de narrar a destruição do mundo primordial e a construção do mundo atual.

Diz o mito que “em tempos idos”, na região do Monte Roraima, havia cinco irmãos: Makunaima, Ma'nápe, Anzikílan, Wakalámbe e Anike. Makunaima era o mais novo e o mais esperto de todos. As narrativas iniciam com o relato de fome entre os irmãos, embora houvesse alguém, Akúli, que em algumas versões é um animal (um roedor), e em outras é um homem, sempre estava bem alimentado; Akúli conhecia um lugar onde havia frutos em abundância, mas não revelava aos outros. Makunaima desconfiou que Akúli escondesse algo e mandou que um dos seus irmãos o seguisse descobrindo, assim, a existência de uma árvore, *Waasaká*, de onde Akúli saciava sua fome; esta árvore continha todos os bons frutos cultivados e frutos silvestres (Koch-Grünberg, 1981; 1953 [1916]).

Um dia, em um ato impensado, Makunaima decide derrubar a árvore, contrariando seu irmão mais velho, que o aconselhara a apenas comer do fruto da árvore. Ao ser cortada a árvore caiu para o lado norte do Roraima, dando origem aos principais rios da região; seu tronco é o Monte Roraima. Ao cair, a árvore provocou uma grande inundação, um dilúvio. Das águas saíram muitas espécies de peixes grandes como traíra, surubin, piraíba, e outros, mas foram todos para a região onde atualmente é a Guiana. Para se salvar da enchente, Makunaima enfiou um tronco da palmeira inajá bem alto no chão e nele subiu; foi seguido por um dos seus irmãos que também enfiou um tronco de inajá na terra. Assim, salvaram-se da grande enchente (*idem, ibid*).

Após a enchente³³ que tudo teria destruído, exceto Makunaima, este sai pela região recriando tudo. Fez os homens de cera, mas estes derreteram ao sol; então, decidiu fazê-los de barro, que ao contrário, endurecem ao sol. Além de recriar tudo, homens, animais, serras, rios, ele também se transformava para enganar as pessoas e alcançar suas metas; transformava-se num peixe para roubar o anzol de um pescador, por exemplo. Concluído o trabalho de recriação, Makunaima se retirou para o outro lado do Roraima, ou seja, a o lado da Guiana, onde vive até hoje. Somente os xamãs em suas viagens podem alcançá-lo em sua morada (*idem, ibid*).

Passemos à versão de Arcenio:

Que tudo foi feito por Makunaima, né? Deus deu aquele entendimento, sabedoria pra eles assumirem [Makunaima e seus irmãos]; esse entendimento pra ensinarem seus filhos. Isso é a passagem que vou contar, a passagem do Makunaima. Houve aquele dilúvio, Noé, branco, foi salvo pela arca. E a nossa família, índio tudo foi liquidado, morreram todos afogados, não teve salvação. Só foram salvos esses dois, Makunaima, né?, ele foi nosso pai no princípio. Como branco foi salvo com a família e tudo, só Makunaima e os dois irmãos foram salvos. Ai ficou tudo perdido, mas depois conseguiram a família porque tem o nome daquela maloca por nome Serra da Moça, né? Pois é, lá que está o santuário, Deus colocou o povo dentro daquela serra, tá tudo lá no santuário.

Então por esse tempo Makunaima vinha caminhando quando conseguiram retirar duas mulheres, duas moças. É pra nossa descendência, né?, porque nós somos todos filhos do Makunaima. Branco, pai dos brancos, eles não viram! Produção dos Makunaima, só eram dois, então eles conseguiram a família, os dois – cada um conseguiu uma mulher. O povo não entende, num sabe nem que ele é

³³ Em algumas variantes, após um grande incêndio; a da enchente, no entanto, é mais recorrente.

o pai, né? Da minha parte eu sei por que de onde nós nascemos por parte do Makunaima, nosso pai, pai indígena. Nós somos todos da família, da raça de Makunaima.

Makunaima [e seus irmãos] fizeram a ronda no estado todo, trabalharam muito. Eles formaram esse buritizal, isso tudo é plantio de Makunaima, antes disso não existia. Deus fez o mundo de toda palmeira, faltava só o buriti né?, Makunaima foi quem conseguiu. Deus colocou a semente do buriti na cabeça dum pássaro, chama-se ajapau, pássaro. Foi da onde foi retirada a semente, da cabeça do pássaro. Os meninos, eram crianças, andavam caçando e encontraram esse pássaro, voou: “olha o pássaro!, vamos flechar pra nós comermos e tal”; andavam caçando só as crianças eram três irmãos. O nome de um Piya, o outro Iskilam e o outro Anike – esses são Makunaima, né? Piya morreu aqui, aí pro alto Parima-Uraricoera, foi sepultado, aí tem o nome onde é maloca chama-se Piyanakepada. Aí ele morreu e deixou pedra escrita aí no Parima. Já o Anikê e o Iskilam deixaram essa pedra pintada pra cá, aqui no Parimé. Perguntei do meu filho: “Onde é que existe essa pedra, meu filho”? “Aí na boca do rio Parimé”. “Então quando eu for pra lá agora quero que vocês me mostrem, eu quero conhecer essa pedra pintada que é pra nós olhar onde é que Makunaima deixou a escritura”.

Foi tudo como era, um só, né?, não tinha diferença. Teve uma briga, então quanto modificou as palavras, mas a língua só era uma só. Houve uma briga lá e pronto, aí modificou: uns eram Jaricuna, outros eram Patamona, eram Taurepang, Wapishana, outros eram Waiwai, outros era o Saporá, outros Porocotó, outros Xiriana, Makú, Mayongong, Waiká, é essa pessoal todo; tem outro grupo também chama-se Tucuximã, outro é Arutani, tem nas duas serras aí pra cima. Então, de cada tribo modificou. Pra não porque se entender, “você diz isso assim, assim”; outro diz: “é, não disse não”. “Você disse!” Pra não haver assim, então fala com um não sei, num sabe o que diz. Daí pronto! Por isso que ficou tudo modificado. Num sabe o que diz, não sabe contar o que passou-se, o que é Wapishana, Ingaricó. É assim que ele modificou porque cada linguagem é um nome (Aningal, agosto 2003).

Nessa versão, a recriação da humanidade ocorre por meio do casamento. Makunaima e seu irmão tomam como esposas duas mulheres que haviam escapado do dilúvio universal, protegendo-se em uma serra, Serra da Moça. Makunaima e seus irmãos “fizeram a ronda no estado todo”, isto é, recriaram tudo, especialmente os buritizais que abundam nos campos de Roraima. Os buritizais estão mais presentes na paisagem ao sul da região de campos e serras que formam os territórios indígenas, onde Arcenio nasceu e se criou. Às vezes, na narrativa, o termo Makunaima é substituído por Deus, manifestando, assim, a idéia que Makunaima corresponde ao deus cristão. Entre os Huni Kuin (Kaxinawa), o demiurgo Inca tem sido associado ao Deus cristão e Jesus Cristo corresponde a “outra figura ancestral chamada Yubenuabuxka, cuja cabeça subiu aos céus e se transformou na lua” (McCallum, 2002:389). A correlação entre o deus cristão e os heróis culturais dos índios, observa a autora, não significa que exista uma contradição entre a sabedoria bíblica e a mitologia indígena.

Makunaima e seus irmãos, antes de morrer, deixaram sua mensagem gravada na pedra encontrada na região do rio Parimé. Em outro contexto, Arcenio mencionou que a mensagem escrita na pedra é na língua Saporá e, nela, Makunaima pede que os índios cuidem da sua terra, e não permitam que os brancos a invadam.

Por fim, Arcenio aborda o tema da diferenciação entre povos. No princípio, quando Makunaima criou os humanos não havia diferenciação lingüística entre eles, até que um conflito quebrou essa unidade lingüística; então, as pessoas passaram a não mais se entender, surgindo, assim, os diversos grupos que habitaram ou habitam a região: os Jaricuna (Taurepang),

Makuxi, Patamona, Wapishana, Waiwai, Saporá, Pororotó, Xiriana, Makú, Mayongong, Waiká, além dos Arutani e Tucuximã. Arcenio levanta um aspecto importante na diferenciação entre os povos da região, a língua. Vivendo em uma região onde as diferenças sociais e culturais não são tão perceptíveis, a língua se tornou o principal marcador de diferença. Durante os últimos anos, em muito estimulados pela educação escolar, os indígenas dos campos e serras de Roraima têm se empenhado em revitalizar a língua nativa, um indicativo da relevância que ela assume no contexto atual, como sinal diacrítico.

Como indicamos na introdução desse trabalho, o registro dessas narrativas aconteceu num momento que a aldeia, através do seu chefe, manifestava interesse em dar entrada no pedido de ampliação da terra indígena junto à FUNAI; a proposta de ampliação anexaria a Serra Santa Rosa, localizada a oeste da TI³⁴. As narrativas de Arcenio certamente refletem esse momento; em 2006, tal demanda ainda fazia parte da agenda do chefe e, entre os argumentos arrolados para solicitar a ampliação, ele me disse que, quando da demarcação, nos anos 80 do século passado, “os Saporá não foram consultados”. Informou-me ainda que havia um fazendeiro que gostaria de vender sua propriedade e esta seria uma boa oportunidade para os índios aumentarem a terra³⁵. Desse modo, o narrador estabelece uma relação necessária entre a origem comum dos povos indígenas, a ocupação histórica e

³⁴Esse tipo de reivindicação não se restringe a TI Aningal, mas às várias TIs da região do Uraricoera, já que as lideranças indígenas vêm discutindo sistematicamente o problema (Relatório da 33ª Assembléia Geral dos Tuxauas e dos Povos Indígenas de Roraima: 7 a 10 de fevereiro de 2004). Em abril de 2006, quando participei da Assembléia Regional de Amajari, na aldeia Ponta da Serra o tema esteve em pauta. O CIR dividiu o vale rio do Uraricoera em duas regiões: Amajari e Taiano. Aningal faz parte da região Amajari e se situa a margem esquerda; Boqueirão pertence à região Taiano e se localiza na margem direita do Uraricoera.

³⁵ Parece que uma estratégia semelhante ao do Movimento dos Sem Terra (MST) está em curso aqui. Os proprietários de terra anunciam aos sem-terra o seu interesse em vender a terra e estes passam a negociar com o INCRA (Rangel, 2007).

a reivindicação pela terra. Todavia, entre os demais moradores da aldeia esse aspecto não se mostrou relevante, já que não falavam sobre o mesmo.

Ainda em 2003, Arcenio falou sobre a diversidade étnica no princípio, onde fica clara a sua intenção de dar visibilidade aos Saporá, em detrimento dos demais povos:

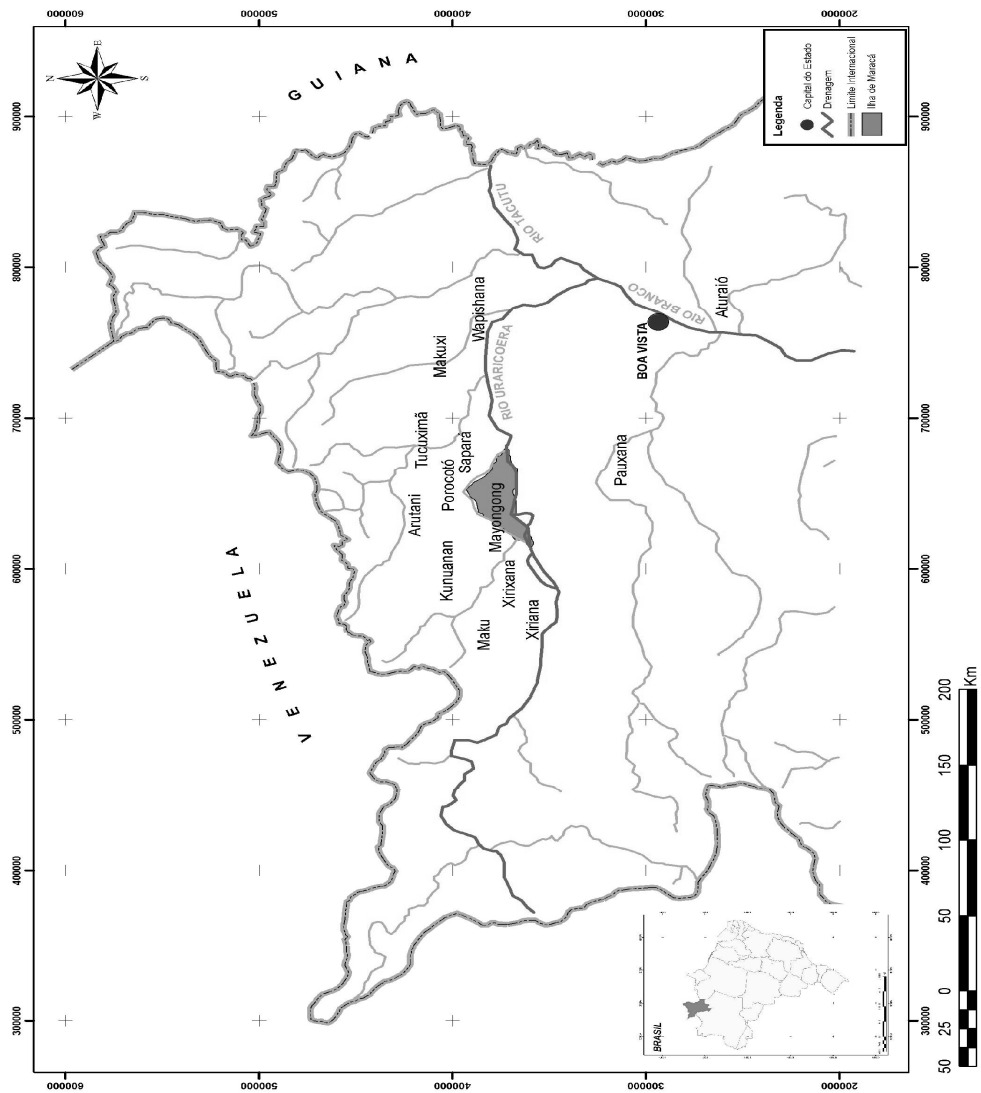
No princípio não existia Makuxi, era só Saporá puro. O único que existiu, no princípio, na Serra da Lua, chama-se Aturaió. Aí, na Serra do Mucajá, outro indígena, Pauxana, Pauxana; e depois, de Boa Vista pra cá, só Saporá. Saporá, até aqui na serra do Tapequém. Daí já todos são Porocotó, índio Porocotó; aqui tem raça deles, aqui [Aningal]. É, tem essa raça de Porocotó; depois passa Makú, que tem o Zé Magalhães, é Makú [em Aningal]. Depois de Makú passa índio Kunuanan, Kunuanan. Depois do Kunuanan, Mayongong; depois do Mayongong, Xiriana, Xirixana, Waiká. Waiká, depois as outras tribos são Tucuximã e Arutari; é só o que existiu aqui, na área, desde Boa Vista até Tepequém. Makuxi nunca existiu.

Por segundo, foi então que o Makuxi começou a aparecer, né? Já pedindo aí um pedido, uma comunicação, se combinando morar junto com os Saporá; e aí saiu o Wapishana. Wapishana também. E aí então foi quanto já foram se cruzando, né? Mas antes disso, só eram essas tribos: Porocotó e Saporá, Pauxana, Makú, Kanuanan, Mayongong, Xiriana, Xirixana, Waiká, Waiwai. Essas tribos existiram aqui sem conhecer Makuxi. Por segundo foi que apareceu os Makuxi, foi que eles já foram cruzando, né? Se unindo, fazendo a comunhão, como parente. Então foi quando chegaram os Wapishana. É assim; mas antes aqui em Roraima só mesmo essas tribos de índios Saporá, Aturaió, Porocotó, Pauxana, Makú, Xiriana, Mayongong, só essas tribos. Então é assim a nossa história do princípio (Aningal, agosto de 2003).

Arcenio retoma os nomes dos povos que existiam no tempo do princípio, desta vez destacando os seus antigos e atuais territórios (ver mapa 2). Há uma

diversidade maior no princípio, ou seja, no passado distante. Os índios do princípio – Sapará, Aturaió, Makú, Kunuanan, Mayongong, Pauxana, Porocotó, Xiriana, Xirixana, Waiká, Tucuximã e Arutani – seriam os mais antigos habitantes da região que se estende de Boa Vista até a serra do Tepequém, sentido leste-oeste, à montante do rio Uraricoera. A menção aos Wapishana e Makuxi, atualmente os maiores grupos da região de campos e serras, acontece no contexto dos intercasamentos, formuladas na expressão “já foram cruzando”; a presença dos Makuxi e Wapishana no Uraricoera estaria, assim, situada num segundo momento, mas isto não significa que essa presença seja recente, já que se trata do princípio. Algumas fontes sugerem que os Makuxi e Wapishana aumentaram seu contingente ao absorver remanescentes de outros grupos, como os Sapará, Pauxiana, Aturaiú, entre outros, seja através de casamento ou da adesão a identidade do grupo anfitrião (Schomburgk, 2006 [1836-1839]; Benjamin, 1885; Koch-Grünberg, 2005 [1916]; Migliazza, 1968; Farage, 1997).

Mapa 2: Povos indígenas no pincípio



Na narrativa que se segue, o tema do princípio é ressaltado por meio da aliança e do trabalho, tematizando a descoberta do ralo, instrumento utilizado no processamento da mandioca brava, e do algodão.

No princípio viviam aqui só mesmo a descendência deles [de Makunaima], né? Então os Sapará viviam aqui nessa região toda. É, só que no começo não existia a indústria de construir alimento, então os Sapará plantava muito, né? Sobre o negócio de plantio, banana, mandioca, tudo. Só não tinha a história de construir, fazer farinha, beiju, né? Aí então, já pras serras onde tem muita pedra, então, acharam uma chapa de pedra assim comprida, toda cheia de dentes assim. Então pegavam uma chapa daquelas, aparelhavam bem tudo, já pra fazer o ralo, que chamam, pra ralar a mandioca pra construir o beiju, a farinha. É assim que viviam no princípio. Aí por segundo, Aturaió, na Serra da Lua começaram a criar um aparelho que chama-se ralo. Uma tábua dessas assim, aí colocavam aquelas pedrinhas, faziam aqueles dentes, né? Então quando saiu o começo do aparelho de construir a mandioca para fazer a farinha, foi da Serra da Lua. Da Serra da Lua, então, foi quanto conseguiram. Então começaram a trabalhar felizes da vida.

Agora para conseguir esse tal ralo ia lá na Serra da Lua, era uma aldeia, só existiam essas mulheres; não tinha homem nenhum. Então os Sapará daqui iam se juntar com uns dez homens, doze rapazes, pra trabalhar lá, pra ganhar tal ralo pra trazer pra cá, pra construir aqui os alimentos. E chegavam lá então, muitas moças e meninas. Aqueles rapazes que saíam daqui pra lá, a chefe lá era uma mulher também; então, chegava lá a rapaziada, “olha escolhe a mulher aqui do seu gosto”. Então, pra escolher, “eu quero aquela, eu quero também aquela” – pra fazer o casamento de dois peões. Ou que seja solteiro ou que seja casado; a mulher fica lá a espera da volta do marido e se casa lá. E lá então, ai se casava aí faziam coisação [coabitar]. É, fazer coisação. Com três meses que passavam de casados as mulheres já estavam todas gestante e já vinham embora. Chegavam aqui, quem era casado chegavam com suas mulheres, com seus filhos. Passado nove meses quando completasse um ano, pra ir lá

pra ver como é que estava a produção. Chegavam lá as mulheres tinham ganhado os nenéns e tudo. O que fosse menina era salvo, o que fosse menino, curumin, não gostavam curumim, ou davam, ou então matavam. Não queriam que criassem homens dentro do grupo, só mulher. E assim viviam. Então os Saporá ganhavam ralo de lá da Serra da Lua e traziam para construir os alimentos, farinha, essas coisas. Então foi como conseguiram a convivência aqui.

E depois então nasceu outra nação chama-se Mayongong. Foi que já construiu ralo já, pra essas bandas daqui. Aí empacou com a fábrica de lá e pronto; paralisou tudo. E as mulheres pra lá ficaram, nunca mais; aqui, o trabalho aqui, a construção toda só aqui mesmo, de Boa Vista até aqui, tudo Saporá, é. Assim que viviam. Plantavam muita roça, mandioca, negócio de fruto, banana.

Não, não tinha branco. Não existia branco nenhum. Não existia branco nenhuma. Só era índio, só era Saporá. E como eu dei nome: Aturaió, Pauxana, ali na Serra de Mucajaí, né?, aí tá Pauxana, não é Wapishana é Pauxana, outra tribo. De lá de Boa Vista pra cá é Saporá; já nessa região aqui de Tepequém, Porocotó, Porocotó. E depois Makú e Mayongong. Até hoje ainda tem a raça do Makú aí, seu Zé Magalhães, ele é Makú. Ele não quer ser não, mas ele é. Mas é raça né? Então foi quanto, com a continuação, compareceu, primeira vez Makuxi, já pra cruzar aqui.

Os Makuxi vieram daqui da Guiana, os Makuxi são todos é descendência da Guiana Inglesa. Então eles gostaram daqui dessa região porque os Saporá plantavam muito algodão. Da onde foi construída a exportação de tecido de algodão daqui, foi tirado daqui da Roraima. Então foi quando os ingleses gostaram e perguntaram se esse algodão não tinha semente. Disseram que tinha. Então recomendaram que levasse algodão com a semente. Então foi quando os ingleses providenciaram fazer sítios e sítios [plantações] de algodão já pra exportação para todo o mundo inteiro. E assim foi. É assim, mas oh, a fábrica de algodão é daqui, Roraima. Então foi quando os Makuxi gostaram e começaram a sair, né?, pedir, falar com o chefe, aí eles disseram: “sim pode vir morar”; só que esbarraram nesse lado aí, na serra do Monte Roraima, aí pra Serra do Sol, Raposa ficaram nessas imediações aí. Os Saporá aí também não podiam e tudo já por aí assim pelo Amajari [rio Amajari], essas parte aí, essas partes ai tudo, Saporá

por ai espalhado, né? Então foram se cruzando por lá e até hoje. Assim é que viviam aqui todas as aldeias (Aningal, agosto de 2003).

O ralo, utensílio utilizado pelas mulheres no processamento da mandioca, tem origem na Serra da Lua, na aldeia das mulheres, referência as Amazonas, as mulheres guerreiras que viviam em aldeias sem homens; para adquiri-lo, os Saporá tinham que se deslocar até aquela aldeia e permanecer por um período, onde coabitavam com as mulheres, até que elas engravidassem. Somente por essa razão elas permitiam a entrada de homens na sua aldeia. Em um segundo momento, os Mayongong, moradores do alto Uraricoera, passam a dominar as técnicas de produção do ralo pondo fim ao monopólio da aldeia das mulheres. A narrativa parece indicar que não existe sociedade sem aliança e, assim, a aldeia das mulheres estaria fadada ao fracasso (Carneiro da Cunha, 1978).

Em uma de suas estadas na aldeia Koimélemong, região das serras, Koch-Grünberg (2005:72 [1916]), fez o registro de “canções insinuantes”, cantadas por duas meninas enquanto ralavam mandioca:

Estou fazendo beiju pra você, ralando mandioca maninho;
Estou fazendo beiju pra você, ralando mandioca maninho;
Vai caçar veado capoeiro, maninho!
Vai caçar veado galheiro!
Vai acertar tartaruga, maninho!
Vai caçar veado galheiro, etc.

A canção parece chamar a atenção para a relação de trabalho complementar entre homens e mulheres, metaforicamente representada pela mandioca e pela caça. Os aspectos, vegetal e animal, na dieta, complementar-se-iam, assim como homens e mulheres se complementam na produção e reprodução da sociedade (Overing, 1989; Gow, 1991; McCallum, 2001). V. Lea (1999) observou que, entre os Mebêngroké (Kayapó), quando uma mulher vai

a raça tirar mandioca para fazer farinha, indiretamente espera que o homem traga a caça, complemento do beiju ou farinha, produto da mandioca.

O segundo ponto da narrativa evoca o domínio de determinadas tecnologias entre os povos indígenas e as trocas intertribais e interétnicas: os Mayongong passaram a produzir os ralos, pondo fim ao monopólio da aldeia das mulheres; os Sapará, em contrapartida, parecem ter se especializado na produção de redes de algodão que trocavam com os Makuxi. Trocas que têm por base a relação entre homens e mulheres, uma vez que os produtos trocados referem-se ao trabalho feminino, seja o instrumento, como o ralo, seja o produto, a rede tecida em algodão. Arcenio mencionou que antes dos Sapará produzirem as redes de algodão, os índios produziam suas redes a partir de uma fibra vegetal, estopa, que não era confortável como as de algodão. Os Makuxi, por sua vez passaram a “negociar” as redes de algodão com os ingleses da Guiana que se encantaram com o algodão; tal como aconteceu com o ralo, ao se apropriarem das sementes de algodão, os ingleses quebraram o monopólio da produção das redes dos Sapará, estabelecendo assim, um novo tipo de relação de troca, baseada no dinheiro.

A rede é um dos itens mais apreciados entre os indígenas das terras baixas sul-americanas. Entre os Waurá do alto Xingu, esse artefato chega a ser constitutivo da sua identidade. Utilizam a analogia da rede para dizer que o bebê, no útero materno, “aconchega-se em sua própria rede, a placenta”; quando uma mãe quer amamentar o seu bebê com calma, sem ser interrompida, o faz na rede (Ireland, 2002:257). A manifestação pública do casamento se realiza pelo “silêncio ritual” de levar a própria rede até a casa do cônjuge. “A rede é o refúgio das mulheres waurá durante o parto e o refúgio

final de todos, na morte. Marcando o último ato antes do sepultamento, os pranteadores deitam o corpo do morto numa rede, cingindo muito bem as bordas para evitar que o cadáver entre em contato com a terra” (Ireland, 2002:259).

O terceiro aspecto dessa e outras narrativas de Arcenio é o seu empenho em dar visibilidade aos Saporá, para tanto, fazendo uso político do tempo do princípio. Em 2006, pedi a ele me falasse novamente sobre o “princípio da convivência entre os índios”:

Vou contar agora do princípio. Aqui não existia outro tipo de índio. Existia, mas tão na Venezuela, Taurepang, né?, é Taurepang, mas é pra lá. Mas aqui dentro somente os Saporá. Então com a continuação, compareceu o índio Makuxi. Vem dessa cidade Londres, trazendo mercadoria, marretagem; vendendo coisa, facão, arma, espingarda. Então os índios Saporá gostaram, né? E quando chegaram aqui ninguém conhecia o que era algodão. Foi algodão, foi criado pelos Saporá; agora eu pejei pra ver se lembrava como foi que conseguiram a semente de algodão. Não pude descobrir, mas sei que aqui os Saporá fiavam muito, faziam rede de fio. Fazia rede de fio em quantidade, a vida era só fiar, fazia aquelesovelos, assim, né? Penduravam assim em quantidade. Os Makuxi chegaram e viram, se admiraram. Então, sobre a rede que no princípio os outros índios usavam era de cipó, que é a fibra do cipó bem fininho. Desfiavam, faziam a rede e assim viviam. Quando chegaram aqui, viram a rede, foi a maior maravilha, as mantas eram leves. “É, nós vamos conseguir vir morar aqui”, quando se animaram de sair pra cá pra Roraima, pro Brasil. Quando conseguiram, levaram, compraram bastante rede, novelo. Chegaram na inglesa [Guiana] o governo achou bonito: “aonde conseguiram isso? Como é que chama isso?” “Algodão, é algodão”. “Da onde?” “Lá do Brasil, lá em Roraima, chama Roraima”. “E agora vocês vão levar mercadorias, pra comprar mais bonitas redes”.

