

CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

**TERRA INDÍGENA ARAÇÁ/RORAIMA: CONTINUIDADES E
TRANSFORMAÇÕES ENVOLVENDO COLETIVIDADES MACUXI**

Dielci Maria Oliveira Bortolon

Lajeado-RS, junho de 2014

Dielci Maria Oliveira Bortolon

TERRA INDÍGENA ARAÇÁ/RORAIMA: CONTINUIDADES E TRANSFORMAÇÕES ENVOLVENDO COLETIVIDADES MACUXI

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque

Lajeado - RS, junho de 2014

Isto sabemos

Todas as coisas estão ligadas

Como o sangue

Que une uma família...

Tudo o que acontece com a Terra,

Acontece com os filhos da Terra.

O homem não tece a teia da vida;

Ele é apenas um fio.

Tudo o que faz à teia,

Ele faz a si mesmo.

TED PERRY, inspirado no Chefe Seattle

CENTRO UNIVERSITÁRIO UNIVATES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado:

**TERRA INDÍGENA ARAÇÁ/RORAIMA: CONTINUIDADES E
TRANSFORMAÇÕES ENVOLVENDO COLETIVIDADES MACUXI**

Elaborada por
Dielci Maria Oliveira Bortolon

Como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Ambiente e Desenvolvimento

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque
(Orientador – Centro Universitário Univates)

Prof.^a Dr.^a Cíntia Régia Rodrigues
(IFP – Instituto Federal do Paraná)

Prof. Dr. Pedro Ignácio Schmitz
(Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS)

Prof.^a Dr.^a Neli Teresinha Galarce Machado
(Centro Universitário Univates)

Lajeado - RS, junho de 2014

AGRADECIMENTOS

* Primeiramente, a Deus por ter me dado sustentação espiritual nos momentos difíceis.

* Ao meu companheiro Cesar Loureto, que me apoiou em todos os momentos da pesquisa de campo, pelo amor, carinho e compreensão por esse meu momento acadêmico.

* Ao Centro Universitário UNIVATES, ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento; especialmente, aos professores, à coordenação e às secretárias pelo apoio enquanto estudante desta Instituição. Por sua vez, aos colegas de curso pelo companheirismo durante todo o mestrado.

* Ao meu orientador, Doutor Luís Fernando da Silva Laroque, pelas orientações, pela paciência e dedicação na elaboração desta Dissertação.

* Ao Professor Doutor Carlos Alberto Borges da Silva por ter me recomendado ao Programa de Mestrado da UNIVATES.

* Em especial, à minha filha, Êmili de Oliveira Bortolon Cardoso, pelo amor e carinho, e ao meu genro, Wilson Reginaldo Cardoso, por ter me orientado no inglês, na correção do projeto de qualificação e na formatação da apresentação de defesa.

* Às pessoas que constituem as Comunidades Três Corações, Mangueira, Mutamba, Araçá e Guariba, pelo carinho e aceitação com que fui recebida; aos Tuxauas dessas comunidades pela confiança, que permitiu a realização da pesquisa; em especial, ao Professor Elton Tenente pelas informações que me forneceu.

* À professora Doutora Maristela Bortolon de Matos, que sanou dúvidas e me subsidiou com vários acervos bibliográficos sobre o tema.

* Em especial, à professora Ana Hilda, que gentilmente me ajudou com as transcrições das entrevistas, e à Francilene Muniz pelas correções e formatação da Dissertação.

* Aos meus familiares, principalmente à Elizabeth de Oliveira Lima, à Divania Maria Oliveira Lima, ao Ricardo de Oliveira Bortolon e aos amigos que me acompanharam nesta caminhada; em especial, à Edna Odilair Alves, à Keila Cinara Tomé, à Liliana e Thays Oliveira pela amizade e pelo compartilhamento, em momentos de angústias, de realizações pessoais e acadêmicas.

RESUMO

Roraima é um dos estados brasileiros com maior quantidade de indígenas, os quais estão distribuídos em diversas etnias. Uma dessas etnias é a Macuxi da Terra Indígena Araçá, objeto deste estudo, localizada no município de Amajari, que está composta pela Comunidade Três Corações, Comunidade Mangueira, Comunidade Mutamba, Comunidade Araçá e Comunidade Guariba. Na Terra Indígena Araçá, vivem Macuxi, Wapixana e Taurepang, bem como não indígenas provenientes de várias regiões brasileiras que estabelecem relações matrimoniais e comerciais com os indígenas. O trabalho tem o objetivo de estudar aspectos históricos culturais, concepções de territorialidade e as relações interétnicas da etnia Macuxi na Terra Indígena Araçá. A pesquisa caracteriza-se por uma abordagem qualitativa, com a utilização de diários de campo, entrevistas semiestruturadas, fontes documentais e bibliográficas, as quais foram analisadas com base em estudos culturais. É relevante destacar que os aspectos históricos envolvendo a Bacia Hidrográfica de Rio Branco incidiram sobre as concepções territoriais Macuxi do século XVIII ao século XXI, acarretando processos de reterritorializações e demarcações de áreas indígenas. Tomando por base a Terra Indígena Araçá e as cinco comunidades que a constituem e recorrendo a categorias como territorialidade, identidade, etnicidade e cultura, o estudo analisa as relações dessas comunidades com a natureza, o manejo dos seus recursos, os contatos interétnicos dos Macuxi com os demais grupos indígenas e a sociedade envolvente, além das reatualizações culturais que ocorrem no espaço da Terra Indígena Araçá.

Palavras-chave: Indígenas Macuxi. Territorialidade. Relações interétnicas. Cultura. Terra Indígena Araçá.

ABSTRACT

Roraima is one of the Brazilian states that have the biggest quantity of indigenous, which are distributed in many ethnicities. One of those ethnicities is the Macuxi from the Indigenous Land Araça, object of this study, located in the Amajari municipality, which is composed by the communities Três Corações, Mangueira, Mutamba, Araçá e Guariba. In the indigenous land Araçá live the Macuxi, Wapixana, Taurepang, and the non-indigenous from various Brazilian regions which establishes matrimonial and commercial relations with the indigenous. This work has the aim to study historical and cultural aspects, conceptions of territoriality and the interethnic relations from the ethnicity Macuxi in the Indigenous Land Araçá. The research was characterized by a qualitative approach, using a field journal, semistructured interviews, documental and bibliographic sources, analysed with base on the cultural studies. It is relevant highlight that these historical aspects involving the Rio Branco watershed, focused on the Macuxi territorial conceptions from the XVIII to XXI century, causing processes of reterritorializations and the demarcation of indigenous areas. Taking the Indigenous Land Araça and the five communities that compose it, the study analyses the relations of those communities with the nature, the management of their resources, the interethnic contact of the Macuxi with other indigenous groups, the surrounding society and the cultural reactualization that happens on the space of Indigenous Land Araçá.

Key-words: Macuxi Indigenous. Territoriality. Interethnic Relations. Culture. Indigenous Land Araçá.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mapa com a divisão política do estado de Roraima.....	17
Figura 02: Mapa com a localização do Forte São Joaquim e Aldeamentos na Bacia do Rio Branco, século XVIII.....	48
Figura 03: Mapa de Roraima mostrando as Etnorregiões.....	66
Figura 04: Vegetação da região.....	67
Figura 05: Etnomapa da Terra Indígena Araçá.....	70
Figura 06: Etnomapa da Comunidade Três Corações.....	80
Figura 07: Comunidade Três Corações.....	81
Figura 08: Comidas e bebidas típicas.....	85
Figura 09: Etnomapa da Comunidade Mangueira.....	86
Figura 10: Centro Regional de Educação Indígena do Amajari Noêmia Peres.....	88
Figura 11: Etnomapa da Comunidade Mutamba.....	91
Figura 12: Vista panorâmica da Comunidade Mutamba.....	92
Figura 13: Etnomapa Comunidade Araçá.....	96
Figura 14: Barracão, onde ocorrem as assembleias e residências dos Indígenas.....	97
Figura 15: Estradas de acesso à Comunidade Guariba.....	100
Figura 16: Etnomapa da Comunidade Guariba.....	103

Figura 17: Área de mata queimada para o plantio de roça corte-queima ou roça de coivara.....	117
Figura 18: Objetos de palha de buriti e de outras plantas.....	126
Figura 19: Lixeira pública na Comunidade de Três Corações.....	134
Figura 20: Casa no padrão tradicional e casa de alvenaria.....	136

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Quadro de demarcação de Aldeias Indígenas.....	72
--	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIRR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima

CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CIDR - Centro de Informações da Diocese de Roraima

CIR - Conselho Indígena de Roraima

CREIAMP - Centro Regional de Educação Indígena do Amajari Noêmia Peres

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INPA - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

ISA - Instituto Sócio-Ambiental

OMIR - Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

OPIR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima

PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

PIN - Programa de Integração Nacional

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN - Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

TCLE - Termo de Consentimento Livre Esclarecido

TI - Terra Indígena

TWM – Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental
(Taurepang, Wapixana, Macuxi)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	16
2 REFERENCIAIS TEÓRICOS E MÉTODO.....	24
2.1 Territorialidades Indígenas.....	24
2.1.2 Revisitando conceitos de Cultura e Identidade.....	26
2.1.3 Indígenas e Natureza.....	30
2.2 Método e procedimentos metodológicos.....	34
2.2.1 Coleta de informações.....	35
2.2.2 Análise dos dados.....	37
3 TERRITORIALIDADES MACUXI DO SÉCULO XVIII AO SÉCULO XXI.....	39
3.1 Os Macuxi no cenário das frentes expansionistas em territórios da Bacia do Rio Branco.....	39
3.2. Indígenas Macuxi do Vale do Rio Branco em tempos de SPI e FUNAI.....	56
4 CARACTERIZAÇÃO DAS COMUNIDADES DA TERRA INDÍGENA ARAÇÁ.....	65
4.1 As Terras Indígenas no Estado de Roraima.....	65
4.2 Comunidade Três Corações.....	79
4.3 Comunidade Mangueira.....	85
4.4 Comunidade Mutamba.....	90
4.5 Comunidade Araçá.....	95
4.6 Comunidade Guariba.....	100
5 MITOLOGIA, NATUREZA, MANEJO DE RECURSOS, CONTATOS INTERÉTNICOS E REATUALIZAÇÕES CULTURAIS NA TERRA INDÍGENA ARAÇÁ.....	107
5.1 Mitologia Macuxi e relações com a Natureza.....	107

5.2 Manejo dos recursos naturais pelos Macuxi.....	115
5.3 Contatos interétnicos dos Macuxi com os demais Indígenas e a comunidade envolvente.....	127
5.4 Reatualizações culturais na Terra Indígena Araçá.....	131
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	140
REFERÊNCIAS.....	147
APÊNDICES.....	157
ANEXOS.....	163

1 INTRODUÇÃO

No Brasil, os povos indígenas estão expostos aos impactos do Estado Brasileiro que só recentemente passou a adotar políticas que contemplem a diversidade cultural. Nesse sentido, estudos pontuais realizados em comunidades indígenas revelam a fragilidade frente às consequências da destruição de seus territórios, mas também fortalecimentos em decorrência das organizações que passaram a existir e dos processos de lutas em que estão inseridos. Portanto, entender como os povos indígenas se relacionam com o território e a natureza é fundamental para sua sobrevivência e continuidade cultural.

De acordo com Silva (2008), Roraima é o Estado brasileiro que tem como características uma das maiores populações indígenas do Brasil. Há, pelo menos, nove povos indígenas e uma população estimada em 41.578 indígenas e distintas etnias espalhadas pelo território. De acordo com a FUNAI (2009), em seu *site* oficial, as etnias são compostas por: Ingariçô, Macuxi (a maioria), Patamona, Taurepang, Waimiri-Atroari, Wapixana, Wai-Waí, Yanomami e Ye'kuana. Cada uma desenvolveu formas específicas de relacionamento com o meio natural.