Compraram, pagaram bem eles, tudo. Quando vieram, deram a mercadoria pra trazer, pra fazer novamente negócio, negociar.

Negociaram, compraram as redes de novo e tudo, e pronto! E levaram, venderam lá. Na terceira vez, quando o governo providenciou pra remeter mercadoria pra...; quando chegou lá, não deu mais tempo de fiar, não deu mais tempo de fiar. Então levou só novelo e... Então, um chefe lá, perguntou: “esse tecido não tem semente”? “Tem”. “Como é a semente”? “Assim, assim, assim”. “Por exemplo, agora, como não tem rede preparada, trás o fio, aqueles tubos e trás também algodão com a semente”. Foi quando fizeram um jamanxi assim desse tamanho, dessa largura [gestos com os braços] entupiram de algodão com as sementes e eles levaram. Foi quando a produção, produzindo pra, vai espalhar por todo país, né?, até hoje, né? Mas algodão foi conseguido daqui, Sapará.

Então os Makuxi gostaram. “Ah, vamos morar, vamos morar!” Nesse tempo não existia o chefe né? O chefe, aquele que sabia reza, sobre curativo, com os doentes era o pajé; esse era o chefe respeitado. Mas, negócio de tuxaua, essas coisas não existia. Então quando vieram pedir pro chefe: “vamos querer morar, vocês aceita nos morar aqui? Nós estamos gostando daqui. Sobre o produto, o plantio de algodão que ninguém sabia, “nós vamos plantar algodão também”. Foi quando os Makuxi se interessaram em fazer o plantio de algodão; fizeram, teceram rede, né? (Aningal, maio de 2006).

De modo importante, a narrativa sobre os Sapará trata, de forma indireta, da posição do narrador, Arcenio. Embora seja genealogicamente relacionado à parentela que detém a chefia na aldeia Aningal, ele é considerado, especialmente pelos co-residentes não aparentados, como alguém que veio de fora, da aldeia Mangueira. Em relação a esta última aldeia, ele e sua família de origem fizeram parte dela em tempos idos, quando o local se chamava Maracá, aldeia que se teria desfeito com a ocupação da área pelas fazendas, doenças e ataques de kanaimé. Após algum tempo, alguns ex-moradores começaram a retornar; o primeiro deles foi João Patrício Sapará, que recomeçou o povoamento da antiga aldeia, de onde ele e seus filhos

estarem ligados à história recente da aldeia como parentela fundadora. Se consideramos que, na Guiana, segundo P. Rivière (2001:139), “é a pertença nas aldeias, que confere às famílias e aos indivíduos suas credenciais sociais e acesso à riqueza das relações sociais”, é provável que, por ter perdido essa relação de continuidade com a aldeia, Arcenio tenha passado a articular um discurso de diferença, como forma de afirmar antiguidade e, assim, compensar a perda de referência à sua aldeia de nascimento. Em outras palavras, o domínio da memória, tempo social, viria compensar a instabilidade de seu lugar social, o que explica, em grande parte, sua ênfase na pertença aos Saporá, diversos, porém anteriores ou mesmo originais. Este ponto merecerá maior atenção adiante.

A chegada dos brancos também é abordada por Arcenio no contexto da diferenciação social, que ocorre no tempo do princípio, mas que, ao mesmo tempo, o encerra. Os primeiros brancos que os índios viram foram os portugueses e os holandeses, que travaram uma guerra. Notemos que, antes de chegarem à região, os brancos já haviam conquistado outras partes do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo e Manaus.

Agora já existia um Brasil, o branco, como do Rio de Janeiro e São Paulo, chegou até Manaus. De Manaus pra cá, aqui ficou isolado toda vida. Com a continuação foi que acharam de subir pra sair pra cá os portugueses, né?, enquanto entraram os holandeses. Então foi quanto fizeram a guerra. Aqui ninguém conhecia branco nenhum. Foi conhecido na hora em que saiu o holandês e o português pela primeira vez. Foi conhecido quem era branco. Veio a guerra, depois da guerra foi que os brancos se recordaram de dar endereço aos índios [estabelecer alianças]. Foi assim. Foi quando foi criado o chefe, né? Naquele tempo não existia chefe nenhum. Não tinha, não existia. O chefe era reconhecido como um chefe quando Makunaima criou o tal

pajé, médico, né? Médico dos índios. Esse que é conhecido com todo respeito como pajé. Era o pajé, era o médico e outro, rezador, que rezava pra quebranto, qualquer enfermidade. Só esses dois chefes que eram reconhecidos, eram chefes com todo respeito, né? Mas chefe como governo, como prefeito não existia. (Agosto de 2003).

Ainda sobre a chegada dos brancos, Arcenio assim resume:

[...] É por causa, depois da guerra. Houve a guerra, holandeses com portugueses; e os holandeses perderam a guerra por falta de parede. Os portugueses tiveram uma idéia, eles criaram uma parede forte, de cimento armado, 100 metros de grossura pra base não romper. Foi quando eles venceram a guerra por causa dessa parede. Os holandeses não tiveram lembrança, né?, queriam mesmo matar tudo. Não escapava ninguém. Assim foi que eles venceram (Agosto de 2003).

A chegada dos brancos estaria, assim, relacionada ao fenômeno da guerra. A construção de uma “parede forte de cimento armado”, menção inequívoca à construção do Forte São Joaquim no século XVIII, teria levado os portugueses à vitória. Depois da guerra, os brancos vitoriosos, os portugueses, estabeleceram seu poder sobre a população indígena, tendo por estratégia a criação da figura dos “chefes”, como se vê:

E depois pra haver essa fundação, foi quando houve a guerra. Depois da guerra cessada, veio o ministro, ministro de guerra vistoriar o pessoal, os guerreiros. Comandante, capitão, coronel, general, essas pessoas; e chegou perguntando: “como foi a briga”? Aí, os comandantes responderam: “foi bem, foi bem fortalecida nossa guerra, nós ganhamos a guerra”. “Qual é a força que vocês adquiriram?”, disse o ministro. Aí o comandante respondeu: “a força é apoiada pelos índios”. “Bom, então agora, como os índios cooperaram na força, pra vencer a guerra, então vamos avaliar os índios”, o comandante responde. O capitão: “como é que nós podemos avaliar os índios?”

“Oh!, o senhor não é o capitão”? “Sou”. “O senhor não é o comandante”? “Sou, sim senhor”. “Pois então!, vamos avaliar os índios, colocar em cada aldeia um comandante, chefe deles”. “O valor dos índios é isso, criar um chefe, como capitão”. “Ah! então vamos”. Foi quando tomaram providencias e marcaram o tempo pra... Muitos vieram, muitos não vieram. Os que puderam vir, receberam a nomeação. “E hoje, agora, você vai ser como eu” – dizia o comandante. “Como eu na farda, comandante!” O capitão também falava: “assim como nós, você vai ser um chefe de seu povo, dentro da sua aldeia, você é que agora vai mandar, assim como nós estamos mandando no batalhão. E assim vamos ficar”.

O primeiro a assumir o cargo, fez a entrada, fez a cabeça foi Mandulão, dessa maloca [Aningal]; foi quem assumiu o cargo. Recebeu a farda, a perneira, a roupa, o cinto de parabela e, parabela de um lado, espada e kep [boné] e o fuzil. Nesse tempo não chamava fuzil, carabina, carabina era o nome da arma, fuzil, naquele tempo. Então foi o que primeiro começou a fundação que fundou aqui foi Mandulão. E daí caminhou pra frente, pras serras, todos recebendo suas fardas, suas armas. Até um tempo desses tinha um índio que ainda tinha um fuzil velho, antigo na casa, me disseram, né? Não sei nem onde, fica aí no rumo das serras. Ainda tavam com o um fuzil, a espada, tava completo; não sei nem onde fica. Então é que aconteceu como foi fundado outra maloca e o tuxaua mandava mesmo e aí tudo aqui, a região toda.

Foram 10 tuxauas, foram nomeando dentro de Roraima. Foi fundado por 10 tuxauas, com todo o equipamento de guerra, né? Dez tuxauas, tanto aqui, tanto do outro lado. Do outro lado mesma coisa, com os de lá e aqui, junto 10 tuxauas dentro da Roraima. Os de lá chamam-se Paricá, que fundou o Taiano; mata geral chama-se André. E aí desse, então hoje, eu gostei desse nome dessa maloca, desse tempo também; recebeu, assumiu seu cargo, Raimundão, na maloca Raimundão. E assim que eu quero fazer aqui, maloca Mandulão. É, mas o povo não quer, eles não querem não. Eu não sei como que nós somos; e assim foi: 10 tuxauas foram nomeados. Tanto da parte do Amazonas, atravessou prá lá; aquela parte lá é Amazonas, atravessou pra cá, Roraima, né? É assim a formatura da formação dos tuxauas quando existia por esse tempo (Agosto de 2003).

Os acontecimentos que se seguiram à guerra resultaram em transformações na chefia indígena. Os comandantes da guerra trataram de “avaliar” os índios, ou seja, instituíram a chefia indígena, em moldes diferentes daquela conhecida por eles, até então. A figura de Mandulão, o primeiro chefe da aldeia Aningal, seria emblemático de um novo tempo nas relações entre índios e brancos. Arcenio gostaria que a aldeia Aningal se chamasse Mandulão, em homenagem ao seu primeiro chefe instituído pelos brancos, Mandulão, tal como aconteceu na aldeia Raimundão, que recebeu este nome em reconhecimento ao seu primeiro chefe, um homem chamado Raimundão. Chefes de outras aldeias e regiões também são citados por Arcenio, como exemplo da repercussão da nova chefia entre os índios: na aldeia Guariba, assumiu a chefia um homem chamado Chico Sapo; na região do rio Parimé, Silvestre; na região de Sucuba, Alberto; na aldeia Boqueirão, Zé Maluco; na região do Taiano, Paricá; na região chamada Mata Geral, André; e em Boa Vista, Gabriel (Arcenio, agosto de 2003). Assim, um chefe secular passaria a coexistir com o xamã ou rezador, cujas lideranças foram instituídas por Makunaima, no princípio.

Os nomes de chefes e suas aldeias ou regiões dizem muito sobre a mobilidade de Arcenio, algo comum entre os homens indígenas da região. Antes do primeiro casamento ele trabalhou em fazendas; após ficar viúvo, livre das obrigações para com seus parentes, passou um período longe do grupo doméstico, trabalhando em garimpos na Venezuela e depois comercializando nas aldeias.

Nessa, como nas narrativas anteriores, percebemos um percurso na memória de Arcenio que se estende no tempo e no espaço; começa na região

do Uraricoera e se expande em direção às serras, isto é, às regiões mais setentrionais dos territórios indígenas de Roraima. Na narrativa sobre Makunaima, este cria os buritizais que caracterizam os campos, nas porções baixas dos territórios indígenas atuais que principiam na margem esquerda do Uraricoera até as franjas das serras, mais ao norte. Nas narrativas dos índios, que vivem na região das serras, são mais fortes os elementos daquela porção do território, como as serras, como aquelas encontradas nas narrativas coletadas por Koch-Grünberg (1958 [1916]). Na narrativa sobre o ralo e as aldeias das mulheres, aparece a Serra da Lua, região fronteira à atual República da Guiana, nordeste do Estado de Roraima. A expansão do ralo segue o percurso do Uraricoera, passando ao domínio dos Mayongong (Yekuana), afamados pela produção de ralos.

O mesmo percurso se aplica à chegada dos brancos e às relações que estabelecem com índios: o primeiro chefe a receber a nomeação dos militares brancos foi Mandulão, que teria sido o primeiro chefe da atual aldeia Aningal.

Neste conjunto de narrativas, podemos verificar a recorrência de dois aspectos já apontados pela etnografia da área: de um lado, o tempo do princípio é o tempo da produção de toda diversidade, inclusive a alteridade radical dos brancos (Overing, 1985, 1989); de outro, é preciso frisar, o processo de contato com os brancos opera como marcador temporal (Gow, 1991; Farage, 1997, 2002). Como dissemos anteriormente, as narrativas de Arcenio, no que é secundado pelos outros narradores, introduzem uma distinção entre os brancos do princípio, portugueses e holandeses, e aqueles que se seguiriam, protagonizados na figura do “capitão Bessa”, em leitura peculiar, mas bastante acurada, de duas fases da ocupação colonial: a

primeira, que se consolida no século XVIII, pautada na dominação política dos povos indígenas (Farage, 1991) – cujo impacto é expresso, na narrativa, pela instituição da chefia –, e a seguinte, caracterizada pela ocupação fundiária nas últimas décadas do século XIX (Santilli, 1994; Farage & Santilli, 1992). Na seção que segue, a ênfase recai sobre estes brancos, os fazendeiros.

O tempo do capitão Bessa

Desde as primeiras incursões portuguesas ao Rio Branco, durante a segunda metade do século XVIII, a preocupação em torno de uma atividade que pudesse atrair e fixar colonos na região foi constante nos relatórios escritos por funcionários coloniais. Os extensos campos chamaram a atenção desses exploradores que não duvidaram em propor a introdução de criatórios de gado na região. Ribeiro Sampaio (1872), Lobo D'Almada (1861), entre outros, foram unânimes em apontar a pecuária como a solução definitiva para colonizar o Rio Branco. Ainda no final do século XVIII, em 1787, por ordem de Lobo D'Almada, então governador da Capitania do Rio Negro, as primeiras cabeças de gado chegaram à região. A criação das fazendas da Coroa, que se tornariam fazendas nacionais, com a proclamação da República, foram as iniciativas tomadas pelo governo para viabilizar tal projeto.

Criado de forma extensiva, o gado espalhou-se pelos campos e não tardou muito para que os colonos civis que deixavam as atividades de coleta do caucho no baixo rio Branco, provocada pela crise mundial da economia da borracha na Amazônia, se apropriassem do gado das fazendas do governo, transformando-os em propriedade privada (Santilli, 1994). Tal prática, que começou no final do século XIX, é responsável pela expansão dos

estabelecimentos de gado, fazendas e retiros, no Rio Branco. A expansão das fazendas se deu inicialmente em direção ao rio Uraricoera que durante as primeiras décadas do século XX concentrava a maioria das fazendas (Rice, 1987; ver também Farage & Santilli, 1992; Santilli, 1994). Começava assim, uma nova fase nas relações entre índios e brancos, pautada não apenas na espoliação de terras, mas, ainda, na exploração do trabalho: a mão-de-obra mobilizada para as fazendas, que variava desde os cuidados com o gado, o plantio das roças e o trabalho doméstico, era indígena (Eggerath, 1924; ver também Santilli, 1994). Esse fato chamou atenção de H. Rice (1987) que atribuiu a escassez de produtos agrícolas em Boa Vista, e as doenças provocadas pela falta de alimentos, à concentração da mão-de-obra nas fazendas.

Consoante a tal processo, a tônica das narrativas é a apropriação da natureza e do trabalho indígena:

Arcenio, acima de 80 anos
Aningal, maio de 2006

Naquele tempo, a criança não é como agora, muito sobre negócio escolar, né?, criança é criada toda doída. Por aquele tempo não tinha educação [escolar], não tinha nada disso, mas criava filho bem criado. Sobre trabalho de roça, bastante fartura tinha, não tinha pra quem vender, mas tinha fartura. Era mandioca, banana, cana, abacaxi, batata, macaxeira, mamão, de tudo.

O gado existiu aqui e nunca tinha quem cuidasse aí mais pro pé da serra, né? O gado, a criação, criava como esse rebanho de porcão, veado, como anta – criava aí na mata. Num tinha quem cuidasse, tudo era natureza, por enquanto. Aí quando chegaram os brancos aí começaram pegar gado daqui, acolá; pegava, criava no curral e assim. Os índios não sabiam, quando eles quisessem comer o gado matavam com flecha, né? Mas não sabia pegar pra ter vaca, pra ter leite, nada

disso. Gado se criava como caça, como animal da selva e assim viviam. Ainda alcancei a última cavalaria lavradeiro [do lavrado, campo], cavalo brabo. É, brabo da natureza, era lavradeiro lá no pé da serra. Aí pro lado da Serra Machado, lado do Surumú, região Surumú. Cavalo brabo, o carro correndo ele acompanhava; ele acompanhava o carro. Aí os fazendeiros foram se encarregando, pegando, pegando, pegando, até que eles ficaram. E hoje, agora, é todo do branco.

É, agora começaram a entender, eles [os índios] tão pensando em criar, mas antigamente, tinha de tudo, né? Não tinha precisão de gado, veado, caça, aí à vontade. Matava, fazia moquém, damorida e tudo isso. Fazia, dava falta de gado, gado tava aí nas matas. Era assim a convivência dos indígenas no passado, né?, festejo, negócio de parixara, aleluia, até hoje os crentes, os crentes também, aleluia. Eles dançavam mais aleluia agradecendo a Deus. Tudo isso, festejo aí pra três dias, dançando, bebendo pajuarú aí, forte. Depois que chegou branco, já foram modificando, modificando; como na condição do branco tem que ser assim e tal. Foram esquecendo, morrendo, morrendo, mas hoje ainda tem pra Raposa Serra do Sol, ainda tem quem sabe cantar parixara e aleluia, ainda tem; mas aqui não existe mais não. Mas tão, os brancos tão botando, esses que pesquisam, eu ouvi no programa dizendo: “vamos retornar viver fazendo formatura de festejo, cantar, cantando como no princípio; tem que voltar mais uma vez”.

Arcenio retoma o tema do princípio – quando somente os índios viviam em Roraima – para falar sobre o gado. No princípio os índios viviam exclusivamente da roça, caça e pesca e as crianças eram criadas nesses afazeres; o gado apareceu na mata e vivia como os animais de caça, como porco, anta, veado; por ser “criado na mata”, o gado entrou na categoria dos animais de caça, passando a fazer parte da dieta dos índios. O consumo da carne de boi seguia os mesmos rituais do consumo da carne de anta (Koch-Grünberg, 2005 [1916]), levando a crer que havia uma equivalência entre esses dois animais; por equivalência refiro-me ao porte dos dois animais, a anta e o

boi. O índice das transformações sociais e políticas, provocadas pelo contato é dado no confinamento do gado, praticado pelos brancos recém-chegados. Em outras palavras, o gado se tornou propriedade privada daqueles que os capturavam e os conduziam aos currais. Todavia, isso não significou que os índios tenham deixado de caçar o gado. Koch-Grünberg (2005:49 [1016]), observou que quando os índios não conseguiam caça, atiravam em um boi, o que deixava os fazendeiros muito zangados. “Não pensam que tomaram dos antigos senhores da terra sua região de caça”, completa o etnógrafo.

Arcenio também situa as mudanças na experiência social indígena como consequência da invasão dos territórios e das práticas culturais que foram se tornando raras, como as festas que duravam dias, quando se consumia muito caxiri, damorida e se dançavam o aleluia e o parixara³⁶. A região que corresponde à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, é vista por Arcenio e outros moradores do Uraricoera, como uma região que conservou mais as tradições antigas, entre elas as danças parixara, aleluia, que estão em processo de revitalização.

Com o passar do tempo, os índios também aprenderam a lidar com o gado, e mesmo criá-lo, incorporando-o à economia aldeã. A partir dos anos 80 do século passado, as aldeias dos campos e serras de Roraima passaram a criar gado como projeto coletivo; os “projetos de gado”, como os da Igreja Católica/CIR, da FUNAI e do governo do estado, foram responsáveis pela introdução das matrizes que deram origem ao gado coletivo nas aldeias. Alguns índios que possuem renda passaram a adquirir gado, com vistas a terem seu próprio rebanho. Há ainda casos de índios que trabalharam nas

³⁶ Caxiri é a tradicional bebida fermentada da região e damorida é uma comida feita à base de pimenta. Parixara e aleluia são danças tradicionais que atualmente passam por um processo de revitalização.

fazendas e conseguiram um pequeno rebanho através do sistema de sorte ou quarta³⁷. Dispositivo de mobilidade etno-social nas primeiras décadas do século XX, conforme demonstrou P. Rivière (1974), o gado se tornou símbolo de prosperidade entre os índios, tanto coletivo, quando individual: é o caso da aldeia Aningal que, no início de 2007, tinha uma população de 200 pessoas e possuía um rebanho de mais de 300 cabeças de gado, criado de forma extensiva numa área de 7.650 hectares. De todos os projetos destinados às comunidades indígenas de Roraima, esse é considerado pelos índios o mais bem sucedido; sua relevância se torna clara nas avaliações feitas durante as reuniões das organizações indígenas, onde é sempre um tema em pauta.

Muitos são os moradores das aldeias Aningal e Boqueirão, idosos e adultos, que passaram pelas fazendas, sejam como trabalhadores temporários ou na condição de filhos adotivos. Apresento a perspectiva de diferentes narradores.

Adelino, 86 anos
Boqueirão, novembro de 2006

No tempo da ditadura que os brancos, como os índios chamavam, os cabocos, os índios tinham medo dos brancos. Os brancos chegavam, assim, pelos coqueiros, chegavam. Aí, o revólver do lado, o índio tinha medo, pegavam, por exemplo, eu tenho dois filho uma filha que seja, pegavam na marra mesmo pra levar, pra trabalhar pra eles. Quando não, pegavam duas pessoas dos índios, levavam pra trabalhar pra eles e lá trabalhavam uma semana, quando era no fim da semana, deixavam ir: “podem ir embora!”. Saíam pra trabalhar, nunca pagavam ninguém. Outras vezes, o outro lá, tinha um tal de velho Bessa, capitão Bessa chamado, esse era muito perverso. Botava os índios pra trabalhar, quando era à noite, botava a corrente na perna e amarrava

³⁷ O sistema de quarta ou sorte prevê que a cada quatro crias que nascem, uma pertence ao vaqueiro.

no tronco; ficava aí até de manhã. De manhã, ajeitava de comer qualquer coisinha, aí, quando acabava, mandava embora. Era assim, os índios não tinham voz ativa, eles tinham medo. Chagava assim, um branco, a gente chama, na casa deles [dos índios] as mulheres tinham medo, coitadas. Hoje tem índio que discute com qualquer civilizado e ele ainda vence o civilizado. Então, esse tempo era muito grave; mas, no entanto, os que eram ruins vinham morrer na maloca. Mesmo eu alcancei, não foi que me disseram não. É assim.

Emília: acima de 70 anos; Patrício, acima de 90 anos
Boqueirão, dezembro de 2006

Emília: Capitão Bessa, esse aí, o meu pai se criou com ele, com o velho Bessa. Meu pai se criou com ele. É por isso que meu pai era mais civilizado de que os pais, de que as mães. Mas ele era índio, ele também era índio. Mas são Jaricuna, né?, daí do Tepequém, eles moravam aí na Boca da Mata [aldeia]. Era lá que eles moravam; aí o velho Bessa trouxe ele, acabou de se criar. Trouxe assim, menino, não falavam português [os índios], só meu pai que falava porque tava na casa dos brancos. O velho Bessa morou aí onde é fazenda do Codi, aí que eles moravam; moraram muito tempo, se acabaram aí, velho Bessa. Aí, Holanda Bessa, ele morava lá na Diamantina, [filho do capitão Bessa] quando a mulher dele morreu, parece que ele vendeu. Que ele saiu de lá, da Diamantina [fazenda].

Patrício: Eles viviam, dona, eles viviam sabe como?, eu sei a história dele, não vi não, mas eu sei a história dele. O velho Bessa, chamava-se capitão Bessa, é. Então, moravam aí na Esperança [fazenda], moravam lá, como é o nome do lugar? Emília: Num é Iracema? Patrício: Ah, Iracema, na beira do rio [Uraricoera], até ainda tem pé de mangueira, tem pé de mangueira, tem pé de cacau, tem tudo lá. Plantaram dentro dum logotinho assim, nunca morreu, tá lá. Pois é. Então, aí os outros moravam aí, todos moravam. Pois é. Eles viviam, mais de que, mais do que ajudavam os índios, judiando; pegavam qualquer um que fizesse qualquer coisa, o velho Bessa mandava os genros, os sobrinhos, os filhos, amarrar os índios com a corda de manilha, chamava o batelão pra levar em Boa vista, pra trabalhar. À toa mesmo, sem, sem...

Emília: Porque índio que ficava sem pai não, se ficava sem pai ele levava, eu não sei pra que. Patrício: Porque, como eu tava falando, eles são malvados, mas é malvado de malvadeza esse pessoal aí. Agora, esse tempo que eles nasceram, do tempo que esses brancos, como a senhora tá falando, civilizado, o tempo que orientasse trabalhar, estudar, isso eles nunca fizeram. Fazia, vinha pra aqui judiar com os índios. Eu digo porque já provei um pouquinho, é. Eu já conheci. Era o tempo disso mesmo.

Emília: O meu pai foi criado junto com ele, com o capitão Bessa e aí diz que era pai de criação dele. Aí ele tinha uma filha, ela chamava mainho pra meu pai, gostavam muito dele. Eles não são assim, pros outros não sei, agora pra meu pai ele era bom. Meu pai foi criado com ele, pai dele morreu também pra lá pra Boca da Mata, aí ele ficou. Ficou aí na casa dos brancos, não tinha mais pai, não tinha mais mãe, não tinha mais nada, morreram tudo pra lá. Aí ele veio. Assim que meu pai morou, meu pai ficou; meu pai, dizem que era filho dele, é nada, não é não. Levavam era tudo, as mulheres que ficavam sem mãe, sem pai; pai morria, ele tomava da mãe...

Patrício: A mulher não podia ficar só numa casa que eles judiavam da mulherada, a senhora tá entendendo o que eu tô falando?

Emília: Ora, Patrício que olhava, pra lá quando ele foi trabalhar lá com eles diz que eles botavam as mulheres pra trabalhar. No meu tempo eu vi as mulheres que ficaram sem pai serem levadas. Nome delas era Áurea, América, Maria, Marta, levaram, no meu tempo. Eu vi, eu dizia pra ele: “já vão Patrício”. Iam chorando, coitadas! Por isso que eles ficaram assim na casa de branco; eles não, levavam eles não, agora já acabaram todos esses homens que levavam gente. Outro dali, da Mangueira, eles levavam pra lá, pra trabalhar, capinar, botavam enxada nas mulheres, como os homens. Levaram, dona, e se criavam assim. Só não levaram nós porque eles conheciam o papai; eles num faziam questão assim de vim buscar mulher solteira na casa do papai não. Não levavam mesmo, tinha as minhas tias todas solteiras aí, viúvas, eles não metiam a cara. Eles não metiam mesmo a cara, não sei se ele tinha medo do papai. Eu digo, eles não metiam a cara não, esses aí. Hoje, agora já os índios já tão mandando nos brancos, brigam com os brancos. Quando branco erra, eles brigam com os brancos;

meus filhos, esses aí que não são bons não. Não vou dizer que meus filhos são bons. Aí os brancos vêm, eles brigam mesmo.

Patrício: A coisa tá mudado dona, mudou, mudou mesmo. Tá mudado, diferente. Aqueles que faziam já morreram, não tem mais ninguém não. Hoje acabou, vamos dizer, já morreram todos, os que faziam, né? Foram parar no inferno. É, os que faziam. Agora não tem mais ninguém, mas esses que tão aqui são novatos, novatos. Não tem mais.

Marciana, 47 anos
Boqueirão, novembro de 2006

Eu lembro da época dos Bessa que, esse seu Bessa ele trazia a polícia. Meu marido foi preso lá na casa dele, eles prenderam ele, eu não sei nem por que; não sei se foi por causa de bebida, ou se eles estavam brigando, não lembro. Mas ele sabe muito bem que prenderam ele; porque ele [Bessa] era o que mandava, se ele fizesse uma festa lá, tipo se ficasse brigando, eles pegava e botava pra polícia levar; só que aqui tinha um picuá antigamente, eu lembro muito bem que era bem ai assim; ai mesmo nessa escola, eles chamavam de picuá. Picuá é uma casa onde prende, uma cadeia. De primeiro eles falavam isso, até esse nome que eles chamavam de picuá. Até mesmo no Taiano [vila], quando nós conhecemos o Taiano, eles levavam gente preso, eles botavam lá, eles falavam que botavam lá nesse picuá. Aí um dia perguntei pra mãe, “é uma casa onde eles prendem, uma cadeia”; só que eu acho que deve ser só um quartinho, né?, não sei como é que é.

Eu sei que era uma cadeia. E aí eles prenderam ele, meu marido, eles amarraram ele lá e prenderam; deixaram ele lá, passou até um pedaço, não sei que horas prenderam ele. Esse Bessa. Era bem aí perto [a fazenda], mas assim mesmo eles não brigavam não, sabe! Aí depois, acho que o foi o tuxaua, começou a implicar com ele, começou a implicar com ele; ai foi ele, pra que vieram pra fazer a demarcação; ele, tiraram ele, pagaram, a, não pagaram pra ele, pagaram a indenização pra outro porque ele vendeu o lugar pra outro e

eles pegaram e deram a indenização. Eles receberam há pouco tempo a indenização daí. Foi até o compadre nosso que recebeu.

Os narradores, de diferentes gênero e idade, que variam entre quarenta e noventa anos, convergem em caracterizar o tempo do capitão Bessa como um tempo de extrema violência cometida contra os índios. O capitão Bessa, “o mais perverso” de todos os brancos, foi influente fazendeiro do Uraricoera durante a primeira metade do século XX. Os moradores da aldeia Boqueirão, de fato, compartilham a memória de que ele e seus filhos costumavam aterrorizar e escravizar os índios tomavam as crianças órfãs e as levavam para as suas casas, onde eram criados nos afazeres do gado ou domésticos; tomavam ainda mulheres solteiras ou viúvas para trabalharem e serem exploradas sexualmente nas fazendas. Em Boqueirão, uma mulher me informou que muitas mulheres que eram levadas para as fazendas retornavam grávidas, como ocorreu com sua sogra; esta lhe contou que seu marido é filho de um branco e não do marido indígena que o criou que, a propósito, era dito Sapará do rio Cauamé. Iraci, de Aningal, me falou que, quando criança, ouvia falar que o capitão Bessa e seus homens formavam um bando que entrava em conflito com outros poderosos da região. As ações do fazendeiro Bessa não passaram despercebidas a Koch-Grünberg (2005:156 [1916]):

Poucas horas daqui, rio acima, na margem esquerda, mora o *fazendeiro* Bessa, um canalha pior do que Quadros, autor de vários assassinatos. Matou um colono branco traiçoeiramente, a tiros. Auxiliado por capangas, assassinou três índios Purukotó e um Máku. Quando Galvão veio para cá, havia aqui e na ilha de Maracá muitos índios das mais diferentes tribos. Bessa os expulsou de suas casas e de suas plantações, porque a terra lhe pertence. Queimou suas casas na época das chuvas. Essa pobre gente fugiu dele para a mata sem proteção contra a umidade, ficou com febre e muitos, especialmente as crianças, morreram. Por isso é que existem apenas tristes restos das tribos em torno de Maracá. É verdade que Bessa foi acusado, mas logo foi absolvido graças aos testemunhos de alguns bons amigos que ele tem no partido do governo. Os índios são indolentes demais para matá-lo.

Em Boqueirão, Altair, um homem com mais de 70 anos, que nasceu e sempre viveu no Uraricoera, comentou que conheceu o capitão Bessa. Era um homem de estatura mediana, afirma, e lembra-se de uma cena recorrente: Montado no seu cavalo, Bessa batia com as mãos na parte posterior da perna, na região lateral do abdômen e na face, numa atitude de intimidação, dizia: “carne boa, caboco!”. Um homem branco, que foi oficialmente o primeiro professor em Boqueirão, e que lá ainda vive, me informou que quando chegou à região, no ano de 1950, o capitão Bessa já havia falecido; apenas os filhos dele continuavam na região. O Bessa mencionado por Marciana é provavelmente um dos filhos do capitão Bessa.

Hamilton Rice, que subiu o Uraricoera entre 1924-25, comentou a sua dificuldade em manter os índios na sua equipe, em função da desconfiança provocada por um colono branco que fazia parte do grupo, chamado Ciro Dantas, genro do capitão Bessa, “por isso os índios não confiavam nele”. Dantas havia ameaçado os índios de “reter seu dinheiro caso eles se recusassem a executar suas ordens” (Rice, 1987:32). Na mesma página comenta:

Uma das grandes dificuldades nessa parte da América do Sul é a má fé dos comerciantes e dos que empregam índios, bem como o hábito deplorável de deduzir dos salários uma alta percentagem, sob pretextos os mais diversos. As relações entre credores e devedores são deploráveis e, em grande parte, responsáveis pela miséria e pelo atraso da região.

As fontes orais e escritas, assim, convergem quanto ao retrato do capitão Bessa como um proprietário violento, que se valia do trabalho servil de

homens, mulheres e crianças. A narrativa de Emília sobre seu pai parece ser exceção.

No seu trabalho sobre os fazendeiros de Roraima, no início dos anos 70 do século passado, P. Rivière (1974), nota que adoção de crianças funcionou como um mecanismo de ascensão social para os índios; criados nas fazendas os índios passaram a adquirir um novo status, de caboclos ou civilizados. Rivière menciona que viu filhos adotivos que realmente eram discriminados em relação aos filhos biológicos, mas também testemunhou casos em que os adotivos tinham as mesmas oportunidades que os primeiros. Muitos desses filhos adotivos retornaram às suas aldeias e se tornaram agentes de transformação; mas há aqueles que nunca voltaram, assumindo o status de civilizados. As narrativas, que ouvi em Boqueirão e Aningal, corroboram as informações de Rivière. Seja pela “adoção” ou levadas à força, muitas pessoas, homens, mulheres e crianças foram levadas para as fazendas e núcleos urbanos. Iraci mencionou que o pai de Arcenio e duas de suas irmãs foram levados pelo capitão Bessa; sobre essas duas mulheres, a última notícia que se teve, era de que viviam na Venezuela. Em Boqueirão há, igualmente, muitos casos; o mais notório é o de uma mulher que foi levada para o Rio de Janeiro, possivelmente como empregada doméstica, e de quem seus parentes não têm notícias.

Sobre esse mesmo fenômeno, Araújo Cavalcante (apud Diniz, 1972:123), que esteve no rio Branco em 1949, observa que:

Um fato que desperta imediatamente a atenção de qualquer observador é a exploração desumana do trabalho das crianças, rapazes e moças “makuxis”, pela maioria dos habitantes do Território. Qualquer trabalho

pesado é feito pelos pobres índios sem nenhuma remuneração ou assistência.

A adoção de crianças na região foi analisada por P. Santilli (1989). Para esse autor, entregar filhos em adoção aos fazendeiros e outros brancos se inscrevia nas categorias de classificação social dos índios, como parte das obrigações supostas na prática da uxorilocalidade, tendência, como se sabe, na área guianense (Rivière, 1984; 2001). A uxorilocalidade pressupõe algumas obrigações por parte do futuro marido para com seu sogro ou siblings; assim, ao casar-se, o rapaz estabelece residência na aldeia da noiva, onde passa a cumprir as obrigações relativas ao casamento; esse período geralmente se estende até o nascimento dos filhos, quando pode retornar à sua aldeia de origem ou fundar uma nova aldeia. Desse modo, entregar os filhos para adoção constituía uma maneira de estabelecer relações de parentesco com os brancos, dispondo dos possíveis benefícios que este parentesco poderia lhes trazer: “(...) ao consentir a saída dos filhos pequenos, abria-se a perspectiva de novas relações para seus pais, seja pensando em termos de futuras aldeias, seja pela participação dos filhos e, portanto, dos próprios pais nas formas de sociabilidade dos ‘civilizados’” (Santilli, 1989:451).

A dimensão da ocupação do Vale do rio Uraricoera no início do século XX foi documentada por Koch-Grünberg e por H. Rice; este último enumera as principais fazendas e outras propriedades, entre o baixo e o médio Uraricoera: a fazenda Cajual, situada acima da fazenda São Marcos; a fazenda Alagadiço, que contava com 1.000 cabeças de gado, 1.000 cavalos, 100 carneiros e 80 cabras; a fazenda Graças a Dios; uma casa de campo de Bento Brasil; a fazenda do alemão Bamberg, com grande quantidade de gado; a fazenda

Santa Rosa, de propriedade do coronel Bessa; e a fazenda Boa Esperança, de propriedade de Fausto Magalhães.

Porém, a maior fazenda do Rio Branco se chamava Vitória Flechal de propriedade de Vitória Diniz, mãe de Sebastião Diniz; essa fazenda se estendia do rio Cotingo, norte do estado, até o rio Parimé, noroeste, compreendendo um território de mais de quatro mil km². Sebastião Diniz se tornaria o maior latifundiário do Rio Branco, durante a primeira metade do século XX (Koch-Grünberg, 2005 [1916]; Santilli, 1994).

Os missionários beneditinos, que atuaram no Rio Branco durante a primeira metade do século XX, puderam empreender um registro minucioso da ocupação fundiária e da violência nas relações interétnicas que tal processo produzia. No vale do rio Cotingo, Dom Alcuíno Meyer (s/d, p.87) testemunha o deslocamento de um rebanho que acabara de chegar de uma fazenda de Adolfo Brasil, vindo do rio Parimé:

[...] Adolfo Brasil mandou um aviso aos índios para que cercassem as suas roças. Isto é muito fácil de dizer ou de mandar, mas como é que os Índios poderão cercar suas roças se não dispõem de arame farpado e os Srs. fazendeiros, a começar pelo prefeito, não lhes dão arame? Só o governo intervindo.

O religioso aponta um dos grandes problemas que acompanhou a dispersão do gado nos territórios indígenas e fator de constantes conflitos, as cercas. As roças indígenas eram constantemente invadidas pelo gado das fazendas, que não tinham limite de pasto, a chamada pecuária extensiva. Para evitar a invasão das suas roças, os índios passaram a cercá-las, mas nem sempre isso era possível, como atesta o missionário. Os índios de Boqueirão e

Aningal reportam que esses problemas existem até hoje e não raro eles abatem o gado que invade suas roças. O contrário também acontece, com os fazendeiros abatendo o gado indígena que entra nas suas propriedades. Em 2003, em Aningal, um jovem caçador foi alvejado com um tiro que felizmente não foi fatal, quando caçava numa mata fora dos limites da Terra Indígena. De acordo com o chefe, nem sempre é possível conter o ímpeto dos jovens caçadores.

Ao falar sobre o “tempo do capitão Bessa”, e outros fazendeiros, os índios fazem questão de enfatizar que esse “tempo já passou”; hoje os índios continuam trabalhando para os fazendeiros, mas agora o trabalho é remunerado, porque hoje os índios conhecem os seus direitos. Embora ressaltem os maus tratos protagonizados pelos fazendeiros, não há ressentimentos ou mágoas nessas memórias, postura comum em relação ao passado entre vários povos indígenas (Gordan, 2007; Price, 2007, entre outros), a não ser por parte de jovens escolarizados.

Os índios enfatizam também que muitos deles mantêm relações amistosas com alguns fazendeiros, especialmente aqueles com quem têm relação de parentesco, genealógico ou ritual. Tais laços podem, em contrapartida, gerar conflito entre eles nos momentos de tomadas de decisão sobre terras. Em Boqueirão, há algumas mulheres casadas com filhos desses fazendeiros, como já aludimos; na escola de Boqueirão estudam alguns filhos de fazendeiros ou de funcionários das fazendas. Durante as festas realizadas nessa aldeia, como a Corrida do Vento e festas de aniversários, fazendeiros e trabalhadores das fazendas (em alguns casos, esses trabalhadores são indígenas) visitam a aldeia. Em 2008, durante a Corrida do Vento, a mais

importante festa realizada na aldeia, alguns dos maiores fazendeiros da região estiveram presente; estes, que, em geral, não vivem nas fazendas, mas em Boa Vista, são atraídos para a festa pelas corridas de cavalo com seu prêmio em dinheiro³⁸. Aqueles que não têm relações de parentesco com os fazendeiros os recebem com a mesma cordialidade, assim como a todos os brancos que os visitam nesse período.

É preciso apontar, nas narrativas acerca do tempo do capitão Bessa, que esse tempo é representado como próximo, senão parte, da experiência social dos narradores – tempo que terão alcançado – reconhecendo, entretanto, que se trata de uma experiência passada, uma vez que tudo mudou, em função da luta presente por direitos políticos e territoriais. A narrativa, que segue, volta-se a explicar o desencadeamento de tal processo de mudança, empreendendo uma leitura do advento de uma política indigenista republicana.

Arcenio, acima de 80 anos
Aningal, maio de 2006

Do reinado pra presidência de Getúlio Vargas. Então é o seguinte: Getúlio Vargas nasceu, era um branco cidadão e que se coligou com o índio Rondon, nosso chefe, nosso presidente. Se coligaram e estudaram, foram colegas de aula os dois – índio com branco. Quando via índio trabalhando no sol quente com a corrente no pé, no meio de formigueiro aí de castigo. Então quando Getúlio Vargas olhava e contava e passava os índios trabalhando aí no sol quente, de graça. Então Getúlio Vargas olhava pro Rondon e dizia: “Rondon, você acha que isso é verdade?, as leis do reinado”? “Negativo Getúlio, dizia Rondon”. Então disse: “então nós vamos estudar Rondon, nós vamos caprichar no nosso estudo”.

³⁸ Em 2008, segundo me informaram, o prêmio para o primeiro colocado foi de R\$ 10.000 reais, oferecido pela prefeitura de Alto Alegre.

O índio não passou a escravo porque sabia fugir; passava dias assim com corrente no pé, esquecia. Pra dormir tiravam as correntes dos pés: “vamos dormir, ah!, não pode mais não”. Quando amanhecia o dia, cadê o índio?, ganhava a mata. Então o índio não passou na escravidão porque sabia fugir; o preto não sabia fugir, fugia pra outra fazenda. Esses são de escravidão, puxando, carregando primeiro aquela padiola, um tipo de coisa de boi, tipo de bangüê³⁹, com colchão em cima e quatro pretos carregando, pra onde quizesse, um passeio. Ele, o homem, com um bom cigarro, fumando e os pretos carregando pra onde quisessem.

Então quando Getúlio encontrava, perguntava pro Rondon: “será que é verdade, esse preto, pobrezinho, tá passando no escravo, escravidão, carregando padiola dum cidadão”. “Negativo, e vamos estudar”. E assim conseguiram. E outras vezes encontraram os pretos puxando carroça que animal puxa, carrocinha, quatro pretos. Tudo isso aconteceu. Então Getúlio olhava pra Rondon, dizia se era verdade. “Negativo, vamos caprichar”. Foi quando chegou ponto do estudo, fazer a prova e passar, era o tal, como que chama?, vestibular, né? Quando passou na prova, passaram os dois juntos, assumiram os cargos de generais. Então quando Getúlio foi, disse pro Rondon: “Rondon, deste ponto agora, deste cargo que nós assumimos eu não vou mais caminhar pra frente, você ainda caminha nos estudos? “Não”. “E você”? “Vou aqui ficar nesse ponto, que eu vou me formar cedo, um oficial pra comandar o mundo inteiro” – disse Getúlio. “Então eu vou com você, Getúlio”, Rondon acompanhou ele. “Nós vamos fazer campanha”. Foi quando fizeram a campanha para modificar a lei do rei, passando à presidência.

Quando assumiram o cargo, então gritaram fizeram campanha, quando apuraram campanista foram pra receber na presidência, quando Getúlio gritou e disse: “hoje, agora, tá modificado. Nós estamos na libertação, na presidência da república federal”. Quando criou federal. “Vamos colocar, criar leis”. “E qual a tua lei, Rondon?, diga aí pra assumir”. E foi pouco esse negócio. “Não, eu não sei”. “E você, assina”? “Eu assino”. “Qual o nome dessa lei brasileira”? “PTB trabalhista”, disse Getúlio. O Rondon assinou. “E agora a tua”. “A minha

³⁹ Bangüê é um suporte feito do couro do gado, após ser aberto e seco, que apoiado em quatro estacas, os índios utilizam para pôr de molho a mandioca ou armazenar a massa fresca.

é SPI, da proteção indígena”. Na presidência assumiu cargo de presidente na hora também. “Então agora vamos fazer a libertar o povo”. E pronto! “Hoje”, aí cruzou a mão e disse assim: “hoje nós somos libertos aqui, o mundo, o país. O nosso país agora vai ser desse jeito, sem conhecer quem é o poderoso; tem que tudo por igual, pode ser índio, vermelho ou amarelo, preto, mas é gente igual a gente também. Tem que avaliar tudo por igual, junto com nós”, disse Getúlio. Pronto, só isso mesmo.

Arcenio toma a emergência da República para situar o fim da escravidão para negros e índios. A estrutura da narrativa é romanesca, com a presença de heróis que realizam ações salvadoras; nesse caso o evento se torna possível pela ação de dois homens: Getúlio Vargas e Rondon. Os heróis partem de uma avaliação da situação de desigualdade: negros carregando “padiola”, como cavalos, índios acorrentados para não fugirem. Estudaram, então, uma possibilidade de mudança que viria através da educação escolar. Estudando, ou seja, compreendendo o momento em que viviam, criaram instrumentos políticos capazes de por fim a escravidão. O PTB e o SPI, na narrativa, são os instrumentos políticos que seriam responsáveis pelas mudanças, fazendo colapsar as políticas de extensão de direitos de Getúlio Vargas e o indigenismo rondoniano, que veio inaugurar um indigenismo de Estado no país.

A narrativa tenta, assim, explicar o significado da política indigenista para os índios como extensão ou reconhecimento de direitos políticos e territoriais. As políticas públicas para os povos indígenas se inserem no contexto da política indigenista, inicialmente ancorada no SPI e depois na FUNAI; as recentes conquistas nas áreas de educação, saúde e território, são resultados da mobilização dos índios, que exerceram pressão na elaboração de uma política indigenista que, de fato, possa atender seus anseios. A

educação escolar é ressaltada na narrativa: na visão de Arcenio, e de muitos idosos, os índios conseguiram superar muitos dos problemas que tinham com os brancos e conquistar direitos quando começaram a estudar. A menção ao vestibular parece refletir as recentes conquistas nesse campo. Os índios e negros agora já podem se alçar aos mesmos patamares educacionais que os brancos.

A presença de Rondon é outro aspecto marcante na narrativa. Os índios sabem de sua ascendência indígena, além de ter sido o primeiro a defender a demarcação de uma grande porção do território que hoje corresponde a TI Raposa Serra do Sol, em 1917 (Santilli, 1994). Sua passagem por Roraima é lembrada por muitos idosos que dizem tê-lo acompanhado na sua expedição ao monte Roraima, na década de 1920. Em Boqueirão, Patrício, antigo morador das serras, mencionou que “carregou panelas” na expedição de Rondon, rumo ao Roraima, quando era bem jovem. Adelino falou que um dos antigos nomes da aldeia Boqueirão, Tupinambá Campo Grande, foi dado por Rondon. A escola da aldeia recebeu o nome de Rondon.

Na região das serras, a aldeia Makuxi Ticoça, guarda um sabre⁴⁰ de Rondon, como objeto mágico. Este objeto teria sido presenteado por Rondon ao então chefe da aldeia, tuxaua Lauro Melquior, em retribuição à sua acolhida; ao longo dos anos, a tarefa de “guardião” do sabre tem passado de geração a geração, na mesma parentela. A atual “guardiã” é uma mulher bem idosa, nora do referido chefe, que irá passar a responsabilidade ao seu filho e atual chefe da aldeia; o sabre é mantido enterrado em lugar seguro, cuja localização apenas o atual guardião conhece. Durante o mês de abril de 2009, uma

⁴⁰ Sabre é uma espada pequena.

comitiva de militares, liderados pelo comandante da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, general Carlos Barcellos, dirigiu-se até a aldeia Tiçoca para fazer uma homenagem aos “guardiões” do sabre de Rondon e celebrar o espírito militar que ele representa (Folha de Boa Vista, 09/04/2009).

Desse fato e da narrativa de Arcenio, inferimos que para os índios, Rondon representa muito mais que um militar que construiu linhas telegráficas nos sertões do Brasil. A criação do SPI representou inúmeras possibilidades para os índios, entre elas a reconquista de parte dos seus antigos territórios. No vale do Uraricoera, a memória sobre as demarcações são bem vivas.

Importa notar, em termos da periodização que seguimos, que as ações de Getúlio e Rondon põem fim ao tempo do capitão Bessa, inaugurando a segunda fase intermediária, o tempo das demarcações.

O tempo das demarcações

A região do Uraricoera concentra 16 Terras Indígenas (TI), com 28 aldeias, praticamente todas com seus processos demarcatórios concluídos⁴¹. As demarcações das terras indígenas em Roraima se iniciaram em fins dos anos 70 do século passado e, ao longo da década seguinte, as primeiras terras foram homologadas. As terras indígenas no vale do rio Uraricoera, bem como as terras Wapishana a leste, passaram por um processo demarcatório que culminou com a demarcação em terras descontínuas. A tabela abaixo mostra a situação atual dessas terras, destacando as suas dimensões territoriais, composição étnica, demografia e número de aldeias.

⁴¹ A TI Anaro foi homologada em dezembro de 2009, mas enfrenta problemas de ações no STF, em Brasília.

Tabela 03: Situação das Terras Indígenas no rio Uraricoera

Terra Indígena	Povo (s)	Extensão (ha)	População	Aldeias
Ananás	Makuxi/Wapishana	1.769	23	Ananás
Anaro	Wapishana	30.470	74	Anaro
Aningal	Makuxi/Wapishana/Taurepang	7.627	203	Aningal
Anta	Makuxi	3.173	139	Anta I Anta II
Araçá	Makuxi/Taurepang/Wapishana/Ingaricó/Waiwai	50.018	1.569	Araçá Três Corações Mangueira Guariba Mutamba Garagem
Barata/ Livramento	Makuxi/Wapishana	12.883	695	Barata Livramento
Boqueirão	Makuxi	16.354	442	Boqueirão
Cajueiro	Makuxi	4.324	40	Cajueiro
Mangueira	Makuxi	4.063	100	Mangueira
Ouro	Makuxi	13.573	212	Ouro São Francisco
Pium	Makuxi/Wapishana	4.607	313	Pium
Ponta da Serra	Makuxi/Wapishana	15.597	225	Ponta da Serra Juraci Urucuri
Raimundão	Makuxi	4.276	294	Raimundão I Raimundão II
Santa Inês	Makuxi	29.698	177	Santa Inez Leão de Ouro
Sucuba	Makuxi	5.983	229	Sucuba
Truaru	Makuxi/Wapishana	5.653	350	Truaru

Fonte: FUNASA, 2009 : ISA, 2006.

Ainda que todas fossem concebidas como descontínuas, quando das primeiras propostas de demarcação, algumas terras tiveram propostas diferentes, como constam nos relatórios produzidos pelos Sub-Grupos de Trabalho da FUNAI.

Os primeiros Grupos de Trabalho (GT) nomeados para procederem aos trabalhos de identificação, delimitação e demarcação das terras indígenas em

Roraima atuaram nos anos de 1977 e 1979. Os GTs tinham um prazo de 48 dias, a partir da data da portaria assinada pelo presidente da FUNAI, para a realização e conclusão dos trabalhos, ou seja, o levantamento em campo e a redação do relatório. Nesse período, os GTs percorreram as regiões hoje conhecidas como Serra da Lua, Amajari e Taiano (estas duas últimas no vale do Uraricoera) para fazer o levantamento e a delimitação das áreas indígenas. O material produzido pelo GT XXII, criado pela Portaria nº 550/P, de 21 de outubro de 1977, de responsabilidade da antropóloga Isa Maria Pacheco Rogedo fornece os dados para a análise que se segue. Esse GT delimitou a sua ação pelos rios Parimé, Amajari e Ereu.

Na região do rio Parimé foram visitadas as aldeias Ponta da Serra, Urucuri e Juracy, formadas pelos povos Makuxi e Wapishana, com uma população de 105 pessoas. Foi feita a proposta de uma área única para as três aldeias. No rio Amajari também foi proposta uma área única para as aldeias Guariba, Mangueira e Boqueirão, então com uma população de 412 pessoas, formada pelos Makuxi e Wapishana. Ainda no Amajari, a equipe delimitou uma área para as aldeias Cajueiro e Juazeiro, ambas formadas pelos Makuxi e Wapishana, com população de 40 pessoas; uma área para a aldeia Aningal, composta pelos Makuxi, Wapishana e Jaricuna⁴², com população de 61 pessoas. E uma área para a aldeia Ananás, Makuxi e Wapishana, com 50 pessoas. Na região do rio Ereu, propôs uma área para as aldeias Ereu e Enseada Grande (também chamada de Santa Inêz), formada pelos Makuxi e Wapishana, com 58 pessoas, foi feita uma proposta de área única. (Processo 3911/80, folhas 12-13, Relatório Preliminar Roraima, p.02).

⁴² Falaremos sobre a composição étnica de Aningal no quarto capítulo.

Nesse relatório, Rogedo faz uma avaliação do trabalho, destacando as dificuldades enfrentadas pela equipe, formada por ela, 01 técnico indigenista da FUNAI de Roraima, 01 funcionário do INCRA, 01 geógrafa da FUNAI e 01 militar do Comando Militar da Amazônia; este último atuou como motorista e foi protagonista de uma carta-denúncia sobre a atuação da antropóloga em relação a um procedimento realizado em uma das aldeias visitadas, o que justificou a elaboração do relatório preliminar. Além das dificuldades relativas ao curto período para a realização do trabalho, Rogedo faz ainda uma avaliação do seu próprio trabalho, atribuindo às possíveis falhas, ao curto tempo e a necessidade desse tipo de trabalho ser feito por pessoas mais qualificadas. Menciona ainda que teve de deixar a região antes do prazo, devido à problemas pessoais, impossibilitando a equipe de proceder o levantamento na fazenda São Marcos, o que faria em um momento posterior.