O Estado de Roraima está dividido politicamente em 15 municípios (Boa Vista, Mucajaí, Caracaraí, Rorainópolis, São João da Baliza, Caroebe, São Luiz do Anauá, Bonfim, Normandia, Alto alegre, Amajari, Pacaraima, Cantá, Iracema e Uiramutã) e, em todos esses municípios, as etnias indígenas se fazem presentes, com maior ou menor incidência (Figura 1).

Figura 1 - Mapa Político do Estado de Roraima, 2010.



Fonte: Roraima (2010).

Esta pesquisa foi realizada, mais precisamente, com a etnia Macuxi, da Terra Indígena Araçá, no município do Amajari, em Roraima, entre as coordenadas 03° 31' 06" 57' 52" W; 03° 44' 12" N e 61° 15' 20" W. Apresenta uma área de 50.018 hectares em plena savana ou "lavrado", como é conhecida regionalmente. A referida Terra Indígena é composta por cinco comunidades indígenas: Comunidade Três Corações, Comunidade Mangueira, Comunidade Mutamba, Comunidade Araçá e Comunidade Guariba, que abrigam uma população de 1.847 habitantes, sendo que, em todas elas, há indígenas das etnias Macuxi, Wapixana, Taurepang e também não indígenas que migraram de várias regiões brasileiras e se relacionam

eticamente com os indígenas, principalmente por meio de matrimônio e relações comerciais.

A opção pelo termo “indígena”, utilizado neste estudo, foi para designar a diversidade de grupos étnicos que habitam a Terra Indígena Araçá, em detrimento da classificação “índio” que, segundo Paula Caleffi (2003 p. 176), é um termo homogeneizante, pois engloba, em uma única categoria, culturas muito diferentes. Os não indígenas são todos aqueles que não se autoidentificam como índios ou indígenas, independentemente da sua descendência e da identificação deles por terceiros. Portanto, podemos afirmar que a Terra Indígena Araçá se caracteriza por um cenário de relações interétnicas.

A Terra Indígena Araçá (BARBOSA; MIRANDA, 2005) está localizada na região de campos, com predominância da vegetação de savanas ou “lavrado”, como é chamada regionalmente. Essa área tem características bem marcantes, com revestimento de gramíneas, ciperáceas e árvores espças, como o murici, o caimbé, a paricarana. Além dessa vegetação, a região é entrecortada por buritizais, que acompanham os igarapés e pequenos trechos de matas chamadas de “ilhas”, que servem de nicho ecológico para a reprodução de vários animais. O lavrado faz parte do Bioma Amazônico e é considerado um dos ecossistemas que abriga uma imensa biodiversidade, porém encontra-se bastante laterizado, devido às constantes queimadas aplicadas pelo “manejo primitivo”, processo usado pelos indígenas para plantio de roças de subsistência, e pelos fazendeiros para criação extensiva de gado (FREITAS, 1997; BARBOSA *et al.*, 2005; PINHO *et al.*, 2010).

Dessa forma, a problemática estudada busca tratar da concepção de territorialidade dos indígenas Macuxi, principalmente na Terra Araçá, e investigar quais são as continuidades e transformações existentes nas coletividades Macuxi. Na tentativa de contemplar a problemática proposta, a hipótese levantada é de que os indígenas da etnia Macuxi, na Terra Indígena Araçá, embora apresentem transformações culturais devido às relações de contato com as outras etnias e sociedades envolvidas, mantiveram significativos elementos da cultura.

Para tanto, o objetivo geral deste trabalho é estudar aspectos históricos culturais, concepções de territorialidade e as relações interétnicas da etnia Macuxi na Terra Indígena Araçá.

Para responder às questões norteadoras desta pesquisa, os objetivos específicos formulados são:

- a) Buscar informações sobre o processo de ocupação da etnia Macuxi em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Branco;
- b) Identificar aspectos culturais e as relações interétnicas dos Macuxi com indígenas e não indígenas no decorrer do processo histórico do Vale do Rio Branco;
- c) Analisar as relações socioculturais Macuxi e as dos demais indígenas na Comunidade Três Corações, Comunidade Mangueira, Comunidade Mutamba, Comunidade Araçá e Comunidade Guariba da Terra Indígena Araçá;
- d) Compreender a ocupação territorial das Comunidades Macuxi da Terra Indígena Araçá, contatos interétnicos, relações com a natureza e as transformações e continuidades culturais.

As justificativas para a realização deste trabalho devem-se, inicialmente, às experiências vividas com os indígenas Macuxi e demais grupos étnicos indígenas ou não durante os quatro anos como gestora pública na área educacional do município de Amajari, bem como da Terra Indígena Araçá. Durante nossas idas e vindas percorrendo as comunidades, observando a paisagem natural com seus diferentes ecossistemas, ora lavrado, ora ilhas de matas, estas muitas vezes sendo tragadas pelo fogo, chamou nossa atenção a necessidade de melhor compreender as vivências dos indígenas que ocupam o território, suas práticas culturais e as relações que estabelecem com a natureza, por exemplo.

As questões de conflitos entre indígenas e não indígenas no Estado de Roraima sempre estiveram ligadas à posse de terra e controle do território. Nesse sentido, nos apoiamos nos estudos de Rafestin (1993), Andrade (1995), Martins (1997), Little (2002) e Souza (2005), que concebem o território como um espaço construído e onde ocorrem as relações de poder. Essas relações sociais entre si e com a natureza, expressas em dimensões econômicas, políticas e culturais, provocam a interação entre os distintos grupos étnicos e se caracterizam no produto

da territorialidade. Vale reforçar, segundo os autores mencionados, que as concepções de territorialidade indígena tendem a ser dinâmicas, pois os elementos e suas significações passam por mudanças no decorrer do tempo.

Salienta-se ainda que, ao abordarmos territorialidades indígenas, estamos também tratando de diferentes sistemas culturais e identitários. Há estudos culturais de diversos autores nas últimas décadas contemplando identidade, etnicidade, cultura, fronteiras étnicas, cosmologia indígena e tradição. A título de ilustração, apontamos autores como Fredrik Barth ([1969] 2000), Oliveira (1976), Seeger e Castro (1979), Carneiro da Cunha (1986), Ramos (1986), Paul Elliot Little (1994), Martins (1997), Laraia (2009), entre outros.

As relações da etnia Macuxi com a natureza, neste trabalho, são analisadas considerando-se o perspectivismo ameríndio proposto por Eduardo Viveiros de Castro (2007, texto digital), isto é, como estes agentes sociais veem o lócus onde vivem e como o percebem do ponto de vista das dimensões de exterioridade. Nesse sentido sobre a percepção indígena em relação à natureza, temos o seguinte:

[...] Se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de co-acessibilidade entre os humanos e animais. As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. (CASTRO, 2007, texto digital).

Nas cosmologias indígenas, os mitos perpassam a cultura e a natureza, sendo que a fronteira entre o mundo humano e não humano é muito tênue. Os animais, por exemplo, muitas vezes são espécies que perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Para muitas sociedades indígenas, os animais são ex-humanos e não os humanos são ex-animais, o que dá ideia de múltiplas posições subjetivas, que Viveiros de Castro denomina como relativismo cultural ameríndio. Portanto, as relações com a natureza da etnia Macuxi que vive na Terra Indígena Araçá é de reciprocidade. Além deste, temos outros autores como Nádia Farage (1986), com sua tese de doutorado intitulada “As Muralhas dos Sertões”, que trata dos povos indígenas no Rio Branco e sua Colonização. Nesse trabalho, a autora traz todo um referencial sobre a mitologia dos povos indígenas Macuxi, Wapixana, Taurepang, entre outros, com base nos relatos de viajantes e missionários que estiveram nesse território. Theodor Koch-Grünberg ([1911-1913]

2006) trata dos indígenas Macuxi e demais etnias, bem como colheu informações sobre os mitos dos povos indígenas do Rio Branco. Paulo Santilli (2001) escreveu a obra “Pemogon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito”. Nesse trabalho, o autor dá ênfase aos ancestrais mitológicos Macunaima e Exikiráng e o monte Roraima, que fala da origem do cultivo que marca a humanidade e sua diferenciação étnica.

Salienta-se também que autores como Henrique Leff (2002, 2004), José Augusto Pádua (2010) e Darrell A. Posey (1986) contribuíram com seus estudos sobre meio ambiente e natureza para analisarmos como isto acontece com os povos indígenas em geral e os Macuxi em particular. Especificamente sobre a Terra Indígena Araçá, temos as dissertações de mestrado de Rachel Camargo de Pinho, “Quintais Agroflorestais Indígenas em área de Savana (Lavrado) na Terra Indígena Araçá” (2008); de Inayé Uilana Perez (2010), “Uso dos recursos naturais vegetais na comunidade Indígena Araçá, Roraima”, dando ênfase à variedade de recursos florestais vegetais coletados nas ilhas de matas e seu uso na alimentação; além da Tese de Doutorado de Maristela Bortolon de Matos, “As Culturas Indígenas e a Gestão das Escolas da comunidade Guariba, RR: Uma Etnografia” (2013).

É importante informar que o Programa de Pós-Graduação Ambiente e Desenvolvimento, por meio da linha de Pesquisa Espaço e Problemas Socioambientais, busca analisar relações entre homem e meio ambiente. Dessa forma, partindo da realidade dos indígenas Macuxi da Terra Indígena Araçá, esta pesquisa tem o intuito de contribuir com informações para a academia, para a sociedade indígena e a sociedade em geral, por ter contemplado questões envolvendo processos históricos e culturais, territorialidades indígenas, relações das coletividades Macuxi com a natureza e manejo dos seus recursos, bem como relações interétnicas e reatualizações culturais.

A pesquisa teve uma abordagem qualitativa e de conteúdo com a utilização de diários de campo, entrevistas semiestruturadas, fontes documentais e bibliográficas, as quais foram analisadas com base em estudos culturais, e se propôs compreender e analisar aspectos históricos, culturais, territoriais e interétnicos da etnia Macuxi na Terra Indígena Araçá. Sendo assim, mediante uma abordagem fenomenológica, investigamos os elementos internos e externos que constituem o dia a dia dos indígenas nas cinco comunidades que compõem a

referida terra indígena. A Dissertação está dividida em cinco capítulos. Inicialmente, no capítulo um, temos a introdução, que apresenta a caracterização da temática, a problemática e hipótese da pesquisa, os objetivos e a justificativa para o trabalho.

O capítulo dois divide-se em dois itens. O primeiro apresenta o marco teórico, contendo os principais autores e obras consultadas que serviram de base para a análise e discussão dos dados coletados. Trata também uma compreensão dos conceitos de territorialidade como espaço de vivência indígena, bem como o conceito de cultura e identidade. É nesse espaço que ocorrem as relações sociais entre os diferentes grupos étnicos. É também o espaço em que conflitos de natureza políticos, econômicos e socioculturais acontecem reforçando as identidades. O segundo item apresenta o tipo de pesquisa, o método, a amostra do público-alvo, os instrumentos utilizados, bem como a análise das informações colhidas por meio dos instrumentos.

O capítulo três igualmente encontra-se dividido em dois itens. O primeiro deles contém uma síntese histórica do processo de povoamento da região hoje chamada Estado de Roraima pela etnia Macuxi, dando ênfase às diferentes relações de contatos com outros grupos étnicos e a sociedade nacional. O segundo item integra uma abordagem sobre as políticas indigenistas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), demonstrando como essas agências atuaram em relação aos Indígenas Macuxi do vale do Rio Branco. Essa síntese compreende o período que vai, mais ou menos, do Século XVIII até os dias atuais.

O capítulo quatro encontra-se dividido em seis itens, caracterizando inicialmente, de forma geral, a Terra Indígena Araçá e, logo a seguir, apresentando a geografia, os recursos naturais, a economia, a cultura e as relações interétnicas no que se refere aos Macuxi, bem como os demais grupos indígenas ou não indígenas na Comunidade Três Corações, Comunidade Mangueira, Comunidade Mutamba, Comunidade Araçá e Comunidade Guariba.