Depreende-se desse documento que essa antropóloga, em função das críticas apresentadas à FUNAI, e mais particularmente da crítica a outra antropóloga, então responsável pelo setor de terras, enfrentou muitas dificuldades dentro da FUNAI não podendo mais regressar a Roraima para concluir os trabalhos, como havia previsto.

Em 1979 foi criado o GT XXX, pela Portaria nº509/E, de responsabilidade do antropólogo Célio Horst, “com o objetivo de proceder o fechamento descritivo das áreas indígenas já levantadas e concluir o levantamento que estiver incompleto” (Processo 3811/80, folha 27). Em documento encaminhado ao chefe do DEP, de 13/11/79, Rogedo faz duras críticas a esse GT por considerar desnecessário as revisões e as reformulações que o GT procedeu nas áreas delimitadas para as aldeias

Aningal, Araçá, Cajueiro, Ponta da Serra, Santa Inez, Ouro, Raposa Serra do Sol e Waiwai. Além disso, chama atenção para as áreas que “não foram revistas”, que, em sua opinião, deveriam ter sido: Mangueira, Anta, Pium-Missão, Barata, Truarú, Serra da Moça, Sucuba, Taba Lascada, Malacacheta, Manoá-Pium, Jacamin e Canauanin, que, devido “a proximidade de muitas áreas, acreditamos na possibilidade de uní-las” (Processo 0915/81, folha 47). Nessa mesma página, Rogedo arrola uma série de argumentos em favor da “demarcação imediata das áreas: Aningal, Araçá, Cajueiro, Ouro, Ponta da Serra, Raposa-Serra do Sol, Wai-Wai”.

Rogedo deixa claro que algumas áreas passariam por um processo de revisão que levaria a redução das mesmas, especialmente aquelas feitas pelo GT de 1977, por ela coordenado. Encaminhado ao chefe do Departamento Geral de Planejamento Comunitário (DGPC) o documento obteve esclarecimentos tais como: as áreas Mangueira, Anta, Pium, Boqueirao, Truarú, Serra da Moça, Sucuba, Taba Lascada, Malacacheta, Jacamin e Canauanin, em consideração para revisão já se encontravam em preparação para o início de demarcação, com o edital de licitação em fase final; a área Manoá-Pium encontrava-se na mesma programação, cujos “estudos de delimitação” já teriam sido “reexaminados”; que as áreas mencionadas foram avaliadas por Rogedo como não estando em condições para a demarcação em consequência de “deficiências”, levando a introdução de novas metodologias, a FUNAI encaminhou os documentos referentes aos processos a uma empresa que procedeu a conclusão dos trabalhos. Conclui-se, assim, que, para a burocracia da FUNAI daqueles anos, não havia necessidade da revisão sugerida.

Embora não tenhamos os dados sobre as primeiras propostas de tamanho para todas as TIs feitas pelo GT XXII, o caso de Aningal é sintomático: de uma proposta inicial de 15.500 ha. passou para 7.650 ha. O mesmo aconteceu à TI Ouro: de uma proposta inicial de 14,500 ha foi reduzida para 9.095 há (Santilli, 2001). Tais números deixam claro que as denúncias de Rogedo faziam sentido. Outro aspecto mencionado por Rogedo, de juntar aldeias em uma única TI poderia ter ocorrido com Boqueirão e Mangueira, aldeias próximas. Não estou, no entanto, tentando amenizar suas responsabilidades diante do quadro, porém, penso que é necessário dizer que a sua posição a distanciava de vários dos seus colegas, naquele contexto.

O quadro acima permite ainda outras considerações. Percebemos que as TIs maiores, como Araçá sofreram processos de cisões, comuns aos povos da região, geralmente associadas a disputas políticas e acusações de feitiçaria. A aldeia Mangueira se desmembrou de Araçá e a aldeia Mutamba da Mangueira. Nas TIs menores esse fenômeno parece ser menos freqüente, como no caso das TIs Raimundão e Anta, que são menores que a TI Aningal. Em relação à Aningal, a aldeia experimentou um mal sucedido processo de cisão em 1991, resultando na criação da aldeia Aningal II; a cisão foi gerada por disputas políticas entre duas parentelas. A criação de uma nova aldeia, Aningal II, todavia, não resolveu o problema, uma vez que a parentela considerada fundadora da aldeia não reconheceu a nova aldeia e os conflitos e acusações de vários tipos continuaram acontecendo. O desfecho final foi a saída da aldeia, da parentela que pretendia estabelecer a segunda aldeia, para a Vila Brasil onde se encontra até os dias que correm. As relações entre essas parentelas foram cortadas e, tanto de um lado, quanto de outro, há certo mal-

estar quando se fala no assunto. Esse caso ilustra um dos problemas que envolve a extensão das TI's na região. Ainda sobre isso, a TI Anaro, a última a ser demarcada, já nos anos 2000, possui uma dimensão significativa, se comparada às TI's com a mesma densidade populacional, demarcadas nas décadas de 1980 e 1990.

Nas primeiras demarcações, o aumento da população não parece ter recebido a devida atenção. Outro fator que chama a atenção, nos casos de Boqueirão e Aningal, é falta de acesso aos principais rios da região, o Uraricoera e Santa Rosa, respectivamente. Em Boqueirão, ouvi de um homem branco que os índios teriam optado pelas áreas de mata, quando indagados pelos membros dos GTs da Funai sobre os limites da terra indígena; tais argumentos foram relatados a Paulo Santilli (2001) no caso da TI Ouro, o que nos leva a pensar que se tratava de um enredo ensaiado. Em Aningal, um homem relatou que durante o período de demarcação, o então governador Otomar de Souza Pinto, visitou a aldeia e indagou aos índios sobre suas áreas de caça e pesca, advogando para si a responsabilidade pela demarcação das terras, tornando evidente a intervenção dos políticos regionais nesses processos. Paulo Santilli (2001:71) observou que “o processo de reconhecimento oficial das terras indígenas nos vales dos rios Uraricoera e Parimé, escapou mais uma vez, do âmbito estritamente administrativo, para a esfera decisória política do então Conselho de Segurança Nacional, à época do regime militar. A FUNAI passa, então, a adotar, explicitamente, um critério de recorte da terra indígena de modo a acomodar a ocupação fundiária”.

Nos últimos anos, a população indígena de Roraima, como no resto do Brasil e América Latina (Azevedo, 2006), tem experimentado um crescimento

extraordinário. Para mencionar apenas dois exemplos na região do Uraricoera, a aldeia Três Corações que no ano de 2001 registrava uma população de 274 pessoas, em 2005 saltou para 634. Ainda em 2001, as 16 aldeias que formam a região do Taiano saltaram de uma população de 1.966 para 2.773, em 2005 (CIR/Notícias, 12/06/2006).

Para uma melhor compreensão do contexto dessas primeiras demarcações é necessário situar a conjuntura nacional e regional, cujos interesses esbarravam nos interesses dos índios e refletia na agência indigenista.

Ao longo da década de 1980, empresários com interesses na Amazônia como aqueles ligados à Associação dos Criadores de Gado Nelore, a Sociedade Nacional de Agricultura e o Conselho Nacional de Pecuária de Corte, passaram a defender a agilidade na demarcação das terras indígenas alegando que elas faziam parte de um conjunto de áreas permanentes, propondo-se inclusive a contribuir com recursos para as demarcações. Com isso, os empresários tornavam claro que a “indefinição da propriedade não se coadunava com seus interesses imediatos quais sejam: habilitar as terras às transações comerciais consideradas legítimas...”. (Almeida, 1988: 54-55). Além disso,

“[...] a imediata demarcação além de possibilitar o ponto de reconhecimento formal dos imóveis confinantes, os defenderia também destas possíveis ampliações de áreas indígenas, tal como agora delimitadas, e evitaria o que representam como uma tendência ao agravamento dos litígios e conflitos com o conseqüente retardamento dos processos de titulação.

Esses empresários contavam com aliados importantes na pressão sobre o governo brasileiro: as agências financeiras internacionais, como o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e o Banco Mundial, que, naquele contexto, financiavam parte dos recursos destinados aos programas de desenvolvimento rural que integravam o Polonoroeste e o Projeto Carajás, exigindo do governo brasileiro, como contrapartida, a demarcação das terras indígenas. Para essas duas agências, as demarcações se impunham entre as medidas necessárias à regularização fundiária que defendiam para o país (Almeida, 1988). Com efeito, a demarcação das terras indígenas e a criação de reservas ecológicas se tornaram agenda urgente para disponibilizar as demais terras para o mercado.

Em Roraima, a exemplo do que acontecia em outras regiões do país, os índios iniciavam o processo de criação das suas organizações, cuja agenda principal era a demarcação dos seus territórios. Ao longo da década de 1980, foram inúmeros os conflitos envolvendo as demarcações em Roraima: muitos índios foram presos e outros mortos; casas e aldeias foram incendiadas ou sofreram invasões por policiais civis e militares; acordos ilegais entre fazendeiros e índios foram realizados com a anuência da FUNAI (CEDI, 1988). Registraram-se também casos em que a Polícia Federal, quando comunicada sobre os abusos cometidos contra os índios, se limitava a declarar que não tinha competência “para apurar crimes relativos a ‘índios civilizados’” (Farage, 1988:154). As aldeias Boqueirão e Aningal não estiveram ausentes desses conflitos. Em Boqueirão, um grupo de índios que extraía madeira em uma ilha de mata na área já identificada, foi preso e acusado por formação de quadrilha (CEDI, 1988); esse fato ainda é bem vivo na memória dos moradores, como

relata Marrinha, abaixo. Em Aningal, igualmente os índios sofreram intimidações por parte de um grupo de policiais militares, a mando de um fazendeiro, que acusava os índios de terem incendiado uma de suas propriedades; os depoimentos de Iraci, abaixo, revelam as dimensões desses fatos.

Outro fator que intervém e complica este quadro fundiário consiste na formação de assentamentos agrícolas e núcleos urbanos, também nos anos 80 do século XX, impulsionada pela perspectiva de transformação de Roraima, então território federal, em estado da federação.

As políticas públicas de desenvolvimento para Roraima situam-se na década de 1970, no contexto das políticas de desenvolvimento para a Amazônia; o Plano de Desenvolvimento para a Amazônia – Poloamazônia –, concebido pelo governo federal para desenvolver a região amazônica, previa um programa específico para Roraima, através do Polororaima, em 1975. Esses recursos seriam aplicados no “incremento da mão-de-obra local através do incentivo da migração”. A primeira fase do programa, de 1975-79, previa a “implantação de novas colônias, abertura de estradas e regularização da posse da terra, que dariam suporte ao enquadramento de novos colonos no Território” (Barbosa, 1993:180).

Os recursos financeiros alocados nesse período objetivavam, assim, criar uma infra-estrutura que facilitasse a entrada de migrantes em Roraima, o que só não aconteceu de forma massiva devido às dificuldades de acesso a região e a certa falta de interesse dos governantes militares locais, “poucos estimulados ao desenvolvimento de uma base política futura” (Barbosa, 1993:180).

Com a construção da BR-174, ligando Manaus (AM) a Boa Vista (RR), e parte da BR- 210 (Perimetral Norte), entre 1974-1977, esse quadro viria a se alterar. A partir desse período, com o apoio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), teve início em Roraima à “fase de programas de assentamento humano dirigido”, que aconteceu principalmente entre o final dos anos 70 e início dos 80. Os principais projetos de assentamentos incidiram sobre duas regiões: centro-oeste e leste e região sul. Na primeira região foi criada a Colônia Alto Alegre e os Programas de Assentamento Rápido (PAR) Apiaú e Baraúna. Na região ao sul, foram criados o PAR Jauaperi e o Programa de Assentamento Dirigido (PAD) de Anauá e Jatapú, ao longo das BRs-174/210. A partir desses núcleos surgiram pequenas vilas agrícolas, como São João da Baliza, São Luís do Anauá e Rorainópolis (Vila do INCRA), que posteriormente se transformariam em municípios (Barbosa, 1993). A Colônia Alto Alegre deu origem ao município de Alto Alegre.

A partir da década de 1980, a migração não somente ganharia novo impulso, como adquiriria características bem diferentes no contexto regional. Os migrantes que se dirigiram para Roraima eram colonos oriundos de outras frentes de colonização na Amazônia que estariam sofrendo o “impacto de uma maior demanda por terras ou mesmo passando pelo processo de ‘fracasso’ dentro da agricultura nestas áreas” (Silveira e Gatti, 1988). Ainda segundo esses autores, nesse período, o maior fluxo de migrantes se dirigiu para o trecho sudeste da BR-210, onde estão localizados atualmente os municípios de São João da Baliza e São Luiz do Anauá. Entre 1981-84, Roraima recebeu migrantes de antigas frentes de colonização dos estados de Rondônia (28,9%); do Maranhão (19,0%); e do Amazonas (17,4%).

O crescimento populacional, decorrentes dos novos assentamentos, possibilitou a justificativa política para a entrada de recursos federais em Roraima, especialmente através do Fundo de Participação dos Municípios (FPM); além de ser uma medida preparatória para a instalação do novo estado, que então se aproximava. Por efeito da lei municipal da Lei no. 7.009 de 01/09/1982, as áreas dos municípios de Boa Vista e Caracaraí, até então os dois únicos municípios, foram desmembradas em mais seis unidades municipais: Alto Alegre, Bonfim, Mucajaí, Normandia, São João da Baliza e São Luiz do Anauá (Barbosa, 1993).

Após o fracasso da exploração do ouro em Roraima, que se registrou ao longo da década de 1980, o governo do recém-criado estado formulou um novo programa de metas, na tentativa de recriar iniciativas consideradas bem sucedidas durante a década de 1970. O Plano de Metas do Governo de Roraima para o triênio 1988-1990 teve como principais metas a implantação de novas colônias agrícolas como a de Trairão/Tepequém, a expansão das colônias já existentes e o estudo da possibilidade de criação de um novo projeto de assentamento ao sul do estado, o Projeto de Assentamento Equador. “Estas metas eram para que se pudesse atender a demanda de uma ‘corrente migratória aurífera’, estimada, na época, em 47 famílias por semana” (Barbosa, 1993:188).

Ao longo da década de 1990, em meio a uma conjuntura de crise financeira que atingiu o país, ocorreram cortes ou reduções de incentivos fiscais e de estímulo à migração, resultando num “arrefecimento” na entrada de pessoas na Amazônia. Em Roraima, o primeiro governador eleito, Otomar de Souza Pinto, antes mesmo de ser eleito, anunciou a intenção de assentar

50.000 famílias em todo o estado ao longo de seu governo, de 1991-1994. Sua idéia era resgatar o “gigantismo dos antigos planos federais militares”. No entanto, dados do Departamento de Colonização do Governo de Roraima (DCGR) para 1991-92, dão conta que oficialmente foram assentadas 1.953 famílias nas colônias agrícolas já existentes ou nas recém-fundadas. (*Idem, ibid*).

Entre os anos de 1994-95, durante o governo de Neudo Campos, sete novos municípios seriam criados: Amajari, Cantá, Caroebe, Iracema, Pacaraima, Rorainópolis e Uiramutã (Governo do Estado, 1992). Dois desses municípios incidiram sobre terras indígenas já demarcadas, Pacaraima (TI São Marcos) e Uiramutã (TI Raposa Serra do Sol). A região do Uraricoera, que já comportava o município de Alto Alegre, criado em 1982, ganhou mais um município, Amajari, criado em 1995.

Até os dias que correm a infra-estrutura desses municípios é precária e os índios sempre procuram Boa Vista, único centro urbano capaz de atender as demandas por serviços de todo tipo. Aliás, este município concentra a grande maioria da população do estado, 249.853 habitantes, para uma população de 395.725 habitantes (IBGE, 2007); o restante da população se distribui na área rural do estado.

As Terras Indígenas no médio Uraricoera guardam, ainda, um aspecto específico, que é sua vizinhança à Estação Ecológica de Maracá, que, em maior ou menor medida, afeta a economia destas aldeias. A criação dessa primeira área de preservação ambiental do então Território Federal de Roraima, a Estação Ecológica Ilha de Maracá, ESEC Maracá, ocorreu

simultaneamente ao processo de demarcação da TIs do Uraricoera, como parte do projeto acima mencionado, de liberar as terras para o mercado.

Maracá é uma das maiores ilhas fluviais do planeta com cerca de 100.000 ha. O relevo da ilha é bem diversificado, apresentando ondulações no centro e a oeste, cujas elevações atingem de 200 a 400 metros; na parte leste, o relevo é plano, configurando área de transição entre o planalto do norte da Amazônia e o pediplano dos rios Branco-Negro. Os solos também são diversificados, porém os tipos mais comuns são o podzólico e amarelo plínico de textura arenosa, o podzólico vermelho distrófico e hidromórfico cinzento, nas áreas úmidas (Vilella, 1997).

O clima tem uma variação anual de 1750 e 2000mm, com um período de seca bem definido de setembro a março; tais condições geomorfológicas e climáticas são responsáveis pela cobertura vegetal de terra firme que corresponde a 84% da ilha. Desse total, cerca de 60% são florestas que mantêm a vegetação verde ao longo do ano e os 40% restante, são formadas por florestas decíduas e semi-decíduas, ou seja, que perdem suas folhas periodicamente; além de cerca de 5% de campos que ocorre principalmente na parte leste da ilha (Vilella, 1997; Nascimento, 1997). Os pesquisadores classificaram as florestas de Maracá em seis categorias: floresta de terra-firme na parte leste; floresta de terra-firme na parte oeste; floresta de *Peltogyne* (pau-roxo); florestas baixas; buritizal; floresta de galeria (Nascimento, 1997).

Embora hoje os índios considerem a ESEC Maracá um importante espaço de reprodução dos animais de caça, quando da sua criação, não pensavam dessa forma; eles viram seus espaços de produção ainda mais reduzidos já que, além das atividades de caça e coleta, também cultivavam

roças na ilha. A criação da ESEC e as demarcações aparecem inter-relacionadas ou sobrepostas nas narrativas dos moradores de Aningal e Boqueirão. Situemos esses processos.

Desde sua criação, a ilha de Maracá tem sido visitada por inúmeros pesquisadores, tornando-se uma das mais estudadas ESEC do país. Durante a fase de projeto, foi articulada uma equipe de pesquisadores interdisciplinar e interinstitucional liderados pela *Royal Geographical Society* (RGS) de Londres e o Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), a convite da então Secretaria Especial do Meio Ambiente, SEMA, agência ligada ao Ministério do Interior. No período de fevereiro de 1987 a março de 1988, 203 pesquisadores e técnicos realizaram pesquisas em Maracá (Hemming, 1989); os resultados dos intensivos levantamentos sobre a biodiversidade da ESEC encontram-se disponíveis em inúmeras publicações⁴³.

A presença de tal contingente de pesquisadores ainda hoje agita o imaginário dos moradores: na aldeia Boqueirão, um homem diz conhecer a exata localização de um lugar onde está enterrado um baú cheio de ouro, que não revela a ninguém; outro me falou dos pesquisadores de Maracá como caçadores de ouro, que procuravam metais no subsolo com um aparelho, e que os próprios índios teriam colaborado para que eles levassem as riquezas do subsolo, referindo-se àqueles que trabalharam nas equipes de pesquisa. Tais observações em muito se devem ao fato dos índios não poderem mais usufruir da biodiversidade de Maracá, como a caça, a coleta e a extração de madeira. A despeito do que realmente pensam sobre os pesquisadores, os

⁴³ Os antropólogos vinculados a entidades de pesquisa nacionais, Alcida Ramos, Bruce Albert, Paulo Santilli e Nádía Farage, igualmente convidados a participar do projeto, recusaram-se, ao tomarem conhecimento de uma denúncia da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, de que o projeto era financiado por capital inglês com interesses na Amazônia (Informação pessoal de Nsdia Farage).

índios continuam sendo recrutados para acompanhá-los na realização das suas pesquisas em Maracá, desta vez, através de parceria estabelecida com o IBAMA. Trabalhos coletivos como combate ao fogo, realizado anualmente, durante o período da estação seca, são desempenhados por equipes formadas por índios recrutados nas aldeias do entorno, Aningal, Boqueirão e Mangueira. Durante o segundo semestre de 2006, uma equipe de combate ao fogo foi recrutada na aldeia Boqueirão; uma equipe para acompanhar um pesquisador do INPA, que pretendia realizar um levantamento da flora em uma área da ilha, foi recrutada em Aningal, em janeiro de 2007. Nessas situações, os índios visitam a ilha. Em Aningal, alguns homens disseram que lamentam ver tantos animais de caça “passeando” nas imediações dos alojamentos da ilha, sem poder caçá-los. Mas, há também uma consciência em torno da importância da ilha como espaço de reprodução dos animais, como observou o chefe de Aningal, em uma reunião comunitária. Uma mulher de Boqueirão casada com um homem branco trabalha como caseira na ilha.

Por tudo isso e, sobretudo, pela densidade da experiência social que traduz, a memória do tempo das demarcações é prolífica e carregada de emoção.

Iraci, 62 anos
Aningal, fevereiro de 2007

Começaram falar, a gente nem sabia de nada. Eu digo porque ninguém sabia de nada não; nunca chegou ninguém pra dizer nada, pra gente demarcar a terra. Nunca apareceu e a gente começou a fazer assim; sempre andava um padre, aí ele disse: “olha a terra de vocês vai ser demarcada”. Só que ele botou assim bem grande [limites no mapa], lago Grande, pedra Grande, por lá, assim por baixo. Disse: “tá aqui no mapa. Mas, eu tô dizendo assim, mas eu não sei se vai ser assim

mesmo”. Acho que se a gente botasse naquele tempo, daquele jeito que tava no mapa dele, tinha sido bom. Pegava o lago Grande, Pedra Grande, pegava o Arraia todinho [igarapé que passa na aldeia]. Mas aí, ninguém tinha experiência de nada, nós não tínhamos tuxaua, não tinha ninguém.

A gente morava assim mesmo, pra dizer que nem os irmãos, era uma ovelha sem dono. Nesse tempo, antes desse, a gente trabalhava aí na mata. Aí o fazendeiro dizia, o seu Zé Ferreira dizia que era dele, quando a gente se queixava pra lá pra baixo, da minha irmã pra lá [depois da casa da irmã]; morava pra lá, a gente botava roça aí se queixava pra ele e ele dizia que não podia fazer nada, que ali era dele. “Ninguém pode fazer nada, pra onde eu vou tirar meu gado? Aqui é nosso, aqui é meu”. A fazenda dele ficava na frente da nossa casa, aquela casa velha que é o retiro; do lado assim do igarapé; a casa dele era ali. Não podia fazer nada, era dele.

Aí a gente resolveu assim: “o que nós vamos fazer”? O seu Valdimiro já morava pra lá [Maracá], aí o seu Severino atravessou pra lá, fazer morada pra lá; nós vamos trabalhar pra lá também. Lá o gado não vai, é do outro lado do rio; a gente ia, ainda trabalhamos 5 anos lá. Tinha mais o pessoal do seu João; Neide, quando ela tava com outro marido, pai desses meninos dela. Ela ainda não tava com o João. O pai dele era o Domingos; aí tinha o padrasto dela que era o Chico Baixinho; aí tinha a vó dela, que era a dona Teresa e o Adalberto que era o marido dela. Esses aí todos estavam na ilha, trabalhando, tudo na beirada da ilha. Quer dizer, moravam aqui pra fora, mas trabalhavam tudo lá. Depois que chegou esse negócio de IBAMA, ninguém mais podia trabalhar lá. O seu Valdimiro que já morava lá mesmo parece que foi o primeiro que fez uma morada lá, morou mais de 10 anos; não sei quantos anos, ele que sabe, nesse tempo que foi demarcado. “Agora a gente vai voltar pra trabalhar, já tá demarcada a área”. Aí no tempo que nós começamos botar roça pra cá pra esse lado, longe, do mesmo jeito. Pra ilha era longe e de lá pra, de novo outra distância. Plantamos a primeira roça e “a gente só vai pra lá quando tiver a roça pra comer”. Aí quando começou a ter a mandioca, a banana, aí fizemos a casa.

Quando a gente tava morando já uns 3 anos, a casa queimou. Só que aqui [na atual casa], enquanto a gente tava lá, ainda tinha gente aqui. Aí com um ano, ou dois depois, foram lá pro Iraque [fazenda],

situaram outra lá de novo [a atual casa de Iraci foi sede da fazenda Cuba, de propriedade do fazendeiro Zé Ferreira].

Ele veio [Zé Ferreira], porque era o seu Severino que queria ficar aqui mesmo, tomar conta [na casa]. Ele queria ficar aqui pra botar as coisinhas dele, pra vender, pra pegar o carro da feira quando viesse, quando viesse pegar as coisas da gente. Aqui ficava mais fácil pra ele porque ele morava pra ali assim; ficava muito de contra mão. Aqui ficava um ponto bom. Ele falou com o Constantino, que ele era tuxaua nesse tempo. Tiraram ele no dia da demarcação; no dia da demarcação nomearam ele pra ser tuxaua. Os mesmos homens que vieram fazer a demarcação, o pessoal da FUNAI o antropólogo, como é o nome dele? Aldo. O nome dele era Aldo. Botou ele como tuxaua e o seu Quirino como segundo [tuxaua], quase não tinha ninguém ainda. Já depois que tinha saído daqui, [Zé Ferreira] o seu Severino queria limpar aqui que tava tudo cerrado; aí ele foi lá com a gente falar: “quem é que tá limpando, eu não quero que ninguém entra logo, ainda tenho alguma coisa lá”. Uma mesa velha, uma geladeira, “ainda tem as minhas coisas”. Essa geladeira velha até hoje ainda tá aí, ninguém ainda nem jogou. “Ainda tenho essas coisas, o pessoal não respeita, querem entrar por cima da gente”. Aí a gente não disse nada. Não era pra morar não, era só pra ele vender as coisinhas dele [do Severino].

Foi quando a nossa casa queimou, o Dimas começou a limpar aqui também; ele tava aqui, tava casado já. Veio limpar aqui, foi tudo aberto, tiraram as portas, levaram tudo. Aí quando ele veio [Dimas] tava sujo, até os bichos estavam fazendo morada aí, as bandeiras, [tamanduá bandeira] a maior sujeira aí dentro. Aí ele limpou tudo, aí ele disse pro pai dele: “papai, o senhor fica com a casa que eu vou fazer pra mim; eu sou novo, o senhor já tá velho”. Aí se mudamos pra cá, até hoje estamos aqui ainda; agora vamos sair dela, deixar ela pros outros. Pois é.

Carmelia e Felipe; acima de 60 anos
Aningal, junho de 2006

Carmelia: Ele [Felipe] não morava aqui, a família dele mora no Ouro [aldeia], a senhora sabe onde é? Pois é, morava no Ouro, a família dele mora no Ouro. Eu sou daqui mesmo, nasci e me criei por aqui mesmo, no Aningal. Ele morava no Ouro; de lá que ele veio acompanhado com dois parentes dele mesmo. Que ele veio, gostava de uma menina pra lá; aí, de lá ele veio com ele pra cá. Até um curador que chamam ele de finado Zé Carinho; o nome dele é Zé Carinho, morreu já. Aí teve por aqui, o tempo passou pra que nós nos conhecêssemos; foi tempo que nós nos gostamos, nós nos casamos. Até o padre que casou a gente foi o padre Luizinho, a senhora conheceu o padre Luizinho? Pois é, era o padre Luizinho que fez o nosso casamento. Aí ficamos morando por aqui mesmo. Na ilha de Maracá, lá do outro lado. Nós já tínhamos nossos filhos, tinham três, era o Nilton, a Carmosa e o Cardoso; tinha esses três filhos quando nós moramos lá na ilha de Maracá. Aí de lá nós viemos, morando ali na, quando o rapaz pediu pra nós tomar conta da casa dele, nós ficamos lá, morando. A casa dele na Santa Rosa [fazenda], tomando conta de galinha, porco; ficamos lá até que demarcaram, essa demarcação fizeram, né? E dessa demarcação nós viemos pra cá, fazer, ele fez essa barraquinha; como nós ficamos, ficamos morando até hoje. Dois já nasceram aqui, que o Tiago e o Francinei já nasceram aqui, depois que nós estamos aqui; os outros já vieram nascidos de lá, que é o Nilton, o Cardoso e a Carmelia e o Francinei, que marido da Edilene; nasceram lá.

Felipe: Foi. Demarcaram, aí eu tava, tava fazendo essa barraquinha; aí na época que a demarcação passou aqui, não, eu minto, quando nós tava lá no Santa Rosa, aí veio o pessoal da FUNAI; veio, nós tava no Santa Rosa ainda, aí o seu Zé Ferreira chegou: “como é que tá demarcando? “Eu não sei não, não sei como é que vai ficar isso”. Aí ele disse: “quem é tuxaua aqui”? Nós, antigamente, primeira vez, não tinha tuxaua aqui, ninguém aqui. Aí não tinha mesmo tuxaua; o tempo que nós saímos de lá [da Santa Rosa] que a demarcação passou aqui, aí chegou pra cá. Aí fiz essa barraca; foi tempo que a cerca do seu Zé Ferreira passou aqui assim, iam

demarcando, né?, iam demarcando, aí ficamos aqui mesmo⁴⁴. Aqui era do seu Zé Ferreira, aí teve que botar o gado pra fora, pro campo, cercado né? tomaram demarcação, demarcaram aqui, né? Tiraram o gado, perdeu, como dizer, a Cuba, fazenda dele, tomaram tudo ali. Aí ficamos aqui mesmo.

Carmelia: Era assim: o fazendeiro quando gente, assim pra trabalhar, eles vinham buscar, levavam pra trabalhar na fazenda de roça, plantar capim, eles pagavam o dia que trabalhava; pagavam o dia que trabalhavam. Pelo menos só o seu Zé Ferreira⁴⁵ que sempre gostava de trazer, convidava o pessoal pra trabalhar, trabalhavam, aí ele vinha buscar e vinha deixar de caminhão; voltava, ele vinha deixar e vinha buscar. Era assim que eles viviam. Só o fazendeiro mais perto era ele, mais próximo é ele, daqui dessa área; era assim que eles viviam trabalhando.

Tempo da demarcação era o Constantino; nesse tempo ele morava pracolá [direção norte]. Pracolá o Constantino, seu Alípio, o Quirino, o Severino que moravam aqui. Seu Alípio, o Oreste, moravam aqui; Antonio Calixto. Seu Arcenio na Mangueira. Morava na Mangueira, lá do outro lado, depois que ele veio; só a filha que morava aqui, já era casada com gente daqui do Aningal. Eles moravam na Mangueira. Aí a Eliana casou com o Cirilo e a Iraci casou com o Constantino; já eram daqui, eles. Aí elas vieram pra cá, morar com eles. Até hoje tão morando, mas elas eram da Mangueira. Aí já tem os filhos casado agora. Só do Constantino tem o Torture [Edimar], tem a Ivaneide, a Cleide, a Ivete, o castelo, tudo já tem mulher.

Era nós, seu Severino, finado Baixinho, era o padraço da Neide do João Sapato, moravam lá também [na ilha]. Ela com o marido dela, a Neide com o marido dela, seu Valdimiro, a senhora conheceu seu Valdimiro? Era o primeiro que tava lá, era o Valdimiro que morava lá na ilha do Maracá, sozinho, bem na beira do rio; pracolá assim, bem na beira do rio assim. Fez um sítio [plantação], era um bananal, tudo lá encostado na casa dele; cafezal, tudo ele tinha. Depois eles foram atravessando, foram morando pra lá, que era o marido da Neide, o nome dele era Domingos, pai daqueles meninos, do Quinho, do Van,

⁴⁴ Da casa de Carmelia e Felipe podemos ver a Serra Santa Rosa que ficou fora da terra indígena.

⁴⁵ Os moradores de Boqueirão chamam esse sistema de trabalho de juquirá.

do Magro; e o Baixinho que era o padrasto dela; o nome era Chico, Chico Biaxinho. Ele morava lá também. Depois que veio esse negócio de IBAMA, né?, tirando o pessoal de lá; aí saíram todinho pra Boa Vista, o Baixinho foi embora pra Boa Vista, em Boa Vista ele morreu, ficou só a mulher dele; ela arranjou outro homem, voltou pra cá de novo. Foi o tempo que ela morreu também, que ela bebia muito, morreu embriagada. Bebeu muito cachaça que morreu. Aí ficou só o marido dela. Nesse tempo acho que nem existia IBAMA. Eles falaram que lá não era pra trabalhar, não queriam a gente morando lá, que era uma área aí foram, proibiram caçar, morar, derrubar pau, que não era pra derrubar pau, que o pessoal saísse de lá. Que lá não era mais, morar no lavrado, deixar a mata lá, que existia muita mata, muita madeira, esse negócio de roça, derrubar; aí foram saindo. Seu Valdimiro foi o último que saiu de lá aí foi o tempo que saiu todo mundo, ficou só as casas velhas, roças, ficou tudo pra lá: bananal, madeiral.

Em Boqueirão, as memórias sobre a ilha estão mais relacionadas à caça e ao lazer. Marciana lembra que quando criança costumava se deslocar até a ilha para acampar na praia com seus pais e coletar frutos e pescar no Uraricoera; lembra também de passeios realizados no igarapé do Ereu, onde a família acampava durante o final de semana para pescar e comer peixe na praia. O acesso a muitos espaços, que fizeram parte da infância e juventude de muitas pessoas, não é possível aos seus filhos e netos. Mariinha lembra dos acontecimentos durante a demarcação:

Mariinha, 52 anos
Boqueirão, novembro de 2006

Aí, do tempo que surgiu essa lei da FUNAI e parece que abriu a mente dos índios pra criar aquela briga contra, assim, do índio com o branco e do branco com o índio. Que o branco tem assim um ódio, não é nem raiva, detesta esse órgão de FUNAI; os brancos não gostam. A

gente vê que ele não gosta, falar em FUNAI, menina, já, parece assim que já tá insultando eles pra encrencar, brigar, pra fazer uma divisão. Então desde esse tempo que surgiu esse órgão de FUNAI, que criou essa lei assim, essa, como é que eu quero dizer, essa política de branco com índio. A gente via que, às vezes, nós mesmos que não tínhamos nada com briga de ninguém, nem com FUNAI, sabia nem com que órgão era, os brancos tinham raiva era de qualquer um, podia ser quem fosse, era. A gente ouvia aqui, aqui dentro da nossa comunidade; às vezes, quando dava pra pedir uma carona, uma passagem, mesmo pagando, pra ir pra cidade, “sai do meio caboco, vai de carro da FUNAI”, desse jeito, insultando mesmo. E onde, coitado, nós aqui, ninguém nem tem nada com ninguém nem sabe o que tá acontecendo de briga por aí, não sabe nem quem foi primeiro que botou isso na cabeça pra ter essa demarcação. Pra existir essa demarcação assim como num tem agora; agora é contada as áreas que num é demarcada, né?, quase toda área indígena é demarcada; então ficou nisso, nessa divisa de divisão de branco com índio.

Então aqui, Dona Olendina, já teve briga, briga mesmo, branco contra o índio, índio contra o branco; já foram uns presos aqui, porque estavam botando roça mesmo na nossa mata. Mas o branco ainda não queria dizer que aquela mata era daqui da comunidade, né?, daqui da área indígena, que era dele. Sem, coitado, eles foram trabalhar, quando menos esperavam o carro da federal chegou lá. Nós, aqui dentro, ninguém sabia, vimos quando passou, mas ninguém sabia pra onde que ia. Quando já vimos, já foi o carro voltando; e deixa estar que já ia levando os coitados que estavam lá na roça, botando roça, já foram pra lá. Aonde um, o tio Adelino tava no meio, ela tava no meio, o velho Patrício tava no meio; eu não me lembro que ano foi não. Então, por causa da nossa mata mesmo, os coitados foram preso.

Então esse fazendeiro que deu parte deles lá, que chamou a polícia pra levar eles presos, até saiu, tá em Boa Vista, mas ainda tá vivo; tá lá em Boa Vista, ainda. Uma vez ele entrou aqui dentro, tinha uma festinha pracolá, pois ele ainda teve coragem de ir lá; pois o pessoal se reuniu, tacaram pau no carro dele, esbandalharam. E só não mataram ele porque Deus salvou ele; correu, eu sei que fugiu, se escondeu aí, eu sei que não conseguiram pegar ele, mas botaram pra matar. Ele que levou os parentes presos, ainda teve coragem de ir lá

[fazendeiro João Magalhães]. E foi preso ainda, como né?, ainda teve coragem de ir lá na casa do finado Ameriquinho, desse que morreu um tempo desse, suicidou-se, né? Então botaram pra matar ele de pau, não foi de tiro, nem de faca não, iam matar ele de pau; Deus que salvou, ele escapuliu e fugiu; mas o carro dele ficou lá todo esbagaçado. Botaram pra esbagaçar mesmo, por causa dessa coisa que ele fez com o pessoal, prender o pessoal, levar, coitado, os pobres todos presos.

Foram bem uns oito que foram presos. E era até pra ter ido um dos meus meninos. Não foi porque, ele não foi no meio, porque no dia que era pra fazer esse trabalho comunitário, era roça que tavam fazendo, o papai foi lá pedir ele pra ajudar ele tirar umas palhas; aí eu disse, não, não vai pra roça não, vai ajudar teu avô tirar as palhas. Ai foi pra lá; e ele [o marido] tinha ido fazer não sei, uma outra coisa, sei que lá da nossa casa não foi ninguém. E quando nós soubemos, o pessoal já tinham ido. Então, dona Olendina, eu fiquei muito sentida. Uma vez eu disse foi pra ele mesmo, o João Magalhães: “olha, João Magalhães, se fosse meu filho preso, como tava previsto dele ir lá na roça pra ajudar o pessoal, eu não sei nem o que eu ia fazer, eu ia lá em Boa Vista, na tua casa; eu ia lá procurar qual que era a razão que tú tinha para botar o pessoal preso. Por que tú não procurou o tuxaua pra conversar com o tuxaua, que tú queria empatar lá. Não, liga logo lá pra Boa Vista e traz a federal pra prender os coitados que tavam trabalhando lá”. E a mata não era nem dele, era daqui da comunidade. Mas aí pronto, sei que ele foi embora mesmo, mora em Boa vista. Nunca mais nem vi ele, não, sumiu; mas a briga não foi fácil, um tempo aí. Mas não foi mesmo. Foi briga, briga, brigando mesmo. Agora tá demarcado, agora eles respeitam; respeitam mesmo, não tem mais briga, graças a Deus, acalmou.

O tempo da demarcação compassa, assim, a criação da ESEC Maracá. Como vemos, antes da demarcação a vida era difícil, já que não tinham disponibilidade de matas para cultivar as roças. Muitas famílias que viviam na área tiveram que procurar lugares onde as fazendas não alcançavam, como a ilha de Maracá. Praticamente todos os moradores, naquele período, abriram

roças na ilha e moravam do outro lado, isto é, nos campos, na outra margem do rio Uraricoera.

Iraci mencionou que, antes da demarcação da TI, ela e o marido tinham roça na ilha, mas moravam do “lado de cá”, nos campos; a ilha era a única opção de mata disponível, já que não podiam plantar nas ilhas de mata dos campos, já que “os brancos não deixavam”. Ela mencionou, ainda, as dificuldades enfrentadas por ela e sua família para transportar os produtos da roça até sua casa, em função da distância. A ilha era a única opção, uma vez que os campos do continente eram ocupados pelo gado das fazendas. Com a demarcação, as famílias se sentiram mais seguras para plantar e algumas que viviam como agregadas nas fazendas voltaram a se estabelecer na área, como a família de Carmélia; o relato de Antonio deixa claro que ele se estabeleceu de forma definitiva na região somente após a demarcação.

Outro ponto relevante nesse conjunto de narrativas encontra-se na menção ao fato ocorrido durante o processo demarcatório: os GTs tinham dificuldade em identificar uma aldeia indígena, já que o modelo que tinham em mente não correspondia ao que encontravam em campo, aldeias com casas dispersas, sem um núcleo central, sem um chefe (tuxaua), ou seja, o padrão aldeão local, como vemos na fala de Mariinha.

Mariinha
Boqueirão, fevereiro de 2008.

De primeiro, nós, os parentes aqui no Boqueirão eram bem poucos moradores; nem gostavam de fazer casa como a gente tá fazendo assim tudo junto. Eles gostavam de morar era espalhados, tanto que tem lugar velho lá, pra acolá [gestos com as mãos], tem outro lá, pra acolá. E aí quando eles cismavam, de repente já mudavam pra

outra, já faziam outra comunidade; aí iam apelidando aqueles igarapés, aqueles lugares como tem um lugar pra cá que se chama Tabaiana. Diz que era um antigo que morou pra lá, lá na beira do rio, lá era Tabaiana; aí já tem outro pra cá, que até hoje é Catarina, porque morou essa velinha Catarina, lá onde o seu Antonio Canarinho mora agora. Tem uns pés de mangueiras que são uns tronções, lá se chama Catarina. Já dava os nomes dos igarapés. Então moravam tudo espalhado, pracolá, pracolá. Não é como eles moravam, agora eles moram assim. Aí tem um lugar pra cá que chama São Nicolau, também bem na beirinha do buritizal; era outro que morava. Aí tem um mais pra lá, outro mais aqui assim onde era a fazenda, na beira do rio, desse igarapé Grande. Então quando eles moravam um tempão, por exemplo, eles tão morando aí quando adoecia uma pessoa da família deles que chegava a morrer, eles já abandonavam tudo ali. Iam embora mesmo, não ficavam não.

Por ocasião da criação da ESEC, foi feito um levantamento da “ocupação humana” da ilha e constatou-se a presença de dois índios, Severino e Valdimiro, moradores de Aningal, e dois colonos, Zé Ceará e Antonio Dantas. Os dois primeiros mantinham roças na ilha e os dois últimos criavam gado. Em 1991, Severino, já re-instalado na aldeia Aningal, forneceu aos pesquisadores nomes de antigos ocupantes indígenas da ilha (Proctor e Miller, 1998). Valdimiro tem uma casa em Aningal, mas vive a maior parte do tempo em Boa Vista com sua esposa também idosa, na casa de uma filha. Severino vive em Aningal e os nomes fornecidos por eles são antigos moradores da área que atualmente corresponde a TI Aningal. Essas pessoas, no entanto, não viviam na ilha, apenas mantinham suas roças na mesma, nas áreas de florestas baixas, como vimos nas narrativas acima. Além de Valdimiro e Severino, que estão bem idosos, vários, entre os moradores da aldeia Aningal, disseram ter plantado na ilha.

Ao longo do século XX, o estabelecimento de novas fazendas, núcleos urbanos e assentamentos agrícolas, além da criação da estação ecológica, representaram pressões sobre as terras indígenas, tornando ainda mais problemático o caráter descontínuo dessas terras; tal situação projeta um risco real à reprodução física e cultural da população indígena. Nesse contexto emergiu a memória Sapará, tema do próximo capítulo.

Capítulo IV: A memória Sapará

Nos capítulos anteriores mencionamos o contexto histórico e atual das relações estabelecidas no vale do rio Uraricoera, pano de fundo para situar a manifestação da memória Sapará. Nesse capítulo abordamos a memória Sapará e as consequências que dela resultam: de um lado, pessoas da parentela de Arcenio que reclamam uma relação de continuidade com os antigos Sapará do Uraricoera; de outro, pessoas – em alguns casos também parentes –, para quem tal reivindicação não faz sentido. O primeiro bloco de narrativas é feito por pessoas que não pertencem à parentela de Arcenio e o segundo, por pessoas de sua parentela. Observo, no entanto, que duas concepções relativas à palavra bravo – e sua corrupção brabo –, emergem dessas narrativas: uma em sentido positivo e outra negativo. Antes, porém, situemos o problema.

Os índios bravos do Uraricoera

Durante o século XIX, a política indigenista dividiu os índios entre bravos e domésticos, termos que dissimulavam a idéia de “animalidade e de errância”. Como nos séculos anteriores, a domesticação dos índios passava pela sua sedentarização em aldeamentos, uma regra que se aplicava tanto aos grupos agricultores, já sedentarizados, quanto aos grupos caçadores e coletores, os bravos. Os grupos indígenas dos afluentes do rio Amazonas, como Araguaia, Madeira, Purus e Jauaperi que iam sendo progressivamente incorporados às fronteiras do Império, passaram a ser incluídos na categoria de índios bravos. Nessa categoria foram incluídos ainda os índios do oeste paulista e da nova área de colonização alemã nas províncias do sul (Carneiro da Cunha, 1992).

No Rio Branco, o discurso sobre os índios civilizados e bravos se funda na etnografia feita pelo viajante francês H. Coudreau sobre os Wapishana. Em fins do século XIX, Coudreau explorou os vales dos rios Tacutu, Rupununi e Trombetas, situados a leste do rio Branco; nesses territórios, visitou os índios Wapishana, Atorai, Taruma e os Waiwai. Em consequência de problemas de saúde, se deteve por vários meses na aldeia Wapishana Malacacheta, baixo rio Branco. Essa aldeia forneceria o suporte empírico para as elaborações sobre os Wapishana como índios civilizados ou vestidos (Farage, 1997a, 1997b).

Naquele contexto, os Wapishana já se encontravam inseridos em atividades voltadas para o mercado regional, tais como extração de madeira e consertos de barcos, além de falarem a língua portuguesa e usarem roupas ao modo dos regionais; por tais características, Coudreau os descreveu em processo de civilização. Essas imagens se apoiavam ainda nas impressões sobre os índios do leste do rio Branco, como os Makuxi e Atoradi, da região de fronteira com a Guiana, que lhe pareceram menos civilizados. Embora o próprio Coudreau observasse que por baixo das roupas, “os índios mantinham as suas tangas e colares de conta, além de designarem a roupa pelo termo *kashoro*, miçangas, contas, dos brancos” (*apud* Farage, 1997:34).

Além das vestimentas, língua e inserção no mercado regional, outro critério de civilidade apontado pelo viajante, foi a ausência de insubordinação, comportamento encontrado entre os Makuxi, por exemplo, que dificultava o seu processo civilizatório; a insubordinação traduziu-se na categoria índio civilizado/índio vestido, cuja oposição seria as tribos bravas. As tribos bravas anunciadas por Coudreau eram os “Chiricoumes” e “Coucoichis”; as tribos mansas seriam, além dos Wapishana, os Jaricuna. Dessas informações, N.

Farage sugere um englobamento da categoria “índio civilizado” pela de “tribo mansa”, “posto que mansos seriam os povos que se deixavam civilizar” (Farage, 1997:35).

Durante os primeiros anos do século XX, o termo *jauaperi* ou *japiri* parece ter sintetizado a versão regional de índio bravo. Sua origem está relacionada aos índios bravos do rio Jauaperi, os Waimiri, que protagonizaram inúmeros ataques aos viajantes durante as primeiras décadas do século XIX (Koch-Grünberg, 2005 [1916]). Hamilton Rice (1987:62) observa que “os selvagens crixanás do alto Jauperi são confundidos com os xirianás do Uraricoera em razão da semelhança de seus nomes. *Todos os índios do oeste da ilha de Maracá são chamados jauperis, pelos habitantes do Rio Branco*” (grifo meu). Crixaná é um dos nomes pelos quais os Waimiri são conhecidos, daí a confusão de nomes apontada por Rice.

A imagem de índios bravos do Uraricoera esteve presente nas expedições que subiram o Uraricoera. Koch-Grünberg e Hamilton Rice mencionaram as dificuldades que tiveram em convencer os índios Makuxi, Wapishana e Maku, que os acompanhavam, a subirem o Uraricoera. Havia um grande receio por parte desses índios de se confrontarem com os índios bravos, que diziam, atacavam de forma traiçoeira, utilizando-se da geografia do rio. Koch-Grünberg (2005 [1916]) relata que um informante Mayongong, chamado Manduca, que vivia na região das serras entre os Makuxi e Taurepang e o acompanhou na sua viagem ao Uraricoera, dizia que os Xirixana habitavam as cabeceiras do Uraricoera, onde viviam em cabanas insalubres, além de comerem de tudo, cobra, onça; que amarravam seus membros com barbante e os prendiam na cintura,

É interessante notar que de um autor para outro há uma alternância nos índios bravos: nas expedições de Koch-Grünberg (1911-1913), os índios bravos eram os Mayongong, Maku e Xirixana; treze anos mais tarde, na expedição de Rice (1924-1925), os Xirixana e os índios das proximidades do Orinoco, como os Guaribo e Maracanãs, eram os bravos; os Maku e Mayongong já faziam parte de sua expedição, isto é, já estavam se “civilizando”. Assim, à medida que se subia o rio, outros bravos se revelavam. Durante a década de 1960, o lingüista Ernesto Migliazza (1967), registrou alguns remanescentes dos índios Pauxana vivendo entre os Yanomami, de quem faziam questão de não serem “confundidos” com os *jauaperi*. Embora este não seja um termo nativo, os índios o incorporaram ao seu léxico; este provavelmente chegou ao Uraricoera através dos índios da região de campos e serras que trabalhavam no transporte de gado e de passageiros entre o Rio Branco e a cidade de Manaus, passando a ser usado como termo pejorativo para os índios da região de floresta, os índios do Uraricoera.

Arcenio, morador da aldeia Aningal, mencionou que antigamente, quando os índios encontravam uma pessoa desconhecida eles olhavam para as mãos e os pés e contavam os dedos: se tivessem cinco dedos em cada mão e cada pé, eram humanos (Boa Vista, fevereiro de 2008); relatos análogos foram registrados por M. de Civrieux (1980 [1970]) entre os Yekuana da Venezuela, os Makiritare. Se no passado os critérios de humanidade passavam pelas características físicas ou fenótipos, com a chegada do branco, os critérios de civilidade e selvageria (bravos) tornaram-se relevantes.

Já é bem estabelecido na Amazônia que o problema da diferença relaciona-se ao perigo e a identidade à segurança; o desafio é, portanto,

encontrar o equilíbrio necessário entre essas duas forças para que a segurança seja alcançada e o perigo afastado (Overing, 1984; 2002). Uma maneira de afastar o perigo é transformar o diferente em afim e torná-lo membro da comunidade, afastando o perigo representado pela sua origem exterior (Viveiros de Castro, 1993). O bloco de narrativas que se segue, exemplifica tais posturas entre os índios. Passemos a elas.

Emília e Patrício
Boqueirão, dezembro de 2006

Emília: Saporá? É, o lugar deles é aí onde está a Mangueira; é, lugar deles era aí, moraram muitos. Diziam que eram os Saporá que moravam lá. Minha mãe que sabia bem, minha mãe contava pra mim: “aí os Saporá moravam, minha filha”. Aí eu achava graça dela quando ela dizia. “Saporá, minha filha, eles fazem kanaimé” – ela dizia, né?, pra mim “fazia kanaimé, minha filha”. “Saporá, hoje não tem mais”, ela dizia, minha mãe. Agora nós pra cá somos todos Makuxi mesmo. Agora pra lá só moravam Saporá. Saporá diz que é, Saporá era um índio brabo, ela dizia né?, Saporá índio brabo, uns índios brabos lá; isso aí é lugar de Saporá, ela dizia, minha mãe. Mas eu não conheci eles não, agora ela contava.

Patrício: Os Saporá eram brabos porque se matava, não deixava estragar não, iam comer.

Emília: Minha mãe que contava: “Saporá são brabos, eles matam gente, comem gente crua” – ela dizia, né? Agora não sei quem contava, se ela que viu, né?, minha mãe quando faleceu, ela tava com 80 anos. Minha mãe, ela não tava velha não.

Patrício: Como aconteceu com uma pessoa aí pra baixo e aconteceu a um urubu, um índio, tem o guariba, outro não sei o que mais; como aconteceu aqui com todo mundo, índio brabo daqui, aqui são mansos. Brabo assim, mas não é coisa de mais, mais brabo o Xirixaná, que nós chamamos. Esse Xirixana, tem o Waiká; o Waiká mora aqui no, Xirixana mora pra cá. Agora o Mayongong, que a gente

fala, Mayongong, que é outra tribo, outro índio. Mayongong é tudo legalzinho, são gentes mesmo. Hoje não tão mais judiando. Já ganharam, hoje estão na terra deles já sabem garimpar, aprenderam com os venezuelanos; aí cada um tem motor, sabe o que é motor, sabe o que é trabalhar, não tão mais como de primeiro, não.

Emília: Não são mais brabos não. Meu avô, meu avô, pai da minha mãe, foi japiri que matou ele; foi ela disse. Esses índios brabos daí chamavam japiri, eles que mataram meu avô. O pai da minha mãe, pai não, avô da minha mãe. É bisavó da minha mãe que eles mataram pra lá. Subia pra lá, subia, fazia num sei o que, minha mãe falava. Aí sei que os japiri pegaram ele, mataram ele.

Patrício: Mas como tava falando pra senhora, tem um tipo de pessoa, mesmo índio, mas são. Olha nós aqui, Wapishana, estamos todos misturados, né? Tem mais, mora Wapishana lá do outro lado, pra banda do Serra Grande, serra ali do Canauanin, pois é, que ali que é Wapishana. Pra cá Makuxi. Então é assim pessoal, é.

Emília: Pois é, avô da minha mãe, bisavô da minha mãe morreu assim. O japiri, esses índios que mataram, mataram mesmo. Mataram ele, mulher dele, filho, filha, mataram. Índio brabo, faz tempo, minha mãe dizia, eles matavam.