O capítulo cinco divide-se em quatro itens. O primeiro apresenta e analisa as tradições culturais, as crenças e mitos que ainda se fazem presentes e suas relações com a natureza, bem como as transformações e continuidades na Terra Indígena

Araçá. O segundo item aborda as práticas de manejo dos recursos naturais pelos indígenas Macuxi, bem como a reciprocidade com os elementos da natureza. No terceiro item, apresentam-se os contatos interétnicos dos indígenas Macuxi com os demais indígenas e a comunidade envolvente. No quarto item do capítulo, enfatizam-se as reatualizações culturais na Terra Indígena Araçá, demonstrando, por um lado, se existem transformações, por outro, continuidade de elementos da cultura Macuxi, em que, mesmo em situações de intenso contato, as identidades são reafirmadas.

Por último, encontram-se as Considerações Finais, que apontam os resultados obtidos na pesquisa e as transformações e permanências de elementos culturais nas comunidades da Terra Indígena Araçá.

2 REFERENCIAL TEÓRICO E MÉTODO

Este capítulo subdivide-se em duas partes: na primeira apresentamos os aportes teóricos sobre territorialidades indígenas, cultura e identidade, bem como relações entre sociedades indígenas e natureza. Na segunda parte, tratamos da metodologia utilizada na busca de alcançar os objetivos, a coleta de informações e a maneira como foram analisados os dados.

2.1 Territorialidades Indígenas

A respeito de territorialidade, a partir da perspectiva indígena, iniciamos com Paulo E. Little (1994) e Claude Raffestin (1993), que utilizam os termos espaço, memória e migração para caracterizar o espaço de vivência de determinados grupos tradicionais. Os referidos autores dão ênfase à “memória coletiva”. O primeiro deles, por exemplo, salienta que essa memória “é, sem dúvida, uma das maneiras mais importantes pelas quais os povos se localizam num espaço geográfico”, onde também são incorporadas dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com seu espaço de vivência, dando profundidade e consistência temporal ao território (LITTLE, 1994, p. 6).

Nesse sentido, Território pode ser compreendido como o lugar onde as relações sociais acontecem, o espaço gerador de raízes e identidade entre os indivíduos. Ao referir-se a uma população primitiva, Pierre Clastres (1976, p. 199) afirma “que esta estar constituída por um conjunto de indivíduos y cada uno reconoce y reivindica, precisamente, su pertinência al conjunto [...] la gente que

pertence a la misma comunidade vive junta em el mismo sitio”. Portanto, é nesse lugar que o grupo se autoafirma, que passa a ser compreendido em seu território, base de sua história, cultura e sustentação.

Compartilhando da mesma ideia, Alcida Rita Ramos (1986, p. 19-20) afirma:

Para as sociedades indígenas, por exemplo, o território grupal está ligado a uma história cultural na qual cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais.

Isso significa que o modo como cada grupo constrói sua memória coletiva dependeria, em parte, da história de migrações que o grupo realizou no passado. Essas migrações, sejam elas por escolhas ou por processos traumáticos de expulsão, vão sempre se referir à memória espacial que caracteriza um lugar que nem sempre vai ser o lugar de origem do grupo, mas que pode se modificar para atender as novas circunstâncias de adaptação e movimento. Tais situações aplicam-se às migrações da etnia Macuxi.

Nesse sentido, o direito à terra é condição essencial a essa sobrevivência, tanto no aspecto físico quanto no étnico-cultural (OLIVEIRA FILHO, 1983; ALMEIDA, 1984; SEEGER, CASTRO, 1979). Para esses autores, a relação que os povos indígenas têm com a terra e os recursos naturais existentes vão além da subsistência. Para eles, existe um valor simbólico fundamental no uso da matéria prima, que se diferencia de acordo com cada grupo. Os autores apontam como exemplo os caramujos utilizados pelos grupos do Alto Xingu na confecção de colares; o buriti, substância básica dos cerimoniais Gê; assim como a palha do buriti utilizada na cobertura da moradia dos grupos Macuxi.

De acordo ainda com Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro (1979), se existem diferenças no uso da terra; também haverá uma percepção desses grupos com relação ao território tribal. “Para uns a delimitação das fronteiras geográficas do território era algo muito importante, já para outros essas mesmas fronteiras significavam movimento” (SEEGER; CATRO, 1979, p. 104-105). Dessa forma, a terra para os grupos indígenas não era pensada como mercadoria, como propriedade individual, mas como objeto de uso coletivo. No entanto, os autores chamam a atenção para os conceitos de terra e território que passam a

homogeneizar-se a partir da situação de contato e da dominação de outra cultura. Esse fato acontece devido ao processo de pressão das frentes de expansão neobrasileira, que expulsaram e ainda expulsam os grupos indígenas de suas terras, assentando-os em outros espaços improdutivos e fazendo com que esses se adaptem a novas formas de subsistência (SEEGER; CASTRO, 1979; MARTINS, 1997).

Sobre a limitação dos territórios indígenas, Seeger e Castro destacam dois efeitos gerais, conforme seguem:

1 - Decadência das formas econômico-sociais muito apoiadas na caça e na coleta, em favor da pesca e da agricultura. Isto deriva da limitação das áreas exploráveis pelos grupos; da menor capacidade de auto-regeneração da caça terrestre em áreas cercadas de pastagens e superpovoadas; da dispersão característica das espécies animais e vegetais da floresta amazônica. [...].

2 - Produção “espontânea” de uma concepção indígena da terra como espaço geométrico homogêneo, fechado por fronteiras definidas pelo direito nacional, e que distingue duas identidades étnicas em oposição: os brancos (fora) e os índios (dentro). [...]. (SEEGER; CASTRO, 1979, p. 106).

Essa realidade foi constatada no território onde se localiza a Terra Indígena Araçá, objeto de estudo desta pesquisa. A referida área foi demarcada em ilhas (pequenas porções de matas) que servem para delimitar o território de cada comunidade, e esta em relação às áreas de fazendas que se encontram em seu entorno. Isso vem corroborar os dois “efeitos gerais” de limites expostos por Seeger e Castro (1979).

2.1.2 Revisitando conceitos de Cultura e Identidade

Desde a chegada dos primeiros colonizadores europeus ao Brasil, já existiam povos indígenas no território com distintas características culturais. Apesar de vários desses povos terem sido dizimados, muitos grupos indígenas sobreviveram, e seus descendentes encontram-se espalhados pelo território brasileiro, dentre os quais podemos apontar o grupo Indígena da etnia Macuxi, “tribo das mais numerosas”, que habitam os campos, as florestas e savanas de Roraima (EGGERATH, 1924 p. 32).

Nesse contexto, independentemente das relações que esses grupos estabelecem com a sociedade envolvente, é de grande importância a preservação

da cultura e da identidade como pré-requisito de constituição e sobrevivência desses povos. Para tanto, faz-se necessário que os conhecimentos, as tradições e a história continuem a ser repassados aos seus descendentes como forma de perpetuação para que os povos indígenas continuem com a manutenção da vida e do meio natural em que vivem (FERNANDES NETO, 2003).

No que se refere à concepção de cultura, utilizando-nos do conceito elaborado por Edward Tylor (1832-1917), *apud* Roque de Barros Laraia (2009), temos:

Cultura tomada em seu amplo sentido etnográfico é um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (LARAIA, 2009, p. 25).

Ainda sobre cultura, Laraia (2009, p. 19-20) reforça afirmando que “o comportamento dos indivíduos depende de um aprendizado, de um processo que chamamos de endoculturação”. Nesse caso, a aprendizagem depende do processo de comunicação entre os indivíduos, sem o qual seria impossível a transmissão cultural. Sendo assim, a cultura é um processo de acúmulo de experiências diversas transmitidas pela comunicação.

É possível salientar que a diversidade cultural pode ser vital para a sobrevivência em longo prazo da humanidade e que a preservação das culturas é de grande importância para a sobrevivência e a conservação das espécies e dos ecossistemas, tanto humanos como não humanos, para a vida em geral.

Relacionados à identidade étnica, nos apoiamos em estudos de Fredrik Barth ([1969] 2000), que considera que a identidade étnica não pode ter uma concepção estática, mas, sim, uma concepção dinâmica que pode ser construída a partir das interações dos grupos sociais, estabelecendo limites e definindo os grupos que se integram ou não. No entanto, Barth afirma que a interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança ou pela dita aculturação, ou seja, “as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias” (BARTH, [1969] 2000, p. 26).

Nesse contexto, Fredrik Barth ([1969] 2000, p. 27), utilizando-se dos estudos antropológicos, define os grupos étnicos em quatro pontos, a saber:

- 1) em grande medida, se autoperpetua do ponto de vista biológico;
- 2) compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
- 3) constitui um campo de comunicação e interação;
- 4) tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem.

No entanto, o autor faz uma ressalva sobre essa definição antropológica, dizendo que “a forma como esta foi formulada impede a compreensão dos fenômenos dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humana” (BARTH, [1969] 2000, p. 28). Alega que a antropologia se utiliza de modelos prontos, como base empírica, que determinam quais fatores são importantes para classificar a origem, a organização e a função de qualquer grupo social.

Fredrik Barth, bem como outros autores posteriores a ele que estudam a etnicidade enfatizam não existirem grupos étnicos com uma tradição cultural homogênea e vivendo em completo isolamento. Essa ideia corrobora a maioria das pesquisas na área das ciências sociais sobre os povos indígenas, os quais, até algum tempo atrás, eram estudados apenas nos aspectos socioculturais, como se fossem isolados e independentes. As reflexões feitas levavam em consideração as relações mantidas com o ambiente social e econômico em seu entorno. Pouca atenção foi dada nas formas como os povos indígenas se percebem, bem como percebem os outros. Barth ([1969] 2000) salienta que é preciso atentar para os laços de pertencimento étnico.

Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. [...] A identificação de outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. Ou seja, é pressuposto que ambos estejam basicamente “jogando o mesmo jogo”, e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínio de atividades. (BARTH, [1969] 2000, p. 34).

Quando o referido autor trata do pertencimento ao grupo, podemos exemplificar os indígenas que habitam a terra indígena Araçá, que têm forte identidade étnica quando se denominam Macuxi, Wapixana ou Taurepang, mesmo havendo uma relação de convivência permanente entre eles. Isso se percebe nas assembleias, nas quais presenciamos os indígenas se apresentando a outros com linguagem de sua etnia, fluentes ou não na língua. Nos discursos desses grupos indígenas da Terra Indígena Araçá, são bem visíveis as “fronteiras étnicas”, mostrando que estas não desaparecem apesar da movimentação de pessoas que as atravessam (BARTH, [1969] 2000).

De acordo com o referido autor, quando um grupo social adota elementos culturais de outro grupo, como é o caso da língua, ou mesmo, da religião, estes constituem aspectos que devem ser pensados em termos de atualização cultural, pois os significados não são os mesmos. Adotar alguns desses elementos não significa que o grupo em contato, no caso os Macuxi, estão deixando de perceber ou de ser eles mesmos. As diferenças culturais continuam a existir, mesmo depois do contato e da convivência entre esses grupos. O contato interétnico serve de base para redefinir a identidade do grupo, o que ele define como fronteiras sociais e culturais. Essas fronteiras, conforme Barth ([1969] 2000), são processos estabelecidos na interação dos grupos e servem para atualizar e revalorizar os conceitos, as crenças e representações culturais. Barth ancora suas noções de identidade nas dimensões de grupo, interação, organização social e na dimensão processual.

Nesse contexto, a cultura e a identidade de um grupo são definidas pelas representações simbólicas, interesses comuns, sentimentos de pertencer, nacionalidade, padrões comportamentais, preservação da língua e reivindicações sociais, políticas, religiosas e econômicas. Esses elementos dão legitimidade à cultura e à identidade de um grupo.

Ao tratarmos sobre os aspectos culturais e sociais, particularmente sobre os Macuxi, pretendemos compreender as especificidades que os diferenciam dos não índios, para, a partir disso, entender como se constitui a identidade étnica em relação às outras etnias e a uma parcela da sociedade envolvente que habitam no mesmo território.

Segundo Paulo Santilli (2001), os indígenas Macuxi têm como habitat a área chamada Circum-Roraima, que compreende as vertentes meridionais do Monte Roraima, as savanas e campos, indo até a cabeceira dos rios Branco e Rupununi, na Guiana Inglesa. Segundo Luiz Aimberé Soares de Freitas (2009), se classificam em: Macuxi do lavrado (Romoko) e Macuxi das serras (Vi'rikó). Falam a mesma língua, porém alguns autores como Nádia Farage (1991) e Paulo Santilli (2001) relatam que, a partir do século XX, a língua do povo Macuxi vem sofrendo reatualizações em função do contato com outras etnias e a sociedade envolvente.

Como foram relatados no início desse trabalho, os Macuxi são indígenas originários da bacia do Orinoco, que migraram para Roraima devido aos conflitos intertribais e, depois, devido ao contato com europeus (espanhóis, portugueses e ingleses) que adentraram nos territórios indígenas visando escravizar esses povos (AMODIA, PIRA, 1985; OLIVEIRA, 2003; DESTRO, 2006). No entanto, os indígenas Macuxi eram considerados “hostis” por outras etnias, pois, conforme iam avançando pela Bacia do Orinoco, expulsavam e matavam outros povos com o objetivo de se fixarem no território. Nessas guerras intertribais, algumas etnias foram dizimadas e, dentre elas, estão os Purucotó, Saporá e Paravilhana. Os poucos que sobraram dessas etnias foram aceitos e passaram a viver com etnia Macuxi. Já os Wapixana foram os que mais sobreviveram aos ataques dos Macuxi (SAMPAIO, 1872; CIDR, 1990).

Nesse movimento migratório e de guerras, os indígenas Macuxi foram se fortalecendo com a ajuda dos Taurepang, que lutaram lado a lado e, posteriormente, se separaram. Estes últimos se firmaram como povo indígena e, nessa relação de contato com diferentes povos, os Macuxi foram atualizando alguns de seus elementos culturais e recebendo novos elementos, os quais acabaram dando nova face ao *ethos* tribal, mas os significados a estes elementos continuaram a ser Macuxi.

2.1.3 Indígenas e Natureza

As relações sociais entre sociedade e natureza, na origem cosmológica indígena, estão na forma como os indígenas pensam as coisas da natureza e o que a difere da forma ocidental (CASTRO, 2007).

Portanto, a relação que os indígenas Macuxi - que vivem na terra Indígena Araçá - têm com o ambiente se baseia na agricultura de subsistência e no mundo natural; sempre se colocaram dependentes das condições ambientais, tendo o meio ambiente na sua cosmovisão (SILVA, 2005).

Para esses povos, a natureza e seus elementos são místicos e sagrados, pois desenvolveram modelos de sistemas de conhecimentos que interpretam a natureza e definem as regras sociais de uso e apropriação de seus recursos (LEFF, 2009).

Na cosmovisão Macuxi, o universo é composto de três planos sobrepostos no espaço, que se encontram na linha do horizonte (SANTILI, 2002). O plano superior, denominado Kapragon, é habitado por diversos tipos de seres (corpos celestes e animais alados), que vivem iguais aos humanos: da caça, da agricultura e da pesca. O plano intermediário se caracteriza como sendo a superfície terrestre onde vivemos. Abaixo da superfície há um plano subterrâneo, habitado pelos Wanabaricon, seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias. No plano intermediário habitam os humanos e animais, porém, nesse plano, habitam também mais duas classes de seres: os Omá:kon e os Makoi¹. A distinção entre essas duas classes parece ter como critério básico o lugar habitado por cada uma delas. Assim, a categoria Omá:kon habita as serras e as matas. Já os seres Makoi habitam o meio aquático (cachoeiras e poços profundos). (FUNAI, 2009, texto digital).

A visão mítica dos indígenas Macuxi pode ser explicada por meio do “perspectivismo cosmológico” de Eduardo Viveiros de Castro (2007), que conceitua como sendo a noção de que o mundo é povoado de um número indefinidamente grande de espécies de seres dotados de consciência e cultura. Para os Xamãs, significa a forma de como se vê a partir de perspectivas diversas de determinado ser na sua forma humana e animal. Diante do perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, podemos destacar, como exemplo, as diferentes formas (de animais) dadas pelos indígenas Macuxi ao “canaimé”² (figura mitológica dos povos do rio Branco

¹ Omá:kon – seres de aparência diversa, marcadamente selvagem ou anti-social. Sua aparência se define a de animal de caça, embora sejam eles os caçadores. Makói – se manifestam sobre uma gama de variedades de cobras aquáticas. São considerados os seres mais nefastos aos homens, atraindo-os e devorando-os (SANTILLI, 2004).

² Canaimé ou Kanaimé são espíritos opressores e violentos que fazem parte da mitologia dos índios do nordeste de Roraima (FARAGE, 1991; SILVA, 1996; SOUZA, 1998; KOCH GRÜNBERG, 2006).

que encarna em si a maioria dos medos culturais) e como esse mito influencia o imaginário desses povos (FARAGE, 1991; SILVA, 1996; SOUZA, 1998; KOCHER GRÜNBERG, 2006).

Por meio de observações feitas e registradas no diário de campo, foi constatado que o mito do canaimé está muito presente no imaginário dos indígenas Macuxi e das outras etnias que habitam a Terra Indígena Araçá. Como afirma Jean Pierre Vernant (1992, p. 204), o mito tem a função de “coesão social, de unidade funcional do grupo”, de forma que este é transmitido de geração em geração.

Ao tratar dos saberes dos povos indígenas sobre a natureza, Eduardo Viveiros de Castro (2007, texto digital) diz que estes são “naturalmente ou culturalmente ecológicos como estar no ceio da ecologia moderna”. No entanto, o autor chama a atenção para o fato de que a noção de “ambiente supõe sempre um ambiente e que todo ambiente é ambiente de um organismo”. Em vista disto, o ecossistema é uma abstração relativa onde coabitam diversos sujeitos nos múltiplos sujeitos, ou seja, coexistem diferentes ecossistemas em superposição.

Sendo assim, a situação de contato permanente com o não indígena e o crescimento da população são fatores que vêm trazendo transformações ao meio natural da região (BARBOSA *et al.*, 2004; PINHO *et al.*, 2010; PEREZ, 2010). Este fato foi observado nas cinco comunidades que compõem a Terra Indígena Araçá com relação à preservação do ambiente. Nas três comunidades (Mutamba, Araçá e Guariba), por estarem mais afastadas das principais vias de acesso à BR 174 e RR 203, observa-se que o espaço natural é de livre acesso de todos; não se veem delimitações entre as casas, e os espaços são abertos.

Quando um espaço é cercado, geralmente com arame farpado, que serve apenas para barrar a entrada do gado, pois, nesses lugares, sempre há algum tipo de planta cultivada.

Paulo Santilli (2001, p. 117-118) reforça a afirmação, dizendo que “tais extensões de terrenos entre as aldeias, com efeito, não são objeto de apropriação, quer individual, familiar ou comunal, mas sim territórios passíveis de exploração e coletiva por parte de todas as comunidades indígenas”. Por sua vez, nas

comunidades Três Corações e Mangueira, já existem delimitações nos quintais com cercas de arame, demonstrando modalidades de propriedade privada. Das cinco Comunidades indígenas, a Comunidade Três Corações é a que mais sofre com o processo de degradação ambiental em função do contato com a sociedade envolvente.

Para explicar as transformações do meio natural que vêm ocorrendo na Terra Indígena Araçá, nos apoiaremos nos estudos da etnobiologia, a qual tem a finalidade de estudar o papel da natureza no sistema de crenças e de adaptações desses grupos a determinados ambientes (POSEY, 1987). No entanto, este mesmo autor explica que nem todas as crenças e conhecimentos de fenômenos naturais em estudo coincidirão com o pensamento dos não indígenas, por isso a necessidade de que os dados devam ser registrados em sua totalidade, com maior cuidado.

Segundo Darrell A. Posey (1987), três fatores deverão ser observados:

Alguns conceitos indígenas podem gerar novas hipóteses a serem testadas; Algumas ideias, não possíveis de serem analisadas, devem ser arquivadas; Algumas crenças, entretanto, por mais ilógicas e absurdas que possam parecer, podem vir a demonstrar seu papel de mecanismos sociais para regular o consumo de alimentos ou para a manutenção do equilíbrio ecológico. (POSEY, 1987, p. 16).

Aqui cabe enfatizar, contudo, que a etnobiologia não é tão somente uma metodologia, mas, sim, igualmente uma filosofia. O princípio motivador desta é estabelecer uma ponte de compreensão cultural entre distintas culturas. Sendo assim, o ser humano, como os demais seres vivos, mantém com o meio no qual está inserido uma relação interativa condicionada pela necessidade de sobrevivência e permanência enquanto espécie, de modo que a particularidade que o torna diferente das demais é a sua capacidade de ação "consciente", por conseguinte cultural, no processo de intervenção ambiental. (REIGOTA, 2001).

Portanto, compreender a cultura de um povo (grupo, etnia...) permite alcançar a construção do conhecimento ambiental como forma de expressar a percepção coletiva do meio natural, sem, entretanto, menosprezar suas particularidades.

2.2 Método e procedimentos metodológicos

O trabalho foi desenvolvido com a utilização de pesquisa bibliográfica, documental e pesquisa de campo, visto que a realidade social inerente à relação dos Indígenas Macuxi com sua continuidade e transformações culturais deve ser deslindada, considerando-se as vivências do próprio grupo, isto é, pela observação sobre as dinâmicas indígenas em sua fluidez cotidiana.

Entende-se que é fundamental trabalhar a partir das informações obtidas mediante a pesquisa de campo, pois cada comunidade indígena Macuxi que utiliza uma determinada área territorial poderá ou não ter uma visão diferenciada do significado do termo natureza, ou mesmo, suas percepções em relação a este.

Segundo Antonio Carlos Gil (2002), a pesquisa de campo apresenta algumas vantagens como: (a) realizar-se no lugar onde ocorre o fenômeno, o que pressupõe resultados mais fidedignos; (b) não exige equipamentos especiais para a coleta de dados; portanto, exige todo um empenho do pesquisador em relação ao objeto pesquisado; (c) sendo maior o nível de participação do pesquisador, maior será a probabilidade de os sujeitos darem respostas mais confiáveis. Nesse sentido, a partir de instrumentos, como entrevistas semiestruturadas, interpretação das falas e observações dos hábitos e culturas nas comunidades Macuxi, registrados no diário de campo, o intento será estudar as transformações e a continuidade relacionadas a elementos culturais da Terra Indígena Araçá.

A intenção é tratar a temática em estudo de forma a ser contextualizada no tempo e no espaço, valorizando as coletividades indígenas no que se refere ao universo humano e não humano nas comunidades. O ideal seria o emprego de “métodos” e não “um método” em particular de análise, de forma a ampliar os horizontes na obtenção de respostas. Portanto, daremos preferência ao método fenomenológico, por se caracterizar em estudos que priorizam exclusivamente a descrição e interpretação do fenômeno (TRIVIÑOS, 2001). Devido à sua natureza “neutra”, não sendo nem dedutivo nem indutivo, direcionaremos nosso foco à descrição direta da experiência tal como descrita pelo ator (GIL, 1991). Sendo a realidade construída socialmente, os atores aqui se tornam reconhecidamente importantes no processo de construção e interpretação do conhecimento e de suas

realidades. Como afirma Augusto Nivaldo S. Triviños (2001, p. 95), “a fenomenologia, entretanto, observa e interpreta o fenômeno à luz dos significados [...] considerando os aspectos culturais e os valores que as pessoas destacam na percepção do fenômeno em estudo”.