Adelino, 86 anos
Boqueirão, novembro de 2006

Eu fui criado com um homem por nome Apolinário [antigo morador da aldeia]. Ele que acabou de me criar que eu não tenho mãe, nem pai, irmão; nós só somos dois [ele e uma irmã]; fui criado com minhas tias, meus parentes. Então ele me contava muito, que essa parte aí, essa área aí, onde é a casa da minha irmã, velha Ana, era um bastilho [lugar] de índio, índio mesmo; mas não foi ele quem viu. Ele trabalhava com outro branco, como nós chamamos, tal de Agostinho, ele que contava pra ele. Aí os brancos, como eu tava contando ainda agora, só viviam pegando rapaz, moça, mulher, pra levar pra trabalhar pra eles. Se juraram [aborreceram] com aquilo aí deixaram. Deixaram o lugar deles aqui e foram fazer uma morada lá numa ilha chamada ilha do Canavial. Ilha do Canavial porque teve um lá que morreu e plantou, fez um canavial. Ficou o nome de ilha do Canavial. Então lá fizeram

uma maloca no meio da mata. Tá lá o canto ainda hoje. Aí os brancos não sabiam pra onde eles tinham ido. Andavam pra cima e pra baixo, nunca puderam achar; até que deram com eles. Lá fizeram o mesmo trabalho. Pegando os pobres dos índios e levaram pra trabalhar pra eles lá.

E aí se viraram, já estavam desgostosos mesmo, saíram e foram mais adiante morar num boqueirão da ilha do Rouxinol, como chama-se? Ilha do Escuro. Um canto pra aldeia na mata. Aí eles fizeram morada, moraram uns tempos lá, não sabiam pra onde eles estavam, até que acharam eles de novo. Faziam o mesmo trabalho. Quando foi depois, sei que resolveram: “quer saber de uma coisa, nós vamos embora”. Aí saíram, foram embora, aí nesse rumo na beira, cabeceira do igarapé Grande. Pronto!, acabou. Aí quando chegaram os Makuxi. Esse que tava falando que é tuxaua, mas antes disso, o nosso avô era, como chama? rionegrense [do rio Negro]. Cabo do rio Negro, ele era rionegrense e casou com essa a nossa avó, nossa tia; sei que é de lá. Então por aí foi aumentando, foi aumentando, foi aumentando, hoje ninguém sabe nem como tá.

Antonio Inglês
Aningal, junho de 2006

Aí quando eu cheguei aqui, quando eu cheguei, na época que eu cheguei aqui, só conhecia pessoal, tinha o meu sogro, eu vou dizer: Constantino, era morador velho, Constantino; Cirilo é irmão dele. Cirilo. Aí o seu Alípio, o Quirino, quatro; o Felipe, o finado José, ele morreu, morador velho daqui mesmo. Finado Pedro que morava aqui, eu vi. Adalberto e o Severino, né? e o Calixto, o velho Calixto. Esses aí. Aí eu conheci esses aí quando eu cheguei, os velhos, né? Aí nós ficamos morando já. Só eles que eu conheci, os velhos, antigos. O velho Arcenio, ele morava do outro lado, lá na Mangueira. De lá pra cá que ele veio já. Aí finada, a finada que era mulher do meu sogro, ela falava muito que quando tava esses saporazada, né? O local deles, como diz ela, era pra ali; aqui onde tinha a dona Vitória, tem uma enseada grande pra lá, tem casa velha pra lá; eles moravam tudo por aí tudo. Aí, ela, que era minha sogra bem dizer, ela morou pra ali; pra cá pra cima

tem casa velha, em todo canto. Quando eu cheguei aqui, eu gosto de andar, pra conhecer, eu conheço. Pois é, eu fiquei conhecendo, ela falava esses, os saporazada eles moravam pra ai, mas já pouco porque já tinham fugido parece; que era velha também, antiga. Ela morreu um tempo desse e a velha Gertrude; elas falavam muito. Por ai se arribaram porque naquela época os índios matavam os parentes mesmo, matava mesmo.

Na Guiana, quando eu tava morando pra lá, eles matavam. Matavam eles faziam as guerras deles; inda escapei porque parece que era curumin. Eles vinham com cacete, às vezes seis horas, ou seis horas de manhã, tanto à tarde e invadiam assim; chegavam, avisavam que tavam invadindo a sua casa; só cacetavam meninos, os homens, matavam os homens. As mulheres eles deixavam. Meu avô contava como eles brigavam. Mas já morreram. O nome do meu avô, que é pai da minha mãe era Jaricuna, mas ela era Makuxi; pai dela era Jaricuna. Se pegavam muito, matavam os outros lá de cacete, matavam mesmo; não era brincadeira não. Lá tem uma serra, na Guiana, a gente vai lá espiar cabeça de gente, embaixo das pedras tem muito, aonde os índios guerreavam, né? Não tem aquelas plantinhas miudinhas assim? Tem na panela de barro lá, cheia, até hoje. Eles não levam não, não levam não. Pode tira foto às vezes, mas não levam não. Pois é, assim que fiquei morando já, até hoje.

Eu sou parece um cara que faz pesquisa, eu sei aonde tem casa velha, pra ali pra banda da casa do Felipe tem uma casa velha grande assim. Malocão que era deles, dos Saporá. Tem lá. E tem outro pra li pra banda da serra, era lugar deles. Eu ando assobiando aí ela dizia, finada mulher do meu sogro, dizia aí que morava saporazada; em cima do teso pra olhar o inimigo, né! Aí ela dizia, finada mulher do meu sogro, dizia aí que moravam saporazada, ficavam em cima do teso, pra olhar o inimigo, fica no limpo mesmo. Casona grande, aí ficavam lá tudo porque pra ver os inimigos quando vinham brigando; aí foram, morreram um bocado. Aqui no Arraia [antiga aldeia] tem sepultura grande aí, muita gente morreu; pra cá também, pro Tucumã que o velho Arcênio fala aonde tá mãe dele. Aquele seu Manoel também ele fala, mãe dele tá pra cá parece também. Moraram tudo pra lá, tudo era maloca. Pois é, aqui era lugar de índio, moraram muitos aqui, mas se acabaram também. Eles acabaram, como dizem, eles faziam rabudo

[kanaimé] pros outros, matavam os outros. Isso é verdade, a gente, eu digo porque eu vi também. Quando eu era menino, quanto negócio de rabudo, eles vão atacam, matam. Aí eles usam o veneno deles, quando passou assim dormiu um pouquinho, tem aqueles dentes de cobra surucucu, tamanho desse aqui, né? Tamanho de dente de pirandirá, aí ele fura a língua dele e aí, ah! Pode, pode chegar hoje, amanhã ele já tá, morre ligeiro. Agora, desde, acabou. Acabaram. Eu digo, dona, porque acabaram assim esses kanaimé depois que os americanos chegaram, os crentes; eles foram assim, né?, Aí já foram acabando, acabou. Eu digo por que quando eu tava na Guiana, eu fui com esses americanos, eu trabalhei com os americanos três meses; nós íamos de avião, eles me levavam, chegavam na aldeia, mas rapaz, índio chega fazia assim [gestos], cheirando. Rapaz, eu tô com eles, mas eu não tô fedendo nada, urucum [risos].

Nesse conjunto de narrativas os Saporá, e outros índios do passado, aparecem como índios bravos, canibais e kanaimé, o que nos fornece pistas para entender as razões da recusa à identidade Saporá por pessoas nas aldeias Mangueira, Boqueirão, Pium e Três Corações, como aludido na introdução desse trabalho. O etnônimo evoca índios bravos que matavam e comiam seus inimigos, “se matavam, não deixavam estragar”, relata Patrício. Um importante marcador de diferença na região da Guiana é representado pela figura de kanaimé ou kanaimo. É comum o “outro” ou estrangeiro ser associado a essa figura cuja presença na literatura é antiga (Schomburgk, 2006 [1836-1839]; Im Thurn, 1967 [1883]). Koch-Grünberg (2005 [1916]) relata que na região das serras, em especial, era comum acusações de kanaimé entre índios de grupos diferentes; o mesmo tipo de relato foi verificado entre os Taurepang (Andrello, 1993) e Wapishana (Farage, 1997).

Na aldeia Boqueirão, certa ocasião, quanto tentava entabular uma conversa com o senhor Patrício sobre kanaimé, um dos seus filhos interveio

dizendo que as pessoas da aldeia não acreditam mais em kanaimé, sinalizando que o termo remete a um passado que os índios civilizados não desejam lembrar. Em Aningal, igualmente, as pessoas evitavam conversar sobre o assunto. No relato de Antonio, os kanaimés desapareceram com a chegada dos missionários americanos. Contudo, nessa aldeia, tive indicações que determinados assuntos eram propositadamente evitados, já que eu era uma branca e poderia ridicularizá-los diante das suas crenças e práticas tradicionais. Muitas vezes tive que lhes dizer que já havia aprendido sobre certos temas tradicionais com os Makuxi da aldeia Raposa, ou em outras aldeias que havia visitado. Lembro-me que quando fiz pesquisa de campo na Raposa, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, as narrativas sobre kanaimé eram muito presentes no cotidiano das pessoas; lembro-me, ainda, que muitas vezes fui advertida a não andar sozinha nos campos a fim não correr o risco de sofrer ataques de kanaimé.

Retomando as memórias Saporá, há uma recorrência sobre as fugas provocadas pela chegada do branco; as mudanças de lugares aconteceram dentro de um território específico, como as ilhas de matas e o igarapé Grande, mencionadas por Adelino, que se encontram dentro e nas imediações da Terra Indígena Boqueirão. A memória sobre as guerras intertribais, com as cabeças que ainda hoje podem ser encontradas em algumas regiões, são indicações de um tempo selvagem quando os índios faziam guerras uns aos outros; o corpo pintado de urucum soa como bizarro e fedido na atualidade, de acordo com Antonio. O fato de não mais “federem” é um sinal de que não são mais selvagens. Essas imagens que hoje os índios fazem do seu passado e daqueles que hoje chamam de bravos, são apropriações de visões dos brancos sobre os

índios, como já demonstrou P. Gow (1993) para as comunidades nativas do baixo Urubamba.

As expedições que percorreram o Uraricoera apresentaram a região como hostil à sobrevivência humana e geradora de uma cultura de miséria e doenças; malária, caxumba, tosse, doenças de pele e nos olhos, são registradas especialmente por Schomburgk e Koch-Grünberg. Esses autores também compararam a vida dos índios “saudáveis” dos campos com a vida insalubre dos índios da floresta; estes, com sua parca tecnologia, vivendo em casas comunais, com sua feiúra e sujeira reinantes. Os índios do Uraricoera foram descritos em oposição aos índios dos campos e serras e são essas imagens que norteiam as classificações atuais destes últimos em relação aos primeiros.

Além das narrativas acima, entre os índios de Aningal e Boqueirão encontrei situações que tornam clara a postura dos índios dessas aldeias em relação aos índios da floresta. Em Aningal, uma mulher me falou que os Yekuana não consomem comida “temperadinha”, com sal, alho, cebola e outros condimentos, como eles o fazem. Em Boqueirão ouvi uma avó admoestar sua neta pequena que usava apenas uma calcinha para que vestisse sua roupa já que não era uma Yanomami. Ainda em Boqueirão ouvi relatos de visitas inesperadas que os Yekuana costumavam fazer à aldeia. Eles chegavam em canoas pelo rio Uraricoera, desembarcavam no porto de uma fazenda chamada Canadá e se deslocavam até a área central da aldeia, onde se acomodavam sob uma grande mangueira; traziam artefatos como cestos, arcos e flechas e até mesmo ouro em pó para “negociarem”; apenas um deles falava português e os demais se comunicavam através de gestos.

Todavia, esses não são os únicos visitantes da região de floresta a essa aldeia. Existem relatos de contatos esporádicos com os Yanomami vindos do alto Uraricoera, provavelmente do rio Auaris. Há o caso de uma mulher Xirixana que viveu como filha adotiva na casa de um branco que vive na aldeia, sobre quem os índios não se sentem confortáveis em falar, em razão de a mesma ter sido explorada sexualmente pelos homens da casa. Em fevereiro de 2008, Boqueirão havia recebido dois meninos púberes, com idades estimadas entre 12 e 15 anos, vindos de uma aldeia Xirixana para receberem estudarem; na aldeia foram recebidos por um dos líderes. A mulher desse líder me informou que o pai dos meninos mantém relações com a comunidade e pediu ao seu marido que acolhesse os meninos para que recebam educação escolar. Com orgulho ela me informou que os meninos já estavam aprendendo a falar português e comentavam que não pretendiam retornar à sua comunidade de origem. Além disso, agregado a uma família, já há alguns anos vive na aldeia um homem Xirixana chamado China.

Experiência semelhante foi feita pelos professores Yanomami, entre 2001-2002, quando participaram de um programa de “intercâmbio de língua portuguesa” com os povos dos campos e serras, visando o aprendizado da língua portuguesa; encontrei dois desses professores na aldeia Wapishana Malacacheta, região Serra da Lua⁴⁶. Ao que parece hoje os próprios índios civilizam uns aos outros.

Os exemplos mencionados dão conta de um tipo de concepção de índios da floresta como selvagens ou em processo de civilização, algo que os parentes

⁴⁶ Essas experiências aconteceram no contexto do “Magistério Yarapiari”, programa de formação de professores de nível fundamental e médio, que teve início em 2001. Em 2002-03 integrei um grupo de pesquisa interdisciplinar que realizou um diagnóstico etno-ambiental na Terra Indígena Malacacheta.

antigos dos índios atuais já experimentaram. Os índios de Aningal e Boqueirão costumam enumerar características dos antigos que denotam sua condição de bravos: andavam nus ou usavam apenas o rabo⁴⁷, não consumiam sal, suas viagens eram realizadas a pé, viviam somente da caça, pesca e da roça, não tinham escola e outros serviços que dispõem atualmente; viviam mudando, isto é, não viviam em terras demarcadas. Um fato, que a meu ver, ilustra bem a imagem do outro e a própria relação com o passado é representado pela celebração do “Dia do Índio”, especialmente pela representação visual do mesmo, nas aldeias dos campos e serras⁴⁸.

No Dia do Índio, os índios usam vestimentas confeccionadas em palha de buriti ou outras palmeiras, pintam os rostos, dançam o parixara, realizam torneiros de arco e flecha, torneiros de futebol, entre outras atividades. Embora eu não tenha acompanhado essa celebração nas aldeias, em 2006, tive acesso às fotografias feitas por uma das professoras, em Aningal. Em uma das fotos vemos uma grande roda de parixara, formada pelos estudantes, professores e outras pessoas da comunidade, na área central da aldeia. Outras fotos mostram essas mesmas pessoas participando de torneios de arcos e flechas, um desfile com uma faixa que exibe o nome da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR); outra foto mostra professores e alunos perfilados em frente à escola, hasteando as bandeiras do Brasil e do estado de Roraima.

Algumas leituras podem ser feitas dessas fotos. A primeira diz respeito ao reencontro com o passado, com os índios pintados que não conheciam as roupas atuais, que usavam apenas as flechas para caçar. Outra possível leitura

⁴⁷ O rabo era uma faixa de tecido, azul ou vermelho, que os homens usavam para cobrir a região genital.

⁴⁸ Durante as celebrações da “Semana do Índio”, é comum os índios apresentarem a dança parixara na cidade de Boa Vista e em núcleos urbanos menores.

recai sobre o “dilema” do índio civilizado. Ao mesmo tempo que evitam se identificar com os antigos, os índios sabem que para o Estado é importante exibir os diacríticos de indianidade para ter acesso às políticas públicas (Jackson, 1995). Analisando a relação entre a tradição e a modernidade entre os índios do povoado de Iauareté, alto Rio Negro, G. Andreollo (2006) sugere, que para os índios não há contradição entre o antigo e o novo. Penso que isso também se aplica aos índios do Uraricoera e de modo geral aos índios dos campos e serras; no entanto, é necessário mencionar que quando representam o índio, no contexto da escola, desenham um índio com tanga e cocar, ou recortam a foto de um Yanomami e a colam na parede, como observei nas aldeias Raposa e Malacacheta, respectivamente; a idéia que tais imagens passam é do índio verdadeiro ou primordial.

Em que pese essas representações, entre os próprios Yanomami já se verifica representações semelhantes. Os Yanomami habitantes dos cursos baixo e médio do Orinoco se autoclassificam, bem como são classificados pelos Yanomami do alto rio em processo de civilização ou “virando branco”. Na base dessa classificação, encontra-se a intensidade das relações com os brancos e a posse das suas mercadorias, a mobilidade rio acima e rio abaixo, além do domínio da língua espanhola. As trocas realizadas entre os do baixo e médio curso com os do alto rio envolvem não somente as mercadorias dos brancos por produtos da floresta, como também as experiências que os de baixo têm com os brancos, relativos a escola, assistência médica e política partidária. Em contrapartida, os do alto rio são identificados pelos primeiros como “Yanomami verdadeiros”. Tais representações, contudo, não significam uma negação da

indianidade Yanomami, mas a percepção da diferença em termos de contato com o branco (Kelly, 2004).

No caso específico dos índios do Uraricoera, como já aludimos, a idéia de índio selvagem não é somente uma construção de alteridade, mas também um mediador entre o passado e o presente,

Nomes pejorativos como *jauperi* ou *japiri* são comuns na Amazônia e existem como marcador de diferença. Passo a explorar algumas concepções do “outro” entre alguns povos da Amazônia para melhor situar o caso dos índios bravos do Uraricoera.

Os Wayana do Amapá utilizam a categoria “estrangeiro” para designar os demais povos indígenas da região, os brancos de origem européia e os *marrons* (negros descendentes de escravos). Concebem a humanidade em duas categorias opostas: os *wekê* (parente, nós) e os *wekê tapek* (falso parente, os outros); a primeira categoria é atribuída de maneira exclusiva aos próprios Wayana e aos Apalai, seus parentes consangüíneos e afins. Já *wekê tapek* abrange os demais humanos conhecidos, os povos indígenas da região, como os Tiriyo e os Waiãpi, os *marrons* e os brancos, tanto europeus como brasileiros. O “estrangeiro” é potencialmente um inimigo, inserindo-se no quadro de relações simbólicas de agressão que caracteriza a construção da alteridade Wayana (Velthem, 2002).

Os Waiãpi do norte (Guiana Francesa) fazem distinções implícitas entre inimigos indígenas e não-indígenas, considerando as práticas guerreiras. No entanto, os conflitos que tiveram no passado com povos como os brancos, os brasileiros e os *marrons*, não seguem uma regra conhecida, demonstrando, assim, que “a oposição amigo/inimigo que permite aos Waiãpi efetuar distinções

no interior do universo dos *ãmũkũ* (os outros), não consegue dar conta de tudo que tal categoria recobre”. Tais relações são cobertas pelas categorias de alteridade periféricas, isto é, aquelas não contextuais. A principal delas, *apã*, refere-se a “um conjunto de oposições flutuantes que se poderia traduzir pela expressão ‘índios estrangeiros afastados’, também qualificados de *yanelaângã*, ‘os que se parecem conosco’, e/ou os ancestrais distantes”. Na sua acepção de ancestral distante, o termo *apã*, evoca alguns grupos marcados territorialmente, pelo menos até meados do século XIX, cujas relações de alianças estavam baseadas na exogamia. Marca, assim, tanto uma distancia cultural e temporal, quanto uma distancia cultural e geográfica, prestando-se tanto para definir grupos distantes e pouco conhecidos – mas que podem ser conhecidos, quando então serão classificados entre os amigos ou os inimigos –, bem como para conservar a memória de grupos da mesma origem (os *yaneipi*), afastados pelo tempo (Grenand e Grenand, 2002:147).

Algo análogo parece ter ocorrido com os índios Yekuana (Mayongong, nas narrativas) que foram reclassificados quando se tornaram mansos: “Mayongong é tudo legalzinho. Hoje não tão mais judiando. Já ganharam, hoje estão na terra deles já sabem garimpar, aprenderam com os venezuelanos”, afirma Patrício.

Entre os Waurá do alto Xingu, como relata E. Ireland (2001), todas as pessoas são classificadas como humana, independente de sua origem cultural ou étnica; contudo, consideram culturalmente inferiores os povos que não compartilham do seu sistema de valores morais. No contexto da categoria *inyaun* – “ser humano” ou “pessoa”, os Waurá dividem os humanos em três categorias: os *muteitsi*, os *kajaipa* e os *putaka*.

O termo *muteitsi* comporta dois significados: em sentido estrito refere-se aos povos indígenas considerados moralmente distintos dos Waurá, podendo ainda denotar um forte sentido de medo ou repulsa, geralmente relacionado ao termo selvagem; seu segundo uso engloba todos os povos indígenas. Ainda em termos etimológicos, a palavra *muteitsi*, denota pessoa ignorante ou de pouca sabedoria. Quando os Waurá são instados a falar sobre o termo, eles geralmente enumeram características comportamentais de outros povos, consideradas moralmente não aceitas por eles, como agressividade e brutalidade.

O termo *kajaipa* é a glosa na língua Waurá do termo tupi *karaiba* – que em algum momento pode ter sido usado para designar os povos de língua Carib –, sendo posteriormente utilizado para designar os não índios como um grupo, sentido que se mantém até os dias que correm; porém, quando se referir exclusivamente aos brancos, *kajaipa* denota diferenças morais. Em conversas cotidianas, observa Ireland, os comentários sobre os *kajaipa* são altamente negativos; embora intelectualmente arguto, os brancos são considerados moralmente repulsivos, sem autocontrole sobre seus impulsos violentos e agressivos; sem compaixão pelas crianças e sem compromissos de dividir os bens materiais que os Waurá consideram requisitos básicos dos seres humanos. Muito da visão dos Waurá sobre os brancos apóia-se na sua experiência de contato.

Já o termo *putaka*, refere-se aos próprios Waurá e aos povos vizinhos “culturalmente semelhantes” isto é, qualquer um dos nove povos que formam a “área cultural do Xingú”: os Waurá, Mehinako e Yawalapiti, de família lingüística Aruak; Kalapalo, Kuikuro e Matipu-Nahukwá, de língua Carib; e os Trumai, falantes de uma língua ainda não classificada. Apesar das diferenças

lingüísticas, os *putaka* compartilham, em muitos aspectos, um estoque cultural que os distingue dos grupos vizinhos não *putaka*, além de formarem uma rede intertribal de relações cerimoniais, políticas, econômicas e matrimoniais que constituem a cultura alto-xinguana. Embora linguisticamente diferenciados, os *putaka* formam uma “comunidade de idiomas”, onde a maioria dos indivíduos fala, além da sua própria língua, uma ou mais línguas ou dialetos de outros povos. O estilo das aldeias circulares com praças centrais é outro aspecto compartilhado por eles (Ireland, 2001).

No entanto, o caso que mais se aproxima da noção de *jauraperi* ou “índios bravos” do Uraricoera é apresentado por P. Gow (1993) sobre a imagem que os índios das “comunidades nativas” do baixo Urubamba construíram sobre os Yaminawa (Yaminahua), povo vizinho. As comunidades nativas se formaram de um longo processo de intercassamentos entre diferentes grupos indígenas, mestiços e brancos, como já comentamos. As identidades estão relacionadas à memória do parentesco, estabelecida a partir das relações de trabalho nas *habilitaciones*, atividades de extração de madeira através das quais os índios adquiriam “coisas finas”, bens industrializados, e do contato com povos diferentes, com quem se casaram. Foi também através dos intercassamentos e da experiência de trabalho nas *habilitaciones* que eles se civilizaram, ou seja, se diferenciaram dos seus parentes antigos, que viviam na floresta, andavam nus, não consumiam sal e casavam entre si. Tais características são encontradas entre os Yaminawa atuais.

Apoiados nas memórias sobre os antigos, os índios das comunidades nativas passaram a classificar os índios Yaminawa, moradores da floresta, de “índios bravos” ou “selvagens”. Peter Gow (1993) observa que imagens de índios

bravos ou selvagens são muito freqüentes nas narrativas sobre eventos pessoais, onde os Yaminawa são invocados em diversas circunstâncias da vida das pessoas. Por exemplo, quando um homem não está satisfeito com a comida que sua mulher lhe serve, este exclama: “Eu sou um Yaminahua para que você me dê comida crua?”; esse é um exemplo, entre outros, que mostra como a imagem dos Yaminawa, e outros povos, são avaliados pelos povos das comunidades nativas para se autodenominarem civilizados, além de avaliar moralmente os seus comportamentos. O aspecto mais marcante na construção dessa alteridade é o contraste entre “gente civilizada” – aqueles que vivem nas “comunidades nativas” e sabem como lidar com os patrões, conhecem bem o dinheiro e criaram parentesco – e “gente da floresta”, os Yaminawa que lembram os antigos que eram superexplorados pelos patrões e também eram incapazes de criar parentesco, já que não se misturavam com outros povos, casavam entre si, o que significa uma total falta de civilização.

Sabemos que as imagens sobre o outro são necessárias para a construção da identidade coletiva, no entanto, em muitos casos, elas são incorporações de visões elaboradas pelos colonizadores sobre os índios, como tentamos mostrar. Passemos a outra elaboração da noção de bravo.

Os bravos Sapará

No terceiro capítulo vimos como Arcenio enfatiza os Sapará nas suas narrativas. Estes aparecem como os primeiros moradores da região do Uraricoera e protagonistas de importantes feitos como a produção de redes de algodão. Nessa seção veremos como as narrativas de Arcenio e de sua sogra Anália, são apropriadas por pessoas da sua parentela, moradores de Aningal.

Esse bloco de narrativas é feito por Iraci e três de suas filhas: Cleide e Ivete, professoras, e Ivaneide, agente de saúde; a última narrativa é feita por Augusto, filho mais novo de Arcenio, agente de saúde.

Iraci, 64 anos
Aningal, janeiro de 2007

Ela contava [a avó-mãe], que eu lembro, que logo quando acho que foi descoberto o Brasil, já andava o padre. E o padre contava, falava assim avisando eles, dizendo: “olha, vão chegar os brancos”. Que eram acostumados só com os padres, né?, “vai chegar”. Quem sabe mais o que ele falava. Aí diz que ele falava: “os brancos vão entrar, vão chegando”. Aí eles ficaram com medo. Tem uma parte aí que eu esqueci de contar pra senhora, mas agora vou contar. Aí começaram a ficar com medo, diz que eles [Sapará] eram muito brabo, assim, acho que não era de briga, brabo que não se dominava não, ninguém dominava eles. Não sei como que o padre conseguiu. Aí eles foram embora, fugiram. Fugiram mais pra perto da mata geral, pra banda da Diamantina [fazenda], pra lá; ficaram por lá mesmo, perto. Aí tinha uma velhinha diz que ela não agüentava mais andar, aí diz que fizeram um buraco, assim, dentro da casa onde moravam mesmo. Fizeram um buraco e deixaram a velhinha lá dentro, guardada. Aí, de semana em semana eles iam lá ver a velhinha como é que tava. Aí deixaram comida, água e sempre iam lá. Ela ainda estava lá.