Para a explicação do problema investigado, também foi utilizada a pesquisa bibliográfica e documental, a qual certamente teve importância na colaboração da busca de respostas ao problema da pesquisa. Nesse sentido, José Carlos Köche (1997, p. 122) reforça que o objetivo da pesquisa bibliográfica é “conhecer e analisar as principais contribuições teóricas existentes sobre um determinado tema ou problema, tornando-se instrumento indispensável a qualquer tipo de pesquisa”. Nesse tipo de pesquisa, a principal vantagem é permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos mais ampla, caso se fizesse uma pesquisa direta.

Dado ao seu caráter, o estudo utiliza-se de uma metodologia qualitativa, pressupondo o entendimento da dinâmica dos imaginários dos agentes sociais aqui destacados, pois entendemos que existe uma relação dinâmica entre a realidade social construída e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo subjetivo e o objetivo, assim como a subjetividade do ator social, que não poderia ser traduzida em números (TRIVIÑO, 2001). Nesse sentido, a investigação qualitativa da interpretação dos fenômenos é a mais apropriada como caminho para se chegar aos resultados. Ouvir, refletir e escrever são recursos metodológicos importantes para esta pesquisa, uma vez que as palavras ditas permitirão desvelar o conhecimento sobre o meio natural a partir dos indígenas Macuxi e como estes se relacionam com o território e a natureza. Trata-se de uma postura científica para perceber as singularidades que se escondem nos comportamentos dos agentes sociais na relação homem / natureza.

2.2.1 Coleta das informações

Por se tratar de uma pesquisa qualitativa e por não necessitar se apoiar na estatística para determinar o tamanho da amostra, no caso desta pesquisa, a amostra foi fixada, de certo modo, arbitrariamente e levando-se em consideração indivíduos com diferentes características (idade, posição, sexo). (TRIVIÑOS, 2001). A coleta de dados ocorreu nas cinco comunidades que compõem a Terra Indígena

Araçá (Três Corações, Araçá, Mutamba, Mangueira e Guariba), localizada no município de Amajari, ao Norte do Estado de Roraima. Segundo dados da FUNASA (2012), a referida terra indígena tem um quantitativo populacional de 1.847 habitantes, dos quais 1.069 são da etnia Macuxi e o restante está distribuído entre as etnias Wapixanas e Taurepang (ANEXOS B, C, D, E, F).

Sendo a etnia Macuxi em maior número na região, a elegemos como população-alvo desta pesquisa. Porém, em alguns casos, participaram também indígenas da etnia Wapixana, principalmente as lideranças políticas (Tuxauas) e lideranças espirituais (pajés), embora, em algumas comunidades, essas funções são exercidas pela mesma pessoa. Para tanto, definimos como amostragem 20 indivíduos, sendo 18 indígenas e 2 não indígenas, distribuídos entre as cinco comunidades, compondo a seguinte estrutura: 05 Lideranças Políticas (Tuxaua), 03 lideranças espirituais, 05 anciães (tanto homem como mulher), 02 professores, 02 adultos ou jovens e 01 Agente de Saúde da FUNASA (indígena). Foram envolvidos na coleta de dados pessoas não indígenas: 01 Gestor Público Municipal e 01 Agente de Saúde Municipal.

Quanto aos instrumentos empregados para a coleta de dados, foram utilizados diários de campo, imagens fotográficas e entrevistas recorrendo a um roteiro semiestruturado de questões que foram aplicadas com os indígenas (APÊNDICE A) e entrevista aplicada com os não indígenas (APÊNDICE B). Apesar de os roteiros serem individuais, alguns temas são comuns a todos os entrevistados e dão suporte para a compreensão de aspectos gerais do problema de pesquisa.

As entrevistas foram realizadas com autorização prévia das lideranças (Tuxauas) dessas comunidades e, após todas as entrevistas realizadas, estas foram gravadas na íntegra. Como afirma Laurence Bardin (2010, p. 89) sobre a fidelidade da transcrição de entrevistas: “seja qual for o caso, devem ser registradas e integralmente transcritas (incluindo hesitações, risos, silêncios, bem como estímulos do entrevistador)”. Antes de se aplicar as entrevistas e atendendo às recomendações da Resolução CNS n.º 196/96 sobre os critérios éticos, foi fornecido o TCLE (APÊNDICE C) a todos que participaram da pesquisa, em duas vias assinadas (uma ao participante e outra que ficou de posse do pesquisador). Este

instrumento tem como finalidade assegurar o sigilo das identidades e da integridade dos participantes.

Além das entrevistas semiestruturadas, também foram utilizadas as anotações registradas nos diários de campo. As informações contidas no diário foram muito importantes como complementação às informações adquiridas mediante as entrevistas. Nesse sentido, Triviños (2001, p. 90) afirma que “estas devem ser elaboradas no momento do contato com os sujeitos ou situações e, mais tarde, cuidadosamente redigidas e ordenadas”. Os registros fotográficos foram utilizados para ilustração dos aspectos cotidianos dos indígenas Macuxi e de como estes utilizam os recursos naturais no seu dia a dia. Além disso, são recursos imprescindíveis para descrever e interpretar aspectos dos fenômenos investigados (TRIVIÑOS, 2001).

As atividades da pesquisa de campo com os indígenas ocorreram entre fevereiro de 2014 e maio de 2014, após recebimento da autorização da FUNAI (ANEXO G).

2.2.2 Análise dos dados

Para análise dos resultados obtidos no trabalho de campo, utilizou-se a metodologia qualitativa e a análise de conteúdo. Ao se analisar e interpretar as informações levantadas nas entrevistas, a partir de um roteiro semiestruturado das anotações do diário de campo e das fotografias, notou-se um confronto de informações contidas no levantamento bibliográfico e documental a respeito das populações indígenas em Roraima.

Visando proteger os depoentes e garantir o sigilo de sua identidade, os 20 entrevistados foram designados de EA1, EA2, EA3, EA4, EA5, EA6, EA7, EA8, EA9, E10, EA11, EA12, EA13, EA14, EA15, EA16, EA17, EA18, EA19, EA20. O mesmo cuidado foi atribuído aos 25 Diários de Campo, que passaram a ser designados de Diário de Campo 1, Diário de Campo 2, Diário de Campo 3, Diário de Campo 4, Diário de Campo 5, Diário de Campo 6, Diário de Campo 7, Diário de Campo 8, Diário de Campo 9, Diário de Campo 10, Diário de Campo 11, Diário de Campo 12, Diário de Campo 13, Diário de Campo 14, Diário de Campo 15, Diário de Campo 16,

Diário de Campo 17, Diário de Campo 18, Diário de Campo de 19, Diário de Campo 20, Diário de Campo 21, Diário de Campo 22, Diário de Campo 23, Diário de Campo 24, Diário de campo 25. Salienta-se que, em algumas situações, também foram indicadas a função e a comunidade à qual o depoente pertence. A utilização dos recursos da fotografia serviu para auxiliar no registro de detalhes que sejam considerados relevantes no momento da coleta por meio da observação. Tanto as gravações como as fotografias autorizadas pelas pessoas são muito valiosas, pois ajudam na interpretação do fenômeno pesquisado (TRIVIÑOS, 2001).

Nesta pesquisa, buscamos a integração de saberes de várias áreas de conhecimentos no tratamento do objeto de estudo, tais como Geografia, Pedagogia, História, Antropologia, Sociologia, Linguística e Etnobiologia. Essa integração de áreas proporcionou um caráter interdisciplinar à análise do objeto de estudo. Durante a realização da pesquisa, mantive contato direto com as pessoas que participaram das entrevistas. Esse contato me serviu para desconstruir alguns conceitos e preconceitos sobre o modo de viver dessas pessoas na comunidade e, a partir daí, construir outros conceitos e alcançar os objetivos propostos.

3 TERRITORIALIDADES MACUXI DO SÉCULO XVIII AO SÉCULO XXI

Este capítulo apresenta aspectos sobre o processo de ocupação do território do vale do Rio Branco pelos povos indígenas, principalmente da etnia Macuxi, no período que compreende do século XVIII até o século XXI. O processo de colonização desse território foi marcado por migrações e guerras intertribais e, posteriormente, entre os indígenas e as frentes expansionistas europeias. Além disso, discorre-se, neste capítulo, sobre a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como órgãos de proteção aos Indígenas Macuxi no vale do Rio Branco.

3.1 Os Macuxi no cenário das frentes expansionistas em territórios da bacia do Rio Branco

Tratando-se do processo de territorialidade do vale do Rio Branco (atual Estado de Roraima), no que se refere aos povos indígenas, principalmente da etnia Macuxi, é preciso contextualizá-los historicamente desde os séculos XVI e XVII. Foi o período que intensificou os contatos com representantes, principalmente das coroas ibéricas, os quais são relatados em documentos produzidos por missionários, naturalistas, militares, entre outros. Esses europeus percorreram o vale do Rio Branco e registraram suas impressões a respeito da natureza, contemplando plantas, animais, rios, montanhas, vales e dos vários grupos indígenas que encontraram.

Tanto a etnia Macuxi como outros grupos indígenas, antes de as frentes expansionistas europeias chegarem, viviam em tradicionais territórios localizados a nordeste do atual Estado de Roraima. Neste espaço, as fronteiras geográficas se definem por envolverem relações interétnicas e culturais e por serem um lugar onde viviam distintos povos indígenas com seu modo próprio de viver, de falar e se relacionar. Nessa perspectiva, o território para a etnia Macuxi, desde os primórdios, se define por situações envolvendo migrações e guerras, tanto pelas condições de sobrevivência como por relações de poder (RAFFESTIN, 1993). Em vista disso, constata-se que os territórios são espaços construídos e desconstruídos por meio das relações sociais, sujeitos a transformações históricas produzidas por diferentes grupos humanos. Apoiando-nos em Andrade (1995, p. 20), temos que “a formação de um território dá às pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentido da territorialidade que de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre elas”.

E essa territorialidade deve ser observada a partir dos diversos atores sociais envolvidos, levando-se em conta não só os aspectos da dominação e da exploração, mas, principalmente, de pertencimento e de redefinições de territórios, como também os de relações interétnicas realizadas por esses atores. Tomando-se Paul E. Little (2002) para questões como esta, temos:

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo de território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p. 4).

Na concepção dos autores mencionados anteriormente, o território e a territorialidade são concebidos como um espaço de alteridade, por serem locais de conflitos étnicos e, ao mesmo tempo, de contatos e acomodações. Nesse sentido, não basta um conceito puramente espacial ou geográfico para definir território e territorialidade na visão das populações indígenas, pois as lutas sociais propagadas por esses grupos sempre estiveram associadas a reivindicações de demarcação de seus territórios, justificadas por questões de sobrevivência e da afirmação e reafirmação de suas identidades (SEEGER; CASTRO, 1979).

Nessa lógica, a territorialidade para os Macuxi de Roraima não foge à regra, pois, durante muito tempo, viveram em um cenário de inúmeros conflitos e guerras com outros grupos indígenas que viviam nos mesmos espaços e, posteriormente, com os não indígenas que aqui chegaram. Com os primeiros, as guerras existiram com o objetivo de garantir que áreas territoriais de atividades, como caça, pesca e coleta, ficariam sob domínio de cada etnia, assegurando, assim, a todos os grupos, permanência em sua respectiva área, podendo nela transitar livremente. Todavia, na relação com os segundos, a guerra acontecia para resguardar a presença indígena no território, bem como para manter suas relações com este no que se refere a crenças e elementos culturais vinculados ao território, que são transmitidos de geração em geração. A concepção indígena, no que diz respeito à territorialidade, tem relação com a organização espacial dos diferentes atores e da interação entre eles (RAFFESTIN, 1993).

De acordo com Jorge Manuel Costa e Souza (2005, p. 45), os “territórios ancestrais dos povos Macuxi apontam para a Bacia do Orinoco (na Venezuela)”. As jornadas migratórias desse povo tiveram início na metade do século XVI e, de forma progressiva, alcançaram a Bacia do Rio Branco e avançaram até territórios do Rupununi, na Guiana. Durante o percurso feito pelos indígenas Macuxi e outros do mesmo tronco linguístico Caribe, como os Cariponá, Uaicá, Securi, Carapi, Sepuru, Umaiana Taurepang e Ianomâmi, houve intensa atividade comercial (trocas), bem como dominação de outros grupos tribais de tronco linguístico Aruak, como, por exemplo, os Wapixana, Paravilhana, Saporá, Aturaiú, Tapicari, Uaiumurá, Amaripá e Pauxanaque, que guerreavam entre si pela disputa do território entrecortado por rios (SAMPAIO, [1777] 1872).

Dos grupos atualmente presentes no território do vale do Rio Branco, apenas os Macuxi, Taurepang, Ianomâmi, Ingaricó, Patamona e Wapixana sobreviveram. Algumas etnias diluíram-se entre os Macuxi, e outras foram exterminadas por conta das conquistas portuguesas, espanholas e holandesas (AMODIA, PIRA, 1985). Para compreendermos tal questão, o contato entre índios e brancos acirrou a luta pela posse dessa terra. Conforme salienta Reginaldo Gomes de Oliveira, temos:

No processo das relações inter-tribais, os “Caribes” transformaram em território de seu domínio as vastas regiões pertencentes às bacias dos rios Orinoco (Venezuela), Essequibo (Guiana) e Branco (Brasil), dentro de um processo ecossistêmico distinto do modo de apropriação do mundo natural

pelo branco, de modelo econômico e interesse individualista na relação com a terra (OLIVEIRA, 2003, p. 43).

De acordo com a literatura histórica, arqueológica e antropológica existente, consta que os Macuxi, Taurepang, Ingarikó e Patamona (tronco linguístico Caribe) se desenvolveram culturalmente no extenso território em volta do Monte Roraima, acidente geográfico que se apresenta como o mundo físico e cosmológico da história de criação desses povos. Tanto o lavrado³ como as serras localizadas na porção nordeste de Roraima formam o espaço onde o padrão cultural das etnias Macuxi, Taurepang, Ingarikó e Patamona do tronco linguístico Caribe foi criado. As referidas etnias são muito próximas social e culturalmente. Formam um complexo étnico e linguístico que abrange também os povos Pemom, os Akawaio e Patamona (Kapom), os quais, por sua vez, utilizam-se dos mesmos divisores hidrográficos do Monte Roraima (SANTILLI, 2001).

Portanto, a territorialidade indígena significa o espaço construído por meio de esforços coletivos de determinados grupos organizados socialmente para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente natural (LITTLE, 2002). Dessa forma, o território passa a se constituir em elemento imprescindível à sobrevivência, afirmação e reconfiguração de identidades, imprimindo uma especificidade em cada grupo, refletindo-se em marcas deixadas pelos antepassados.

A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente numa área através de processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único homeland (LITTLE, 2002, p. 10).

Sendo assim, para analisar o território da origem dos povos indígenas Macuxi, faz-se necessária uma abordagem histórica das circunstâncias específicas de como se originou e em que contexto foi defendido e reafirmado. Iniciaremos apresentando alguns fatos ocorridos a partir do século XVII, considerando que esse território foi um dos últimos a ser penetrado por exploradores espanhóis, holandeses, ingleses e portugueses.

³ O termo "lavrado" é usado regionalmente para designar as áreas de savanas em Roraima (PINHO *et al.*, 2010).

Segundo Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, ouvidor da capitania de São José do Rio Negro ([1777] 1872, p. 202), “somente na primeira metade do século XVII foi registrada a existência do Rio Branco, como consta nos escritos do Padre Cristóvão de Acuña em seu livro “Nuevo Descubrimiento Del Rio de Las Amazonas”, escrito em 1641 durante a expedição exploratória iniciada pelo lusitano Pedro Teixeira”. Portanto, os portugueses só tomaram conhecimento das terras mais ao norte do Brasil, por meio dos relatos desse cronista oficial da coroa portuguesa (BARBOSA, 1994).

Marcio Antonio Destro faz um breve relato sobre a viagem de Pedro Teixeira pelo Rio Amazonas, onde se refere à existência do Rio Branco:

Os portugueses não poderiam ficar para trás na corrida para estabelecer a conquista da Amazônia, partindo da cidade de São Luís, no dia 5 de fevereiro de 1637, o português Pedro Teixeira, com a finalidade de reconhecer, explorar e colocar marcos de ocupação portuguesa, utilizando-se para isso do conhecimento e da adaptação à selva dos índios. Em 16 de Fevereiro de 1639, chegou a Quito, na América Hispânica em uma empreitada que durou cerca de dois anos, retornando a Belém no dia 12 de dezembro de 1639. O descobrimento do rio Branco foi citado na exploração empreendida por Pedro Teixeira, não indicando necessariamente que rio teria sido explorado, mas sim que o mesmo existia. Conforme o historiador João Pandiá Calógeras, datam do ano 1671 as primeiras explorações do rio Branco, relatadas na Relação histórico-geographica do Rio Branco da América portuguesa e no Diário da Viagem do ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (DESTRO, 2006, p. 14).

Considerando a pesquisa de Destro (2006), a viagem expedicionária de Pedro Teixeira pelo Amazonas levou a acreditar que o descobrimento do Rio Branco e o primeiro contato com as populações indígenas da região não foi intencional. Isto é, com desejo de encontrar algo de valor no retorno a Quito, os integrantes da expedição adentraram no território do Rio Branco e aprisionaram vários indígenas para vender como escravos na Capitania do Grão Pará e Maranhão. Isso mostra que os indígenas eram tratados como objeto de troca pelos colonizadores (BARBOSA, 1994).

O que facilitou o avanço dos portugueses em terras do norte brasileiro no século XVII, em decorrência da União Ibérica, foi a divisão administrativa na colônia, que culminou na criação da Capitania do Maranhão e Grão-Pará. Além disso, outro ponto favorável aos portugueses foi o fácil acesso à Bacia do Rio Amazonas,

situação contra a qual a coroa espanhola não podia mais protestar por causa da união das duas coroas.

Apesar de um intenso movimento militar, civil e religioso no final do século XVII, somente na segunda metade do século XVIII os portugueses conseguiram a soberania lusitana sobre essas terras em relação às pretensões de outros Estados Nacionais europeus (BARBOSA, 1994). Os objetivos da coroa portuguesa eram: assegurar o domínio do território e defendê-lo de tentativas de aproximação das nações europeias (ingleses, franceses, espanhóis), que também tinham um grande interesse no comércio de escravos, índios, extração de óleos vegetais e animais, resinas, couros e peles de animais, canela, cravo, urucum e cacau, conhecidas como drogas do sertão (FARAGE, 1991; SAMPAIO, [1777] 1872).

Nota-se que o interesse de conquista das nações europeias era puramente comercial. Não bastou a usurpação das riquezas naturais do vale do Rio Branco; também massacraram e escravizaram as populações indígenas que viviam no território. No tocante a essa situação, José de Sousa Martins salienta: “O que poderia ter sido um momento fascinante de descoberta do homem, foi um momento trágico de destruição e morte” (MARTINS, 1997, p.169).

A respeito de Roraima a partir do século XVIII, sabemos que “[...] era constituída inicialmente de nativos” (FREITAS, 1997, p. 36), ou seja, estes nativos (indígenas) vieram do Caribe, daí a denominação do tronco linguístico Caribe (Macuxi, Taurepang, Ianomâmi etc). Para chegarem ao território, esses indígenas tiveram que subir o rio Orinoco (Venezuela), alcançando os rios Caruá e Paraguá e, a partir deste, penetraram nos rios Uraricuera e Branco, localizados em território brasileiro. Os indígenas do Tronco Linguístico Caribe foram perseguidos por incursões europeias que vinham em busca de riquezas (drogas do sertão) e com a finalidade de escravizar as populações indígenas do vale do Rio Branco. Freitas (1997) afirma que as etnias do Tronco Linguístico “Caribes”, também chamadas de canibais, eram exímios navegadores.

A partir do ano de 1727, devido à liberação de Alvará pela Junta das Missões, expedições foram autorizadas para atuarem no resgate dos indígenas apresados pelos traficantes. As Missões eram compostas por missionários que tinham como

atribuição catequizar os indígenas nos aldeamentos e evitar que fossem escravizados e/ou que tivessem seu direito à liberdade e ao trabalho remunerado desrespeitados (Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas, texto digital). Entretanto, a motivação dessas missões foi de capturar os indígenas para realizar os serviços gerais dos próprios missionários e dos colonos. As notícias que se tem, segundo relato de Ribeiro de Sampaio ([1777] 1872), é que, até 1736, o capitão paraense Francisco Ferreira (conhecido como traficante) e que vivia na aldeia de Caburi, no rio Negro, teria percorrido a margem direita do rio Uraricoera em busca dos Macuxi e Wapixana. Nove anos depois, ocorreu a entrada da primeira tropa oficial portuguesa de resgate de indígenas no vale do Rio Branco, sobre as ordens de Cristovam Ayres Botelho. São desse período também os registros de produtos naturais levados para a Capitania do Grão-Pará, como a salsaparrilha, o cacau, o cravo e, principalmente, escravos índios (FARAGE, 1991).

Já no ano de 1740, foram organizadas outras expedições comandadas pelos portugueses. Nesse mesmo período, foram realizadas as expedições de Lourenço Belfort e Xavier de Andrade, com a permissão das autoridades lusitanas. Em 1748, há registros de uma última dessas expedições, liderada por José Miguel Ayres. As expedições, conhecidas como tropas de resgate, tinham duas finalidades: (1) capturar índios para o trabalho escravo; e (2) contribuir com o expansionismo da coroa portuguesa. (AMODIO, PIRA, 1985; DINIZ, 1972).

Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio ([1777] 1872), em seus registros de viagem, confirma o tratamento dado aos indígenas do vale do Rio Branco, conforme segue:

A política, que empregaram os portugueses no descobrimento das vastas regiões d'esta parte da América, foi conhecer as nações e propor-lhes logo a sujeição portuguesa e a religião catholica. Para este fim formaram aldêas, que entregaram aos missionários, quando estes não foram os autores das mesmas. [...] com este motivo, pois entraram os portugueses a navegar mais adiantamente o Rio Branco, conduzido dos mesmos índios para nossas povoações do Rio Negro. Ao nosso rio subiam a comprar escravos n'aquele tempo em que foi licito este comercio infame (SAMPAIO, [1777] 1872, p. 207).

A exploração da mão de obra dos indígenas era prática recorrente nos próprios aldeamentos religiosos, embora os missionários, na sua maioria, se posicionassem contrários à escravidão dos nativos.

Com o fim das expedições de resgate ao índio, em 1757 surge uma nova política escravista, o “Diretório Pombalino”, implementado por Marquês de Pombal. O Governador do Grão-Pará, Mendonça Furtado, com base na Reforma Indigenista de Marquês de Pombal, normatizou medidas relativas à vida do índio, criando o Regimento do Diretório. Tal regularização tornava o índio “livre” sob a proteção do Estado, sendo encaminhado para diferentes serviços do Estado e dos moradores do povoado. Porém, a própria legislação indigenista aplicada por Pombal não evidencia com clareza a função do indígena aldeado. Ele é “livre” e usufrui do exercício de cidadania, mas, ao mesmo tempo, não tem direito de propriedade; ao contrário, ele é propriedade do Estado (OLIVEIRA, 2003). Na realidade, essa Reforma foi mais uma estratégia criada pelos portugueses para que o indígena deixasse sua condição de índio e entrasse nos moldes europeus (REIS, 1989). Dessa forma, pensavam os colonizadores que os índios poderiam ser úteis à sociedade que deveriam integrar.