Até que um dia foram mas só encontraram as moscas voando, tinha se acabado, não agüentou mais. Acho que deixaram ela no buraco pra ver se ela não saía e morreu por aí. Aí ficou lá mesmo, cobriram lá mesmo. Só que com ela, eles botaram umas galinhas, já criavam galinhas nesse tempo. Que até um tempo, quando minha mãe já tava entendendo diz que ela ouviu o galo cantar debaixo da terra ainda. É, a minha mãe contava. Aí pronto, sumiram, ninguém viu mais, desapareceram. Alguns que ficaram que somos nós; não sei como é que ficamos, mas o resto, que eram muitos, foram embora. Não sei se morreram, os kanaimés atacavam muito. Mais que morriam de kanaimé e as doenças que iam chegando, sarampo, essas coisas assim que matou muito. E foi só isso mesmo que eu lembro que ela contava. Eles

fugiram, foram embora; ficou a velinha debaixo da terra. Um dia desses, minha filha estava perguntando de novo, como a senhora tá perguntando, como era. Eu disse: “eu só sei esse pedacinho que a vovó me contou, eu também não tinha experiência de nada, não sabia se a gente ia precisar dessas historias passadas”.

Nunca me interessei em perguntar como era que viviam, nunca perguntei. Eu sei que viviam. Ela [a avó-mãe] contava o que a mãe dela contava pra ela, ela não viu não; a mãe dela, quem sabe da mãe, contava e assim foi indo, até hoje ainda sei um pouquinho. Ela contava que criavam muito, o pai dela criava muito, já depois que já tavam manso, já tinha criação de galinha, cavalo, essas coisas assim. Sei que eram cavalo tudo brabo, que existia muito mesmo e criavam. Desse galo diz que até um dia desses cantou. Agora não sei se era do Zé Ferreira [fazendeiros], ou se era de outro. Primeiro era do tal Zé Lito [fazendeiro], parece que morava lá, lá na Diamantina mesmo. Eu não lembro bem se é na Diamantina, mas acho que é na Diamantina parece que tá a velinha enterrada ou se é num tal de Morro da Glória, duas fazendas, uma perto da outra; não conheço nenhuma, eu nunca fui lá. Diz que o pai da Carmélia contou também que tinha um vaqueiro e lá os patrões saíram todos e ficou só o vaqueiro, ele tava dormindo; chegou a noite, ele dormiu. Ficou sozinho, era parente também, caboco, como a gente chama, aí ficou lá.

Quando se acordou, ouviu um galo cantando diferente dos outros galos. O galo cantando, diz que ele ficou escutando: “onde que esse galo tá cantando”? Não sei também se não tinha galo lá, mas toda fazenda tem galo. Ele escutou, mas também não ligou. Tinha algum morador por aí perto, tava cantando. Aí ele saiu de manhã, ficou lá e outra noite de novo, o galo cantando pra ele se acordar, bem debaixo da rede dele. O galo cantando, ele olhava e não dizia nada, mas não era debaixo da rede, era no chão, debaixo do chão. Ele ficou impressionado com aquilo: “eu vou embora daqui; eu não vou ficar aqui não”. Aí, na outra noite ele foi dormir lá dentro; pegou, botou a rede lá pra dentro, tava dormindo assim fora no barracão, tinha um barracão na fazenda. Botou a rede lá dentro e dormiu. Quando ele se acordou o galo cantando debaixo da rede dele, de novo: “eu não vou fixar aqui não, de jeito nenhum”. Quando amanheceu o dia, ele foi embora.

Cleide, 46 anos
Aningal, maio de 2006

Porque tinha, a minha mãe, a avó dela era Anália e sempre ela, às vezes, quando a gente ficava só a gente, ou às vezes a gente saía pra roça, ela ia com a gente e ela ia contando, conversando que ela era de um povo chamado Sapará; ela já tava bem velhinha, mas ela contava essa história. Era um povo Sapará que desapareceram. Então ela contava que a velhinha, a mais velhinha, no tempo que teve a Segunda Guerra Mundial, tinha uma velinha, eles fugiram; eles habitavam aqui nessa área aqui mesmo onde nós estamos hoje; daqui até um tal de Tucumã e atravessava pro outro lado do rio [Uraricoera] onde está hoje a Estação Ecológica [de Maracá]. Esse povo morava aí. Então quando chegou o pessoal da guerra, junto veio esse tal de capitão Bessa que hoje ainda existe até a família dele; tem um vereador que é o Mica Mota, ele ainda é bisneto ou tetraneto desse capitão Bessa. E ele era muito malvado. Quando ele chegou aqui, ele pegou os meus tetra avós também ainda eram jovens e pegou eles; botou o cachorro atrás, como eles andavam, não tinham cavalo. Andavam só de pés, nu ainda.

Vovó contava que eles andavam nus, eles não conheciam a roupa, andavam nu. Então, quando esses brancos chegaram, correram atrás deles com cavalo, laçaram eles e pegaram um casal de jovens: o rapaz e a irmã dele e os outros entraram na mata. Então eles ficaram com esse Capitão Bessa, o capitão Bessa ficou com eles. Eles fugiram, como eles tinham um povo aí pró outro lado, aí pra ilha de Maracá, atravessaram pra lá e de lá eles fugiram pra mais distante; foram fugindo aí pelas matas; pra lá tem uma mata geral, aí pra Mangueira, pra esse lado aí; eles fugiram e nunca mais se encontraram, Aí, ficou na Mangueira, ficou uma irmã deles também que não agüentou vir. E eles ficaram num lugar que é do seu Zé Ferreira [fazendeiro], pra lá pró outro lado, de nome Diamantina [fazenda]. Então nesse lugar aí tinha uma mata, eles cavaram um buraco, tinha uma velhinha que não agüentava mais andar, ela tinha mais ou menos uns 80 anos. Então ela não agüentava mais andar; então eles cavaram um buraco na terra e colocaram ela dentro e tudo que tinha, assim, criaram galinha, levaram tudo. Aí colocaram lá pra ela comida e galinha pra quando ela quisesse

comer, ela matava galinha e comia. Deixaram ela e fugiram pra dentro [da mata], deixaram só ela lá.

Aí de vez em quando eles iam visitar ela e traziam comida pra ela. Isso demorou mais ou menos um ano com essa velinha aí, mas eles tavam no centro da mata. Até quando, uma vez, vieram e ela já tinha morrido. Aí deixaram ela, depois que ela morreu foram pra mais longe e nunca mais voltaram. Então ficou só esse pessoal mesmo aí. Algumas pessoas que ficaram na Mangueira e esse meu avô, meu tetra avô, não sei o que ele era, com duas irmãs; esses duas ficaram na Mangueira. Ela não falava o nome deles, só dizia que eram nossos tetravôs, era tio dela, ela era minha bisavó. Esse senhor que ficou era tio dela. Ela era filha da irmã dele, dessas que ficaram na Mangueira. Esse capitão Bessa ficou com ele até obrigar ele largar a língua dele, Sapará; não deixava mais ele falar a língua Sapará, começou a falar só a língua portuguesa. Ele apanhava muito pra ele não fugir, eles botavam uma corrente no pé dele. E ele ficou com eles. Ele era muito jovem, assim de uns 14 anos, 15 anos. Mas só que ele sabia que essas irmãs dele estavam na Mangueira, aí do outro lado. Quando ele criou a idade de 20 anos, ele fugiu daqui, do capitão Bessa, pro outro lado do rio e encontrou as irmãs dele. Aí desse povo que nós somos até hoje. Ele casou de novo, só que ele não casou mais com Sapará, casou com Makuxi porque não tinha mais Sapará, só tinha as irmãs dele. Casou, as irmãs dele também casaram, aí começou de novo; nós começamos a aumentar, o povo Sapará começou a aumentar de novo.

Aí pelo Boqueirão ficou também uma família e aí foi ficando assim, cada região, comunidade, foi ficando um pouco da família. Hoje ainda tem pelo Boqueirão, tem gente do povo Sapará; Pium do Alto Alegre, tem aqui no São Francisco, daqui do Amajari também tem pessoal. Eu tinha assim só na mente que existia esse povo Sapará e que eu era da descendência desse povo porque a minha avó contava. Meu avô não morava aqui, ele morava na Mangueira, vovô Arcenio. Depois que a minha avó morreu, a esposa dele morreu também, aí ele veio morar pra cá, quer dizer, ele foi daqui quando ele era pequeno, ele nasceu pra cá e depois ele foi morar pra Mangueira. Aí, depois que o povo dele morreu na Mangueira, ele voltou pra cá, depois de velho; aí que ele foi, a gente já era adulto, que ele foi contar a história, como era

que é, que a gente foi compreender como era. Que nós éramos desse povo.

Ivete, 37 anos
Aningal, maio de 2006

Eu não sabia, pensei que era o vovô Arcenio que tinha inventado esse negócio de Sapará. Eu tinha vergonha de me assinar como Sapará, ainda colocava Oliveira Nascimento. Eu não queria Sapará porque eu pensei que era coisa, assim, que o vovô Arcenio tinha inventado. Até porque quando eu tirei o meu registro, como eu falei pra professora, eu coloquei como Makuxi porque eu não sabia que era uma etnia, que era nossa. Eu coloquei Makuxi; no meu registro indígena eu sou Makuxi, eu não sou Sapará. É como eu disse, eu não sabia que era uma etnia, que nós éramos Sapará. Então, eu sei lá, eu não me dava conta, não dava importância. Depois quando eu vim morar pra cá, agora, depois que eu vim de lá [da Vila Brasil] pra cá, eu vi que nós, que é porque nós somos Sapará. Até quando a gente começou o Pró-Formação [curso de formação de professores], que era pra gente se apresentar no primeiro encontro e dizer a origem do nome da gente. E como eu não sabia que era Sapará, eu não tinha o que dizer. O que eu falei era que meu nome era Ivete porque sempre tem um nome mesmo. Eu não sabia a origem do meu nome. Então o que eu tenho a lhe contar é só isso mesmo.

Ivaneide, 42 anos
Aningal, Junho/2006

Eu não sabia de nada, não. Porque só vim saber quando ele registrou a gente; o vovô registrou a gente lá no Boqueirão. Acho que eu tinha 14, 13 anos; aí ele foi tirar registro lá, a gente não era registrada parece. Ele registrou a mamãe, aí já foi com Sapará. Aí, já a mamãe já registrou nós todos como Sapará. Eles se assinavam como Nascimento Oliveira; e aí quando foi pra lá, já que quando ela chegou com a, a gente Sapará: Ivaneide Sapará Nascimento. Aí ficou assim. Aí, só que eu não aceitava, eu não aceitava esse sobrenome aí, que eu não tinha costume; eu já era acostumada com esse outro já, esse outro

sobrenome. Aí quando fui tirar meus documentos, eu já tinha 19 anos, eu não tinha documento ainda, foi quando eu me juntei com o Osmundo, né?, a gente morava em Boa Vista, aí eu fui tirar a identidade, CPF e o título. Aí já tirei assim. Aí quando eles mandaram eu assinar meu sobrenome, eu assinei como antes, Nascimento de Oliveira, assinava assim. Quando foi, eu levava lá, o pessoal dizia não. Tem que ser do jeito da identidade e do CPF, o registro.

Ele [Arcenio] fala sobre essas etnias mesmo, que existiam; ele falou que existia essa etnia, que o pai, a mãe dele parece que era Saporá, tinha uns negócios assim, que eram Saporá. Aí foi por isso que ele se assinava assim. Sei que ele falava que faz tempo existiam esses Saporá, só que eles morreram brigando, eles eram muito valentes, esses Saporá. Assim que ele falava. Eles eram muito valentes aí, por isso, eles se acabaram; aí os que sobraram, né?, sobreviveram. Esses aí fugiram, ele falou que fugiram esses restos, só os que sobraram. Agora o resto, ele disse que mataram tudo, brigando; que eles eram muito valentes – assim que ele falava. Sobre, que nem a Ivete, eu nem ligava também, eu não dava importância; aí, depois é que eu fui me acostumar já com o sobrenome Saporá. Aí pronto, eu não liguei mais não; aí já fiquei assim como Saporá mesmo, até hoje. Aí foi o tempo que a gente foi pra reunião [Assembléia Regional dos Tuxauas de Roraima], aí, acho que foi lá no Pium [aldeia] mesmo, que eles perguntaram parece, não sei se foi lá no Pium que a Ivete, a Ivete não, a Cleide se apresentou; ele e aquela lá da Mangueira, Elice, ou foi lá na Serra; apresentou Saporá, que era a etnia Saporá, era Saporá. Elas foram na frente, só elas duas; aí desde essa vez, aí foi começando ser reconhecido.

Augusto, 32 anos
Aningal, maio de 2006

Tava na 4ª série quando eu comecei a entender o que era Saporá. Até me envergonhava assim de, porque o pessoal dentro da sala, né? Saporá o meu nome completo, aí o pessoal falava, perguntava, os alunos de dentro: “será que esse é um nome indígena, o que é então”? Eu quase não gostava assim de assinar o meu nome como Saporá, na época, entende? Nem sei quantos anos eu tinha, fazia

a 4ª série e estudava em Boa Vista, morava com meu irmão. Aí, depois de um tempo passado, eu peguei um dicionário, um antigo dicionário, agora nunca mais vem, não sei por que só vem Makuxi e Wapishana. Mas peguei um dicionário bem antigo aqui mesmo nessa escola [da aldeia] e aí eu vi; só que tinha só uma parte, não dava pra especificar tudo que era, mas era Saporá tal, um grupo tribal que habitava o rio alto Uraricoera. Aí desde lá eu comecei a me inteirar assim mais do que era Saporá. A gente não era só um sobrenome, era uma tribo, a minha tribo, no caso. E aí eu passei a assumir mesmo, assim como Saporá.

Aí depois passei a trabalhar na área de saúde, como agente de saúde e em todos os cursos fazia até questão de colocar meu nome só como Saporá. Até o pessoal, na área que eu trabalho, me conhece mais assim, como Saporá; sou mais conhecido assim, chamado, aliás, por esse...; e daí então fiquei sendo assim como é, reconhecido mesmo que, qual a minha tribo mesmo. Que eu pensava que era Makuxi, né?, hoje, quando vem um papel que se assina, tem que colocar a etnia, aquela coisa toda, né?, eu coloco Saporá, apesar de não ser reconhecido pelo pessoal, pela FUNAI mesmo. É como eu tava contando pra senhora, eu tava num curso, no Surumú [na Missão Surumú], aí lá um rapaz brincando falou: “por que o teu nome não tá aqui no manual da existência?, tá Makuxi, Wapishana, Ingaricó, Taurepang, Wai-Wai, Patamona. Pô bicho, os caras acha que tú não existe, pra eles tú não existe não” [risos]. Aí eu falei: “tudo bem”. Aí ele falou: “entra com uma ação aí pô, na FUNAI... tem que ser reconhecido também”. Eu falei: “não, um dia a gente vai ser reconhecido, não sei quando, mas a gente vai ter que ser reconhecido”. Então acho que mais ou menos, assim que eu comecei a [pausa] e hoje sou Saporá, mesmo.

Uma vez eu tava fazendo um curso aqui na região, Amajari, a doutora, uma doutora que trabalha inclusive no convênio [CIR/Funasa], aí quando eu coloquei lá, que a gente coloca etnia, eu coloquei Saporá, né?, ela disse: “mas existe?, que eu saiba não existe não”. Falei: “não, existe, existe porque eu sou, né? Então acabou ficando assim, né?, porque uns colocavam Wapishana e outros, Makuxi; aqui no Aningal é o que mais tem, Wapishana e Makuxi. Eu pretendo que a gente seja reconhecido assim como as outras etnias, né?, os outros grupos tribais que existem. É o que eu quero que seja, que a gente seja reconhecido. Como um grupo tribal mesmo, que tenha os nossos direitos, assim

como qualquer um outro. Apesar de se ainda um número pequeno, mas...

A memória Saporá pelos parentes de Arcenio chama a atenção inicialmente pelo seu caráter de reconstrução da trajetória dos Saporá. Em um determinado momento da história mundial – a descoberta do Brasil ou a Segunda Guerra Mundial –, acontece o contato e os Saporá iniciam uma trajetória de fuga dos brancos que resulta na sua dispersão e depopulação, quando ainda eram bravos, como indicam as frases de Cleide: “andavam nus”, “não conheciam a roupa”. Todavia, alguns deles foram capturados e escravizados pelo capitão Bessa, fazendeiro mencionado no terceiro capítulo. Esses teriam sobrevivido e dado origem aos Saporá, dos quais Arcenio é descendente.

As fugas são ressaltadas como atos de bravura por parte dos Saporá que não se deixavam dominar. Ainda no período de fugas, deixaram para trás uma mulher idosa, uma velhinha, que não conseguia mais andar, morando em um “buraco”, em um lugar onde é atualmente a fazenda Diamantina; com ela deixaram algumas galinhas para que pudesse se alimentar. A presença dessa figura, a galinha, na narrativa pode indicar tanto a demarcação do território Saporá, como a chegada do branco; este segundo aspecto seria representado pela galinha, um animal introduzido na região pelos colonizadores, indicativo de um novo tempo na vida dos índios, como sugere L. Seligmann (1987), ao analisar a origem da palavra *walpa*, na língua Quéchuá. E o fato de ainda hoje se ouvir o canto de um galo vindo do subsolo de uma fazenda, pode representar a continuidade dos Saporá até os dias que correm, já que no mundo rural o galo é um marcador de temporalidade. A menção a lugares como Tucumã, Mangueira e

fazendas são referências a antigos territórios Saporá. Outros antigos lugares foram citados por Arcenio no terceiro capítulo. Patrício, da aldeia Boqueirão, concorda com Arcenio quando menciona a região do médio Uraricoera como “lugar” que teria sido ocupado originalmente pelos índios Porocotó e Saporá (Boqueirão, dezembro de 2006).

O segundo, e mais importante, aspecto que sobressai nessas narrativas relaciona-se à reivindicação da identidade Saporá. Por várias vias, a filha, o filho e as netas de Arcenio se deram conta que o seu nome de família é o nome de um grupo étnico, um etnônimo. O evento do dicionário me foi inicialmente narrado por Cleide. Quando estudava o segundo grau em Boa Vista, na década de 1980, ela adquiriu, de um vendedor ambulante, um dicionário de língua portuguesa; ao manusear o mesmo encontrou um verbete sobre os Saporá, na página 1027 lemos: *Saporá, s.2 gen. Indígena dos Saporá, tribo caraíba do rio Uraricoera (alto rio Branco); adj. 2 gen. relativo a essa tribo.* Cleide, que naquela época, morava com um tio chamado Carlos, já falecido, lembra que ele e ela sempre conversavam sobre as histórias que costumavam ouvir de Anália, avó-mãe de Carlos, sobre os Saporá. Esse dicionário, já sem a capa e as primeiras páginas, ainda se encontra na escola da aldeia e é a ele que Augusto faz referência. Augusto relata ainda situações vividas por ele que remetem ao papel dos brancos na redescoberta dos Saporá e, supostamente, a sua verdadeira pertença étnica. Em 1979, como já aludimos, Arcenio tirou o seu registro de nascimento e de suas filhas e filhos, na Vila Taiano, quando adotou o etnônimo Saporá como nome de família. Até então ele assinava apenas Arcenio. Ao ser indagado pelo funcionário que expedia o registro, sobre o seu nome de família, ele adotou o nome de seu pai, Jerônimo, como segundo nome e o etnônimo

Sapará, como nome de família. Sua filha Iraci que assinava Oliveira como nome de família, passou a se chamar Iraci Oliveira Sapará. É esse percurso que vemos nas narrativas de Ivete, Ivaneide e Augusto. Em 2007, Cleide escreveu um texto sobre os Sapará para compor uma coletânea de textos produzidos por professores indígenas, por iniciativa da Organização Indígena dos Professores de Roraima (OPIR). Nesse texto, ela reproduz parte da narrativa aqui registrada⁴⁹.

A adoção do etnônimo como nome de família não é fato novo entre os povos indígenas, como já aludimos, mas nesse caso o patronímico parece ter sido uma estratégia de preservação da memória. Em 2004, durante uma importante reunião de lideranças indígenas em Roraima, outra filha de Arcenio, Elice se posicionou na reunião, durante as apresentações que acontecem nesses eventos:

Somos o resto da tribo Sapara. Meu pai é Arcenio Jerônimo Sapará. Poucos conhecem ele. Na comunidade da Mangueira existem 15 pessoas Sapará, mas não estão reconhecidas. Foram acabados pelos brancos. Os brancos levaram duas tias minhas para a Venezuela, se é que estão vivas⁵⁰.

O terceiro aspecto em relação às narrativas é a constante referência às fazendas da região como antigos “lugares” indígenas; a espoliação dos territórios indígenas, como mencionamos no primeiro capítulo, vincula-se à chegada de colonos civis à região, inicialmente atraídos pela extração do caucho no baixo rio Branco, seguido do estabelecimento das primeiras fazendas, em fins do século

⁴⁹ Não sei informar se esse material já foi publicado.

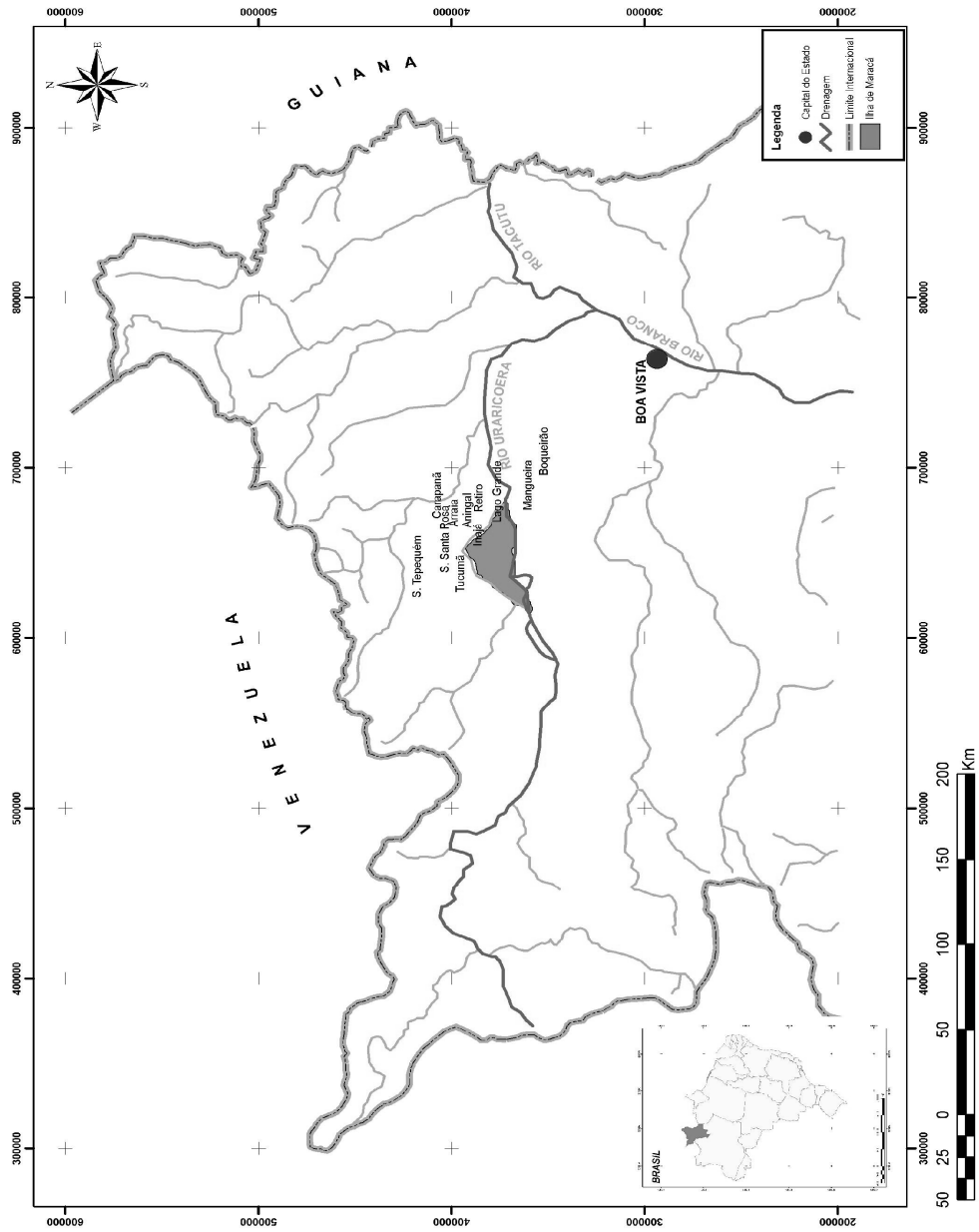
⁵⁰ Relatório da 33ª Assembléia Geral dos Tuxauas e dos Povos Indígenas de Roraima, 7 a 10 de fevereiro de 2004, p.4. Como mencionei no segundo capítulo, as pessoas dessa aldeia, exceto, Elice, não se identificaram como Sapará.

XIX. A memória indígena sobre as fugas protagonizadas pelos Saporá é consonante com esses eventos históricos; aqui, mais uma vez, as narrativas estabelecem uma diferenciação entre os brancos do passado e os do presente.

Se durante a colonização os brancos foram responsáveis pelo quase desaparecimento dos Saporá – através da espoliação dos seus territórios, escravização e introdução de doenças –, no segundo momento, no tempo presente, os brancos os ajudaram a reconstruir a memória Saporá, sobretudo, ao informarem que o nome de família que usavam era um etnônimo presente na documentação histórica. As narrativas indicam claramente a presença de brancos que se surpreenderam com o nome de família das netas e filho de Arcenio, levando-os a reconsiderarem as histórias contadas por Arcenio e Anália, como vimos na narrativa de Augusto. Com efeito, a relevância da diferença passa inicialmente pelas relações interétnicas, e, em seguida, pelas mãos do chefe de Aningal quando tenta fazer uso político da memória Saporá para justificar a reivindicação de ampliação da terra indígena. Ainda sobre isso, fui informada que o Conselho Indígena de Roraima (CIR) incorporou os Saporá como povo no seu estatuto, quando da sua reformulação em 2000⁵¹.

⁵¹ Informação pessoal do então assessor de comunicação André Vasconcelos, em 2003.

Mapa 3: Antigos lugares de ocupação Sapará



As aldeias da região do médio e baixo Uraricoera, como apontamos, são praticamente todas formadas por populações multiétnicas, Makuxi, Wapishana e Taurepang. As informações produzidas por J. Natterer em 1836 (*apud* Frank, 2007) sobre uma mulher Sapará que falava outras línguas indígenas é uma evidência do intenso contato entre os grupos, independente dos aldeamentos portugueses; os intercassamentos parecem ser um fenômeno antigo, fomentado, talvez, pelos roubos de mulheres e crianças praticados entre os grupos da região, no contexto das guerras intertribais, antes e depois da chegada dos colonizadores.

Em relação aos filhos dos intercassamentos, a pertença étnica era resolvida através da mãe; esta ensinava ao filho/filha a sua língua e este/esta automaticamente adquiria a sua identidade, o que aconteceu com Arcenio, por exemplo, que aprendeu a língua da sua mãe, uma mulher Makuxi. Atualmente essa regra tem sofrido mudanças que, a meu ver, estão relacionadas ao fato da língua indígena já não ser tão falada ou mesmo de existir aldeias onde a língua materna é o português. Além disso, o parentesco bilateral permite aos índios adotarem tanto a identidade do pai como a da mãe; assim, nos casos de intercassamentos, os índios passaram a adotar a identidade que é mais conveniente ou mais interessante do ponto de vista político.