Visando concretizar o projeto português no vale do Rio Branco, foi levado adiante um plano de instalação de uma fortificação denominada Forte São Joaquim do Rio Branco (BRAGA, 2002). Esse Forte, segundo Barbosa (1994), foi iniciado pelo engenheiro alemão Philippi Stum, enviado pela coroa portuguesa em 1775. A construção do mesmo deu-se em uma área bastante estratégica, entre o rio Branco e o rio Tacutu, precisamente na margem esquerda da foz do último. Nesse mesmo período, foram estabelecidas as primeiras feitorias de criação de gado que, depois, se transformaram nas fazendas nacionais de São Bento, fundada pelo Coronel Manoel da Gama Lobo de Almada, a Fazenda de São José pertencente ao capitão José Antônio Évora, rico morador do rio Negro, e também a Fazenda de São Marcos, fundada pelo comandante do Forte, Sá Sarmiento, que, inclusive, ainda existe no território (REIS, 1989; BRAGA, 2002). Essas fazendas, mais tarde, se tornaram os primeiros núcleos onde se deu a introdução de gado no vale do Rio Branco (AMODIO, PIRA, 1985).

Os produtos naturais encontrados no vale do Rio Branco motivaram muitas outras expedições, dentre elas, a de Lobo de Almada, que percorreu territórios dos rios Uraricoera e Branco, chegando até a confluência com o rio Uraricará, em 1787. Durante essa viagem, Manoel da Gama Lobo de Almada elaborou um relatório descrevendo, além das populações indígenas, as riquezas do ambiente, como plantas, animais e minerais, conforme segue:

Passando a tratar dos produtos naturais deste rio e seu território, me refiro aos que alcanço que podem involver utilidade de comercio, ou que pode servir às necessidades [...].

No que pertence aos vegetais, há o cacáo, a salça parrilha, algumas baunilhas, a semauma branca, e da amarela a que também chamam monguba, o óleo de cupauba, a castanha vulgarmente chamada do Maranhão, a madeira de côr laranjada, que é uma madeira entrefina muito leve própria para moveis de casa; há o páo roixo, bom para o mesmo uso, páo d'arco, madeira bem conhecida; diferentes cascas com que se costuma cortir sóla, e couros: e com relação a tinturaria, as plantas da caápiranga para tinta roixa, do carajurú para tinta encarnada; para os vernizes a resina de jutaycica: e todos sem contar as diversas fructas que se encontram creadas sem cultura como são, o caju, abiorana, cupuahí, e muitas outras de excelente gosto, e cheiro [...].

[...] as campinas que correm de uma e outra parte do rio até as cabeceiras dos rios Mahú, Surumú, e Majari, estas férteis campinas, são cobertas de excelentes pastos para o gado, semeadas de ilhas de matto [...], regadas de igarapés que as fertilisma com inumeráveis lagos, de que se tira quantidade de sal montanum, próprio a fazer mais saborosos os pastos [...].

Passando aos produtos naturaes do reino animal: o rio tem peixe bastante, e de grandeza: tais são os peixes Bois, as Perauibas, as Pirararas; principalmente de Tartarugas é abundantíssimo, e nisto bem comparável ao rio Solimões.

O paiz abunda em caça: das aves, principalmente os Mutuns, e Patos são inumeráveis. Dos quadrupedes, há bastantes Porcos, Cutias, Antas; porém nada chega à prodigiosa quantidade de Veados; [...]

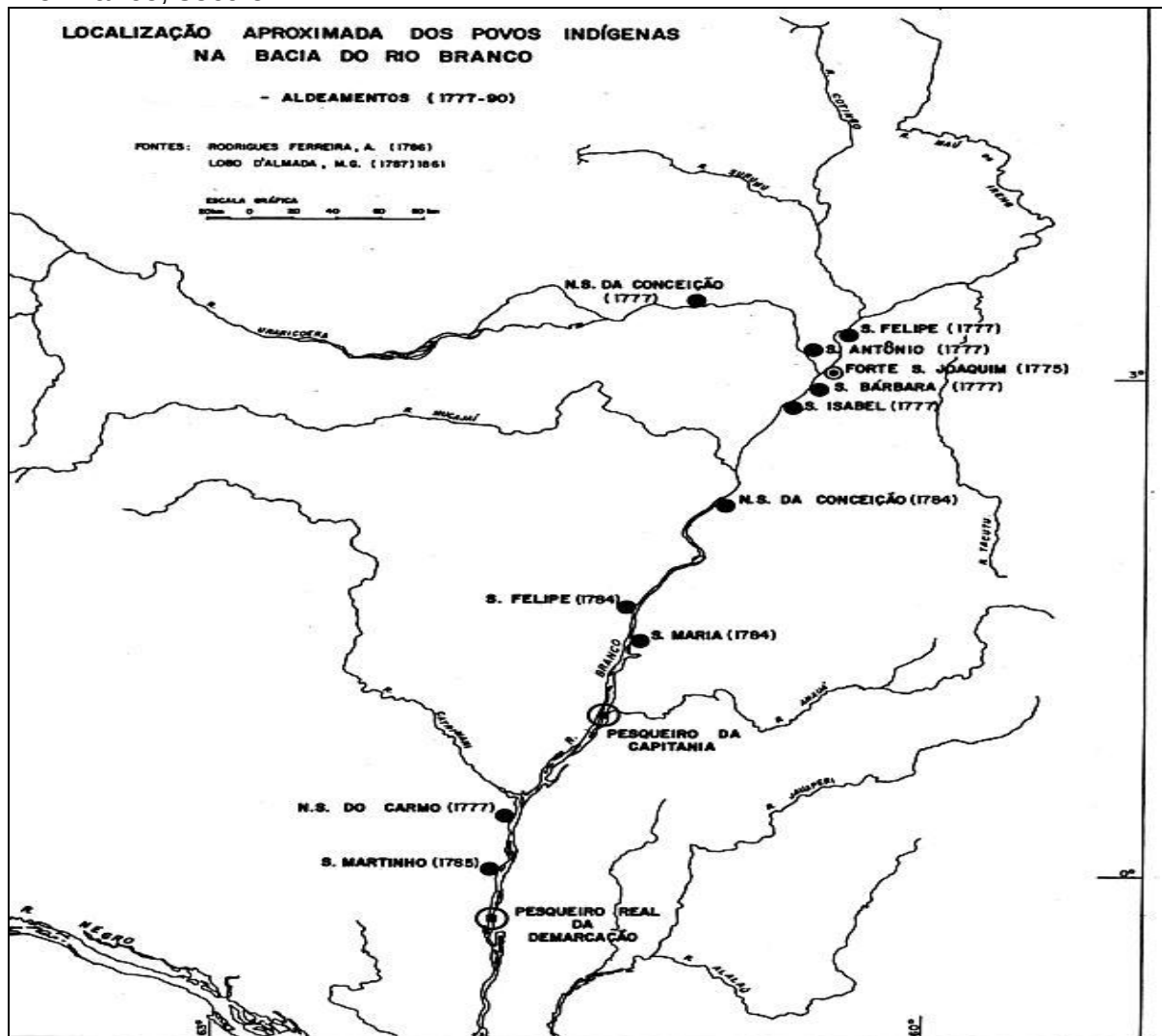
No que toca aos mineraes: há o sal gemma ou sal motanum, [...]. Encontram-se bastante pedras atacadas de ferro, o que persuade haver deste bastante deste mineral. Há quantidade de perdeneiras de diversas cores, [...] e há essa espécie de crystaes [...] (ALMADA, [1787] 1861, p. 660-662).

De acordo com as descrições feitas por Lobo de Almada, o território rio-branquense proporcionava aos colonizadores uma terra rica e com imensuráveis recursos naturais a serem explorados à custa da mão de obra escrava dos indígenas aprisionados. Isso mostra por que tanta cobiça dos espanhóis, holandeses e ingleses em se apossar dessa parte do Brasil. Muitos desses elementos da natureza, observados por Manoel da Gama Lobo de Almada, ainda encontram-se presentes no vale rio-branquense.

As tropas portuguesas enviadas para ocupar territórios do vale do Rio Branco tinham a missão de expulsar os espanhóis e criar, nas proximidades do Forte São Joaquim, os aldeamentos indígenas (FARAGE, 1991). Todavia, a presença de indígenas da etnia Macuxi, nos referidos aldeamentos, somente veio a ocorrer entre os anos 1788 e 1789. Tratando-se dos Wapixana, estes foram aldeados desde o início da construção do Forte, tanto por causa do efetivo povoamento como pelo fato de se utilizar a mão de obra indígena Wapixana, bem como de outras etnias para o transporte da madeira para sua utilização em construções e com outras finalidades (AMODIO, PIRA, 1985).

Os seis primeiros aldeamentos criados pelos portugueses, juntamente com o Forte São Joaquim em 1777, conforme ilustra o mapa a seguir (Figura 2), foram Nossa Senhora do Carmo (atualmente Boa Vista), Santa Bárbara e Santa Isabel (margem direita do rio Branco). Na margem oriental do rio Tacutu, perto do Forte São Joaquim, encontram-se São Felipe, Nossa Senhora da Conceição, este o mais populoso e o mais distante dos povoamentos, e Santo Antônio (no rio Uraricuera) (FARAGE, 1991). Além dos povoamentos citados, novos aldeamentos foram criados em 1784, como o de Nossa Senhora da Conceição e Santa Maria (margem direita do Rio Branco), São Felipe e São Martinho (margem esquerda do Rio Branco).

Figura 2 - Mapa com a localização do Forte São Joaquim e Aldeamentos na bacia do Rio Branco, século XVIII.



Fonte: Farage (1991, p. 255).

Deslocar os indígenas para esses aldeamentos foi uma forma que os lusitanos encontraram de expandir a colonização da coroa portuguesa e garantir o domínio do território, impedindo que as demais frentes de expansão europeia, como as espanholas e holandesas, também invadissem o território. Utilizando-nos de José

de Souza Martins a respeito dos impactos que as frentes de expansão causaram aos indígenas ao longo da história do Brasil, temos:

Para o índio o avanço da frente de expansão não repercute apenas por colocá-lo diante de uma humanidade diferente, a dos civilizados. Repercute nos rearranjos espaciais de seus territórios e nas suas relações com outras tribos, sobretudo as inimigas. Essas mudanças resultam em muitas perdas, não só do território, mas também de vidas e de elementos culturais (MARTINS, 1997, p. 169).

Os encontros ou desencontros com o outro aos quais se refere Martins (1997), neste caso envolvendo representantes do projeto colonial português e, posteriormente, do Estado Nacional Brasileiro, provocou impactos desiguais em relação aos povos indígenas que viviam em territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Branco. Os grupos Macuxi, Cariponá, Uaicá, Securi, Carapi, Sepuru e Umaiana, encontrados por Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio em 1777, foram os mais difíceis de aldear por serem conhecidos como etnias arredias, que vieram do norte em decorrência de conflitos com os espanhóis, mas como contraíram alianças comerciais com os holandeses, guerrearam e dizimaram outras tribos.

Nesse sentido, um exemplo foi a luta entre Makuxi e Wapixana, na qual os primeiros expulsaram os segundos de seu território que se estendia da Bacia do Rio Uraricuera até o rio Surumu, incluindo a ilha de Maracá, fazendo com que se direcionassem para o Sul, ficando mais próximos dos portugueses que ali fundaram suas vilas. O contato interétnico dos Macuxi com os Wapixana ocorreu desde o início do século XVIII, devido às guerras e alianças estabelecidas com os portugueses a partir do curso do Rio Branco. Essas duas etnias estabeleceram uma duradoura guerra entre si. Os Macuxi, recorrendo à guerra, tinham dois objetivos: o primeiro era de capturar o inimigo Wapixana e negociá-lo com os holandeses, em decorrência da aliança estabelecida com esses europeus, e o segundo era no sentido de conquistar e ocupar a área localizada ao norte do Rio Branco. A guerra entre os Macuxi e Wapixanas durou até a metade do século XIX (SAMPAIO, [1777] 1872). Referindo-se ainda às guerras Macuxi-Wapixana, o livro “Índios de Roraima” (1989), da Coleção Histórico-Antropológica n.º 1, do Centro de Informação Diocese de Roraima, informa o seguinte:

[...] a guerra que mais durou e que foi, sem dúvida, decisiva para o futuro do Território, os macuxi travaram com os wapixana. Provenientes do Norte, os macuxi lutaram com os wapixana para a

conquista da região localizada ao norte do Rio Branco. Foram anos de hostilidades, através dos quais estes dois povos tiveram possibilidades de se conhecerem e, uma vez acabadas as guerras, de conviverem pacificamente até hoje (DIOCESE DE RORAIMA, 1989, p. 82).