No caso da parentela de Arcenio esse fenômeno parece ter ocorrido. Quando da passagem do grupo de trabalho da FUNAI que identificou a TI Aningal, em 1977, Iraci e sua irmã Eliana foram identificadas como Makuxi. Essas duas irmãs são casadas com dois irmãos, filhos de mãe Jaricuna (Taurepang) e pai Makuxi. Assim, os filhos de Iraci e Eliana aparecem como Jaricuna; nesse caso, a identidade étnica do pai prevaleceu. Por ocasião do

batismo ou do acesso a documentos fornecidos pela FUNAI, como a carteira de identidade indígena, os filhos e filhas de Iraci passaram a se identificar como Makuxi. Um dado que reforça meus argumentos sobre a plasticidade da identidade étnica nessas aldeias, é o comentário de um dos responsáveis pelo Convênio de Saúde CIR/Funasa, sobre as “dificuldades” enfrentadas por eles na realização dos levantamentos populacionais nas aldeias multiétnicas; muitas pessoas, filhos de intercasamentos, assumem ora uma, ora outra identidade⁵².

Esse jogo de identidades é possível em contextos multiétnicos. Como mostrou P. Gow (1991), nas comunidades nativas do baixo Urubamba onde vivem os Piro, é comum as pessoas falarem mais de uma língua indígena o que lhes permite evocar mais de uma identidade. Ainda sobre esse problema, P. Gow (1993; 2007) nos oferece outro interessante exemplo. Trata-se do caso dos índios Cocama da região do rio Ucayali, Amazônia peruana, conhecidos na literatura como “ex-Cocama”. Nessa região os nomes de família são considerados de “baixa” ou “alta” relevância, dependendo da origem indígena ou estrangeira, respectivamente. Por razões de ordem histórica e social, progressivamente os Cocama abandonaram os sobrenomes nativos e adotaram os nomes de origem estrangeiras, passando a serem considerados “ex-Cocama”. Ao fazê-lo, no entanto, os Cocama não estavam tentando reduzir os diacríticos indígenas, mas adequando uma realidade empírica às transformações no seu mundo social. Nessa região, o que sustenta as diferenças são os sobrenomes diferentes; assim, essas comunidades organizam-se em torno de sobrenomes, o que permite a diferenciação e o casamento entre eles. Mais que isso, “os sobrenomes codificam processos pelos quais povos separados se reúnem pelo

⁵² Informação pessoal do médico Paulo Daniel, junho de 2009

casamento para formar um povo. Historicamente, os povos tribais, os Quéchua Lamistas do alto Halluaga, os brasileiros, etc., se casaram e fundaram um conjunto de comunidades” (Gow, 1993:68).

A formação de um povo a partir do reagrupamento ou casamento entre povos distintos, indígenas e não indígenas, foi experiência vivida pelos Karipuna da região do baixo Oiapoque, estado do Amapá. Nas fontes históricas esse termo aparece relacionado a índios “civilizados” ou “avançados”, designação que se prende a experiência de educação escolar vivenciada pelos povos indígenas da região desde a década de 1930. O etnônimo foi apropriado por famílias de origens diversas, indígenas e da população regional, que construíram uma identidade coletiva incorporando tradições indígenas e não indígenas. A apropriação do mito de origem indígena, da cobra-grande, e as tradições da sociedade envolvente, particularmente as festas de santos católicos, numa mistura de tradições deu origem ao que Tassinari (2003:26) chamou de construção cultural. Por construção cultural, Tassinari entende “... uma construção substantiva de uma cultura diferenciada, realizada a partir das experiências comuns vivenciadas por famílias de origem heterogêneas que se estabeleceram no rio Curupi há mais de um século. Os laços estabelecidos pelas famílias na cooperação nos trabalhos conjuntos, reiterados nos vários momentos de festas, revelam a existência de princípios e valores que definem sua cultura e as fronteiras étnicas do grupo”.

Os Aparasso do baixo rio Uaupés, região do alto Rio Negro, retomaram a identidade coletiva através da recriação do mito Unurato, a cobra-canoa que deu origem aos povos da região. O alto Rio Negro é uma região caracterizada por falantes de língua tukano e este é um dos fatores mais básicos para a

construção da identidade coletiva, estabelecendo a condição de pertença aos grupos exogâmicos. Em consequência dos intensos processos de escravização e assentamentos forçados, os Arapaço sofreram perdas demográficas, de território e da língua original; no entanto, mantiveram uma auto-identificação como grupo de descendência distinto, falantes das línguas tukano e português, fato que lhes permitiu reconstruir sua identidade como “mediadores culturais”, presente no mito Unurato (Chernela, 1988; Chernela e Leed, 2002). O mito Unurato, tal como narrado pelos Arapasso, é um condutor de transformações utilizado para narrar a travessia para o mundo dos brancos e uma esperança de retorno, dizem os autores. E mais, “essa trajetória de intermediação tornou-se o ‘espaço’ próprio dos Arapaço no mundo, uma posição que lhes foi dada por uma história de desenraizamentos, perambulações e misturas. Em última análise, o próprio mito pode representar para o grupo o modelo mais persistente de identidade coletiva, sobrevivendo e até compensando a perda da língua, de parentes, de lugar e de plenitude.” (Chernela e Leed, 2002:481).

A retomada do mito de criação foi a estratégia encontrada pelos Arapasso para a recomposição da identidade coletiva e elemento fundamental para marcar o seu lugar no contexto regional.

Enquanto alguns povos recriam seus mitos de origem, outros se apropriam das narrativas sobre o passado, como no caso da parentela de Arcenio. Um interessante e recente caso foi registrado entre um grupo social, que se tornou conhecida na literatura amazônica no conjunto da “sociedade do seringal”, isto é, como grupo seringueiro. Trata-se da família do senhor Milton e dona Mariana, ambos descendentes de indígenas e migrantes nordestinos, cuja trajetória foi documentada por M. Pantoja (2004), em um livro que recebeu o

título de *Os Milton*. Apoiada nas histórias de vida de pessoas dessa família, Pantoja reconstrói um percurso de cem anos de história nos seringais do Acre – do final do século XIX até a década de 1980. A partir da década seguinte, 1990, a família de seu Milton, passou a articular um discurso sobre a diferença, resultando na reivindicação da identidade étnica Kuntanawa, bem como a demarcação de um território próprio; território que se sobrepõe à Reserva Extrativista do alto Juruá, projeto que ajudaram a concretizar, anos antes. A reivindicação teve como ponto principal as narrativas de dona Mariana sobre a sua mãe, indígena capturada nas *correrias*, no início do século XX. O nascimento da mãe de dona Mariana, no início do século XX, embora impreciso, passou a ser o dado fundante na retomada da identidade étnica. (Pantoja, 2008).

Alguns eventos teriam sido centrais nesse processo. Ao longo da década de 1990, *Os Milton* assistiram a mudanças significativas no contexto do seringal, especialmente na gestão das cooperativas que eles ajudaram a fundar. Na cooperativa, novos atores sociais entraram em cena, afastando-os dos papéis de lideranças que até então vinham desempenhando; quanto à gestão da reserva, o descumprimento do plano de manejo que tem levado a desmatamentos cada vez maiores, tem sido apontado como um fato grave. Além desses fatores, ou devido a eles, *Os Milton* passaram a se aproximar mais das organizações indígenas na região e valer-se do consumo da *ayhuascar* com os mesmos propósitos que os indígenas, para obter conhecimentos sobrenaturais. Por fim, *Os Milton* não se sentiram mais confortáveis na posição de caboclos a que tinham sido relegados. M. Pantoja (2008) argumenta que a gênese da reivindicação da diferença se encontra no seu trabalho, mais precisamente no terceiro capítulo, onde dona Mariana, narra a captura de sua mãe indígena nas *correrias*, no início do século

XX. Relata ainda a sua surpresa diante da dimensão pública e política suscitada pelo livro por ela publicado, mas não se surpreende com a nova identidade ora reivindicada pelo grupo social que conhecera como seringueiro.

A memória sobre um grupo de origem, que eventualmente pode ser evocado, é encontrada nas aldeias de campos e serras de Roraima e na região de floresta; no primeiro caso, entre os Makuxi e Wapishana e Taurepang é possível encontrar indivíduos que têm esse tipo de memória, como os Maku, Porocotó e Saporá, na aldeia Aningal; e os Atoradi nas aldeias Wapishana da região da Serra da Lua. No entanto, até o caso dos Saporá, essas memórias não haviam se traduzido em reivindicação de uma identidade originária. O caso Saporá coloca pela primeira vez, em Roraima, essa situação.

Na região de floresta, a multietnicidade caracteriza as aldeias Waiwai localizadas no Brasil e na Guiana. Essas aldeias são formadas pelos Waiwai originários, os Purukwoto, Tarumã, Mawayana, Xerew, Tunayana, Cikyana e Karafaywana, povos que no passado viviam em pequenos aldeamentos dispersos ao longo das matas das bacias dos rios Essequibo e Mapuera, interligados pelas redes de trocas e intercassamentos, rituais e excursões guerreiras. Além das afinidades lingüísticas e culturais entre eles, são todos falantes de línguas Carib. A incorporação dessas pessoas às aldeias Waiwai estão relacionadas às tradicionais incursões que os Waiwai costumavam fazer a esses povos. Todavia, com a chegada dos missionários americanos protestantes, entre eles, na década de 1950, outros fatores passaram a influenciar os demais povos a mudarem-se para as aldeias Waiwai, contribuindo para o seu aumento de suas aldeias. Logo após se estabelecerem entre os Waiwai, os missionários passaram a acompanhá-los nas suas viagens e durante

suas pregações falavam sobre os fins dos tempos, causando temor entre aos índios. Tais pregações, além das mercadorias, encorajaram outros povos a mudarem para as aldeias Waiwai, tornando-as mais numerosas e diversas (Howard, 2002).

No cotidiano das aldeias, relata C. Howard, a língua Waiwai predomina e o termo Waiwai é usado tanto em referência ao núcleo original da aldeia, quanto aos membros das aldeias agregadas. Todavia, seus residentes de origem externa não esqueceram suas identidades originárias, embora secundárias. Há situações que eles acionam as “diversas identidades tribais”, remetendo a uma aldeia de nascimento, parentela, aliança de facção ou língua paterna. “A lógica subjacente a esse recurso mutável a identidade alternativas é complexa, e por vezes intencionalmente ambígua, com frequência ligada à política das aldeias. A identidade social é, neste caso, mais contextual do que concreta e fixa” (Howard, 2002:30). Talvez mais preservados de influências externas, a multietnicidade nas aldeias Waiwai são mais contextuais, não resultando, até agora, em retomada de uma identidade originária.

A reconstrução do passado, a memória Sapará, como vimos, tem desdobramentos distintos. Se por um lado evoca os índios bravos, que não vale a pena lembrar, por outro, lembra o passado de um povo, como tantos outros, marcado por perdas de território, população e língua. A narrativa, como já aludimos, mais do que um ato de descrever, produz realidade; sendo assim, as narrativas sobre o passado deixam em aberto a possibilidade de sua constante recriação.

Considerações finais

Ao longo desse trabalho tentamos mostrar a apropriação da memória Sapará e seu significado político. De “ histórias” sem significado ou lembranças esparsas, nas narrativas sobre o passado feitas por Arcenio e Anália, as memórias Sapará ganharam conteúdo político ao serem apropriadas pelo chefe da aldeia Aningal para justificar demandas presentes por direitos territoriais. Na região do médio Uraricoera, as terras indígenas, demarcadas em áreas descontínuas, colocam desafios para a continuidade física e cultural dos povos indígenas.

A resolução de tais desafios depende, em larga medida, da habilidade do chefe em negociar com os vários interlocutores internos externos. Nessa região, como já apontamos, as aldeias são formadas por conjuntos de parentelas que disputam entre si a hegemonia política; assim sendo, as capacidades externas são mobilizadas pelos líderes, na forma de programas e eventos, para suas aldeias. Nas últimas décadas, a participação e envolvimento de líderes locais em inúmeras atividades de interlocução com parceiros não indígenas tem sido importante na ampliação da sua capacidade política; ainda na disputa por espaços de poder, eles mobilizam todos os recursos, simbólicos e materiais, disponíveis a nível local e regional. Em nível regional as parcerias com organizações governamentais e não governamentais são importantes espaços de disputas na elaboração e efetivação de propostas. Os líderes mais envolvidos nas redes de discussões e participação com essas organizações, têm mais chances de se serem bem sucedidos na obtenção de projetos ou programas de “desenvolvimento” para as suas aldeias.

O chefe de Aningal, líder bem articulado politicamente, já há alguns anos, percebeu o potencial político das memórias Saporá como instrumento para reivindicação de direitos territoriais; essas memórias que se encontravam disponíveis numa espécie de mercado simbólico, passaram a ser acionadas dentro de um conjunto maior de necessidades que justificam a ampliação da terra indígena. A Terra Indígena Aningal com seus 7.627 ha, que durante o processo de demarcação sofreu uma redução, devido à pressão política da elite política regional, em breve enfrentará sérios problemas relativos aos seus recursos naturais, em consequência do aumento populacional e das atividades de criação de animais, principalmente o gado. Além da pressão exercida pelos brancos que vivem nas fazendas ao redor da TI que utilizam largamente os expedientes do fogo nas matas das encostas das serras e na vegetação natural dos campos, como manejo para o gado; sem contar com a pesca e caça também realizada por essas populações.

As ilhas de mata da TI em Aningal já apontam para a saturação dos solos como em Boqueirão, além da já escassa disponibilidade de madeira de lei para as construções; tal situação preocupa os líderes, particularmente o chefe, a quem cabe a maior responsabilidade na resolução desses problemas. No caso de Aningal, o chefe há anos vem tentando sensibilizar a agência indigenista sobre a necessidade de aumentar a área da terra indígena, anexando a serra Santa Rosa, localizada a oeste da mesma; nos últimos anos, segundo denúncia feita por ele, essa serra vem sofrendo ações por parte dos fazendeiros que estão aumentando seus pastos em direção sua direção. Outra possibilidade levantada pelo chefe seria a anexação de uma propriedade localizada nas imediações da TI, uma fazenda, através da aquisição da mesma

para a comunidade, que aconteceria através da FUNAI. Tal proposta teria sido feita pelo próprio proprietário da fazenda. Diante dessa conjuntura, a memória Saporá surge como um argumento justo na reivindicação da ampliação da TI, especialmente em relação à anexação da serra Santa Rosa.

No entanto, como mostramos, se para o líder a memória serve como instrumento para a reivindicação de terra, para algumas pessoas da parentela de Arcenio, entre eles, alguns líderes, ela se presta apenas à reivindicação da diferença: os Saporá de fato não desapareceram, eles continuaram com Arcenio, através das suas memórias e as Anália, cuja trajetória culmina nos moradores de Aningal, seus filhos e netos. Por outro lado, para pessoas, relacionadas ou não, com essa parentela, a memória Saporá não justifica a reivindicação étnica, por razões da mesma ordem, isto é, políticas. O passado, ou os mortos, como argumenta M. Carneiro da Cunha (1978), não têm mais nenhuma relação com os vivos; e nesse caso, os mortos, eram selvagens, canibais e kanaimés, não havendo, portanto, razão alguma para serem alvo de uma identificação com o presente. Mais do isso, eles representam um passado que não vale a pena lembrar, passado de espoliação territorial, de doenças, do trabalho servil de homens, mulheres e crianças.

Por fim, a memória Saporá nos revelou importantes aspectos da vida dos índios nas aldeias multiétnicas no vale do Uraricoera; as lutas por direitos sociais e territoriais em curso, deverão nos revelar ainda mais sobre essas aldeias.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce Cosmologia do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico* São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, pp.151-187.
- ANDRELLO, Geraldo *Os Taurepang: memória e profetismo no século XX*. Campinas: Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia/IFCH/UNICAMP, 1993.
- _____. *Cidade do índio. Transformação e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora da UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de As áreas indígenas e o mercado de terras In: *Povos Indígenas no Brasil/84*. São Bernardo do Campo, Gráfica da Editora FCA, 1988.
- APPADURAI, A. The past as a scarce resource. *Man*, v.16, n.2, 1981, pp. 201-219.
- _____. Afterword In: APPADURAI, A. KOROM, F. MILLS, M. (orgs.) *Gender, genre and power in south asian expressive traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- AZEVEDO, Marta Povos indígenas na América Latina estão em processo de crescimento. In: RICARDO, Beto & RICARDO, Fany (org.) *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006
- BARBOSA, Reinaldo I. Ocupação humana em Roraima II. Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Série Antropologia, Número 9, Vol. 2, 1993.

- BENJAMIN, Feliciano A. Notícia sobre o Rio Branco e os índios que o habitam. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 5ª série, Nº 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1885.
- BOSSI, Eclea *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz/Edusp, 1987.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.
- _____. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1991.
- _____. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1991.
- CAVALCANTE, Olendina de C. *Understanding changes in Macuxi politics and society: a case study of village fissioning*. Master thesis. Gainesville, University of Florida, 2002.
- CHERNELA, Janet Myth, structure, and history in na Arapaço narrative. In: HILL, J. (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspective in the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988
- CHERNELA, Janet & LEED, Eric J. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico* São Paulo: Editora da UESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 469-482.
- CIR – Conselho Indígena de Roraima. *33ª Assembléia geral dos tuxauas e dos povos indígenas de Roraima*. Boa Vista: CIR, 2004, mimeo.
- COLSON, A. But The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropológica*, Caracas: Fundacion La Salle/ Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, Vol. 59-62, 1986, pp.73-124.
- DAVIS, K. Biography as Critical Methodology. In: *Newsletter Biography and Society*. ISA's Newsletter, February, 2003.

- DINIZ, Edson S. *Os índios Makuxi do Roraima. Sua instalação na sociedade nacional*. Marília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972.
- EGGERATH, D. Pedro. O valle e os índios do Rio Branco. Rio de Janeiro: *Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, 1924.
- FRANK, Erwin A mais antiga fonte da lingüística indígena de Roraima (re-descoberta). *Revista do Núcleo Histórico Socioambiental/NUHSA*. Boa Vista: Editora de UFRR, Vol.1, Nº 1, 2007.
- FARAGE, Nadia *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. Estado de Sítio: território e identidade no vale do rio Branco In: CUNHA, M. C da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.
- FARAGE, N. *As flores da fala. As práticas retóricas Wapishana*. Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, USP, 1997.
- FARAGE, N. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. Introdução In: *Do Roraima ao Orinoco*, Vol. I. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico In: CUNHA, M. C da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992.
- FAUSTO, C. e HECKENBERGER, M. Introduction. In: *Time and memory in indigenous Amazônia*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.
- FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Departamento Geral do Patrimônio Indígena. Brasília, Processos 3811/80 e 0915/81.
- GALLOIS, D. T. “Nossas Falas Duras”. Discurso Político In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico*. São Paulo: Editora da UESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

- GORDON, Cesar *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora da UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- GOW, Peter Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco em las comunidades del bajo Urubamba. *Amazônia Indígena*, 16:10-16, 1990.
- _____. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- _____. Gringos and wild indians. Images of history in Western Amazonian Cultures. *L' Homme*. nº 126-128, 1993, pp. 327-347.
- _____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana* 3 (2), 1997, pp.39-65.
- _____. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, nº 9, Vol. 1, 2003, pp.57-79.
- _____. “Ex-Cocama: transforming identities in Peruvian Amazonia. In: FAUSTO, C. & HECKENBERGER, M. *Time and memory in indigenous Amazonia*. Gainesville: University Press of Florida, 2007,
- GRENAND, P. e GRENAND, F. Em busca da aliança impossível. Os Waiãpi do norte e seus brancos In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- HEMMING, J. The Society's Rainforest Project, Roraima, Brazil. *The Geographical Journal*. Vol. 155, nº 1, 1989, pp.1-12.
- HILL, Jonathan. Introduction. In: HILL, J. (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspective in the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- HOWARD Catherine A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis. *Estação Ecológica de Maracá – RR*. Brasília/DF, 1995.

- IRELAND, Emilienne M. Noções Waurá de humanidade e identidade cultural. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M. (org.) *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- LEA, Vanessa R. Gênero feminino Mebêngôkre (Kaiapó). *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, nº 3, 1994, pp.85-116.
- LOBO D'ALAMADA, Manoel da G. "Descrição relativa ao Rio Branco e seu Território". *Revista do Instituto Histórico Geographico e Ethnografico do Brasil*. Vol. XXIV, Rio de Janeiro, 1861, pp.617-683.
- LOERA, Nashieli R. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis; Campinas: CERES, 2006.
- KELLY, José A. Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, Número 11, Vol.1, 2005, pp.201-234.
- KOCK-GRÜNBERG, *Del Roraima al Orinoco*. Vol. II. Caracas: Banco Central de Venezuela, 1982.
- _____. Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuná. *Revista do Museu Paulista*, Vol. VII, 1953.
- _____. *Do Roraima ao Orinoco*, Vol. I. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- _____. *A distribuição dos Povos entre o rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Manaus: EDUA/INPA, 2006.
- McCALLUM, Cecília Incas e nawas. Produção, transformação e transcedência na história Kaxinawá. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- MENGET, Patrick Entre memória e história. In NOVAES, A. (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MEYER, Dom Alcuino Pauxiána. *Arquivo Nacional*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça e Negócios Exteriores, 1956.
- _____. *Alcuíno Meyer, 1895-1985*. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, s/d.

- MIGLIAZZA, E. Grupos lingüísticos do Território Federal de Roraima. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. Vol. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967.
- NASCIMENTO, Marcelo T. Estrutura e diversidade das florestas de terra firme na Ilha de Maracá In: BARBOSA, Reinaldo I. e FERREIRA, Efrem J. G. (org.) *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Manaus: INPA, 1997.
- OVERING, Joanna Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central-Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought. *Antropológica* 1983-1984. Caracas: Fundacion La Salle/ Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, Vol. 59-62, 1986, pp.331-348.
- _____ Introduction In: OVERING, J. (ed.) *Reason and Morality*. London/New York, Tavistock, 1985.
- _____ The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and the Piaroa. *Dialectical Anthropology*. 1989, 14:159-175.
- _____ O xamã como constructor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. *Idéias*, nº 2, junho/dezembro, 1994, p.81-118.
- _____ Estruturas elementares de reciprocidade, uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. *Cadernos de Campo*. São Paulo: Departamento de Antropologia da USP, No. 10, 2002.
- PANTOJA, Mariana C. *Os Milton. Cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Editora da UFAC, 2008.
- POLLACK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, pp.3-15.
- _____ Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.5, n.10, 1992, pp.200-212.
- PRICE, Richard *First-Time. The historical vision of an African American People*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.
- RICARDO, Beto & RICARDO, Fany *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- RICE, Hamilton *Exploração na Guiana Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia Editora, 1978.

- RIBEIRO DE SAMPAIO, Francisco X. *Diário da Viagem 1774-1775*. Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências, 1925.
- _____. “Relação geographica-historica do Rio Branco da America Portuguesa”. *Revista Trimestral de História e Geografia*, vol. XIII, No. 18, Rio de Janeiro, (1777) 1850, pp. 200-273.
- RIVIÈRE, Peter. Introdução In: SCHOMBURGK, R. *The Guiana Travels of Robert Schomburgk, 1835-1844*, Vol. I: Explorations on Behalf the Royal Geographical Society, 1835-1839. London: The Hakluyt Society, 2006.
- _____. *Indivíduo e sociedade na Guiana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. *The forgotten frontier. Ranchers of North Brazil*. London: Holt, Rineheart and Winston, Inc., 1972.
- RODRIGUES FERREIRA, A. Diário do Rio Branco In: AMOROSO, Marta R. e FARAGE, Nadia *Relatos da Fronteira Amazônica no Século XVIII*. São Paulo: NHII-USP/ FAPESP, (1786) 1994.
- _____. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém, 1983.
- PAPPAPORT, J. *The politics of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto em via de extinção” (Parte I). *Mana* 3 (1), 1997, pp. 41-73.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto em via de extinção” (Parte II). *Mana* 3 (2), 1997, pp.103-150.
- SANTILLI, Paulo. Sobre a tradição oral Carib. Datilografado, 1984.
- _____. Os filhos da nação. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, volumes 30/31/32, 1989, pp. 427-455.
- _____. *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi do vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.
- _____. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. Editora Unesp, São Paulo, 2001.
- _____. Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (org.) *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no*

- Norte-Amazonico* São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- .
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of central Peru*. London: The Anthole Press, 1991.
- SELLIGMAN, Linda. The chicken in andean history and myth: the kechua concept of wallpa. *Ethnohistory*, Vol. 34, no. 2, 1987, pp.139-170.
- SILVEIRA, I. M. & GATTI, M. Notas sobre a ocupação de Roraima, migração e colonização. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Serie Antropologia*, 4(1):43-64, 1988.
- SCHOMBURGK, R. *The Guiana Travels of Robert Schomburgk, 1835-1844*, Vol. I: Explorations on Behalf the Royal Geographical Society, 1835-1839, London: The Hakluyt Society, 2006.
- PROCTOR, J. & MILLER, R. P. Human occupation on the Ilha de Maracá: preliminary notes In: *Maracá. The biodiversity and environment of an amazonia rainforest*. Chichester: John Wiley & Sons, 1998.
- TASSINARI, Antonella M. I. *No bom da festa. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Editora da USP, 2003.
- TURNER, Turner. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP, 1993.
- ULE, Ernest Entre os índios do Rio Branco do norte do Brasil. In: KOCHGRUNBERG, T. *A distribuição dos Povos entre o rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Manaus: EDUA/INPA, 2006.
- VELTHEM, Lucia van "Feito por inimigos". Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico* São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico In: CARNEIRO DA CUNHA, M. e VIVEIROS DE CASTRO, E.

- (org.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP, 1993a.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. História dos índios no Brasil. *Novos Estudos*, No. 36, julho de 1993b.
- VILLELA, Maria D. Ciclagem de nutrientes em floresta de terra firme na ilha de Maracá In: BARBOSA, Reinaldo I. e FERREIRA, Efrem J. G. (org.) *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Manaus: INPA, 1997.

Referências on line

- Universidade Federal de Roraima, UFRR: www.ufrr.org.br
- Núcleo Insikiran faz diagnóstico de estudantes indígenas por meio de Sistema de Informações. Consultado em 18/04/2008.
- Jornal Folha de Boa Vista: www.folhavista.com
- Começa 5ª etapa do Magistério Indígena na comunidade do Barro. Consultado em 19/01/09.
- Guardiões de Rondon são homenageados. Consultado em 09/04/09.
- Tomam posse hoje os aprovados do concurso do magistério indígena. Consultado em 14/05/2009.
- Conselho Indígena de Roraima, CIR: www.cir.org.br
- População indígena aumenta em Roraima. Consultado em 19/01/09.