Tratando-se dos indígenas de filiação Aruak, os portugueses tiveram mais facilidade de estabelecer alianças, pois as etnias já haviam sofrido significativos desgastes devido às guerras contraídas com os espanhóis, ingleses e holandeses. A narrativa de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, que percorreu territórios do vale do Rio Branco em 1777, mesmo carregada de etnocentrismo, corrobora no sentido das alianças sinalizadas pelos indígenas ao informar: “Parece que suspiravam aqueles índios pela nossa sujeição” (SAMPAIO, [1777] 1872, p. 251). Sendo assim, o que se constata é que a maioria dos indígenas do tronco linguístico Aruak, que habitavam os aldeamentos nas proximidades do Forte São Joaquim, tais como os Paravilhana, Wapixana, Sapará, Aturaiú, Tapicari, Uaiumurá, Amaripá e Pauxana, estabeleceram alianças com os portugueses; portanto, não encontramos registro da utilização de armas e, sim, tentativas de manter uma “boa relação” com eles (SAMPAIO, [1777] 1872).

Entretanto, não podemos esquecer que, no momento em que os europeus chegaram ao território da Bacia do Rio Branco, várias etnias viviam em intensos confrontos entre si, o que reforça a premissa da aliança que alguns grupos passaram a adotar com espanhóis, holandeses, franceses e ingleses. As guerras indígenas em territórios do vale do Rio Branco, independentemente da presença europeia encontrada na documentação, corroboram as reações indígenas às ocupações de seus territórios e independente de serem indígenas ou não indígenas. Longe de serem sujeitos passivos, somos levados a pensar que, em todo o seu processo histórico, atuaram com as mais diversas estratégias, moldando situações que faziam sobreviver sua identidade.

Tratando-se das guerras entre etnias dos Grupos Linguísticos Caribes e Aruak, vale salientar que nem todas elas participaram das guerras. Portanto, alianças, guerras, diluição entre os grupos e dizimação constituíram um processo latente neste cenário. No entanto, muitas dessas guerras eram provocadas pelos portugueses, que incitavam as lutas entre os próprios índios do tronco Caribe (os Macuxi) e do tronco Aruak (os Wapixana), que já vinham guerreando por causa do

comércio com os holandeses. Também faziam parte desse grupo os Sapará, Paraviana e outros grupos menores, que foram atraídos pelo processo de aldeamento (SAMPAIO, [1777] 1872).

Entretanto, a estratégia de aldear os indígenas não funcionou como era esperada pelos militares e religiosos, pois os nativos eram forçados a trabalhar, e com isso lhes faltava tempo para dedicar-se às suas roças. A farinha, que era distribuída pelos militares, não atendia suas necessidades alimentares; além disso, os indígenas eram acometidos por doenças como a tuberculose, e muitos morreram por falta de cuidados. Esses acontecimentos geraram rebeliões como, por exemplo, a de 1780, resultando no abandono em massa dos indígenas dos aldeamentos, pois os indígenas tinham muitas facilidades para sair e entrar nesses locais (DINIZ, 1972).

Referente ainda a este episódio, Edson Soares Diniz (1972) faz referência ao comandante do Forte São Joaquim, que enviou uma carta ao governo do Pará, explicando os motivos da rebelião. Sobre isto temos:

[...] O primeiro motivo é serem neste tempo puxado para os serviços não só de fora como das mesmas povoações; outra se lhes querer evitar ainda que brandamente os péssimos abusos com que sempre viveram, assim como queimaram dentro das próprias casas os corpos dos que alli morrem e mais o número das mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com Christians, e que estranham muito a proibição de se untarem com urucu e outros muitos perversos abusos e costumes que muito sentem largar [...] (DINIZ, 1972, p. 29).

Analisando a carta anterior, percebe-se claramente que os indígenas, mesmo aldeados, continuavam a viver de acordo com seus costumes e sua cultura (DINIZ, 1972). Por outro lado, percebe-se que os europeus tinham aversão em aceitar a forma de viver dos nativos e não percebiam nenhum sentido nos elementos culturais e simbólicos dos indígenas.

Com a saída da maioria dos Wapixana e dos aldeados por causa das rebeliões, os portugueses tiveram que estabelecer alianças com os indígenas Macuxi, que até então eram muito hostis. Todavia, receberam bem os portugueses que lhes ofereceram presentes e os convidaram para se estabelecer no Forte São Joaquim. Os presentes foram aceitos pelos Macuxi, mas somente por volta de 1787

que aceitaram estabelecer-se no forte. Este evento coincidiu com a chegada de Lobo de Almada que, por ordem do governo do Grão-Pará, estabeleceu-se no vale do Rio Branco e percebeu o valor daquelas campinas verdejantes que se estendiam até os “contrafortes guiano”, propícios ao estabelecimento de fazendas nacionais para a criação de gado (REIS, 1989).

Nesse período, os povoados do vale do Rio Branco já haviam sido reconstituídos e as “[...] três fazendas nacionais apontaram para um cenário que facilitaria o desenvolvimento da cultura do gado, contribuindo ainda para o fortalecimento do poderio do português” (OLIVEIRA, 2003, p. 103). Contudo, as dificuldades com a longa viagem fluvial que precisava ser feita para transportar o gado tornou sua rentabilidade desacreditada, afastando, assim, possíveis investidores. Apesar de o poder político ter proporcionado aos fazendeiros maior liberdade de troca, muito embora a dependência do mercado da Capitania do Rio Negro os impedisse de ter a autonomia financeira para isso, seria preciso ter um eficiente transporte fluvial e mão de obra indígena para executar diferentes serviços (OLIVEIRA, 2003).

No entanto, não houve muito progresso quanto à introdução do gado e, mesmo com o surgimento das fazendas nacionais, sua evolução não foi expressiva. No final do século XVIII, por exemplo, as cabeças de gado não passavam de 1000 em toda a região (DINIZ, 1972). Nos relatos de viagem de Manuel da Gama Lobo de Almada ([1787] 1861), consta que foram trazidos colonos portugueses de outras partes para colonizar o vale do Rio Branco, bem como a introdução do gado com o intuito de atrair um maior número de índios. Os conselhos dados por Manuel da Gama Lobo de Almada foram os seguintes:

Uma das maiores vantagens que se póde tirar do rio Branco é povoal-o, e coloniar toda esta fronteira com imensa gente que habita as montanhas do paiz. Mas para isto é necessário mudar o methodo que se pratica, que em outras circunstancias, e em outro tempo poderiam convir, mas que hoje deve alterar.

Para descer estes tapuyas do mato, aonde eles a seu modo, vivem com mais comodidade do que entre nós, é necessário persuadir-os, vestir-os, não os fatigar querendo-se d`eles mais serviços do eles podem; e fazer-lhes pagar prontamente, e sem usura, o que se lhes promete, o que se lhes deve, o que eles tem ganho com suor do rosto, e às vezes com riscos da suas vidas.

O sustento deve consistir em roças de mandioca adiantemente feitas, e já maduras, nos lugares que se lhe determinar para povoações. Estas roças ser repartidas por todas as famílias que descerem, de sorte que cada família ache entre nós o mesmo que tinha no mato; isto é, sua roça de propriedade

de que vão tirando o seu arbítrio mandioca que quiserem para as suas diferentes comidas e bebidas a que estão acostumados no mato [...]. Para que eles tomem amor às povoações [...], convém não puxar nunca a serviços algum estes primeiros homens descidos, para que eles tenham todo tempo de continuarem suas roças, de fazerem suas casas, e de se estabelecerem [...], os filhos que não fazerem falta às suas famílias, sejam [...] puxados aos serviços públicos [...] mas os pais de famílias, não os arranquem à suas mulheres, e a seus filhos, deixem-os gozar da tranquilidade que lhe permite a pia lei das liberdades [...]. Outro meio de coloniar o rio Branco seria incentivar os soldados casarem com as índias deste território, bem como excitá-los com donativos de algumas vacas, e agulmas égoas [...]. (ALMADA, [1787] 1861, p. 679-680).

Manuel da Gama Lobo de Almada considerava ser de fundamental importância a efetiva colonização no vale do Rio Branco e suas povoações. Dessa forma, nasceu o projeto colonizatório em que os fazendeiros utilizavam índios e não índios como mão de obra, acarretando muitas vezes vínculos familiares por meio de casamentos ou compadrio. Esse projeto foi facilitado pelas autoridades e tornou-se responsável pela elite social de fazendeiros que atualmente ainda são prestigiados em Roraima (BARROS, 1995).

A tentativa dos portugueses de arregimentar mais indígenas que viviam na porção norte dos territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Branco não parou, sendo que, nos anos 1788-1789, chegou e se estabeleceu próximo ao Forte São Joaquim uma leva de indígenas da etnia Macuxi. Esses indígenas envolveram-se em um sangrento levante em 1790, acarretando a morte de quatro soldados e o ferimento de alguns guerreiros Macuxi. Esse acontecimento comprometeu a aliança entre Macuxi e portugueses do Forte São Joaquim e aumentou as hostilidades com os indígenas Wapixana, que já haviam estabelecido alianças com os não índios, bem como viviam nas proximidades do referido Forte (AMODIA PIRA, 1985).

Com isso, o Comandante Sá Sarmiento, responsável pelo projeto colonizatório, recorreu a uma política de rodízio, ou seja, conseguiu negociar, com os indígenas de várias etnias que se encontravam nos aldeamentos do rio Negro e Amazonas, para que viessem aos aldeamentos do Rio Branco e vice-versa (BARATA, 1844). Porém, isso não resolveu os conflitos; pelo contrário, incitou mais a guerra contra os portugueses do forte a ponto de indígenas Paravilhana e os Wapixana matarem o diretor, uma patrulha e alguns moradores de uma aldeia.

De acordo com Amodia e Pira (1985), os portugueses reagiram violentamente a essa reação indígena e, com isso, chegou ao Rio Branco uma expedição de soldados vindo da capital. Não há registros se foi a pedido do comandante do Forte, mas a expedição foi chefiada pelo tenente Leonardo Ferreira e tinha como objetivo “estabelecer a ordem na região do Rio Branco” (AMODIA; PIRA, 1985, p. 28).

Nesse processo, os indígenas Paravilhanas e os Wapixanas, rebelados, tentavam se organizar etnicamente contra os portugueses, os quais continuavam com a pretensão de escravizá-los e negociá-los como mercadoria, deixando-os cada vez mais revoltados a ponto de ter acontecido mais um confronto entre índios e brancos (AMODIA; PIRA, 1985). Nesse caso, com a chegada, em 1798, das tropas da expedição portuguesa, aconteceu outro grande conflito guerreiro, chamado de “Praia do Sangue”, devido à quantidade de mortes em ambos os lados, o que acarretou a quase completa dizimação dos indígenas (FREITAS, 2009, p. 135).

Em decorrência desses conflitos, as alianças foram rompidas e muitos indígenas abandonaram as missões e povoados, deslocando-se para outros territórios de floresta e lavrados, bem como para os pontos que facilitassem trocas com holandeses e ingleses da Guiana. Foi por causa desse conflito que muitos indígenas do Rio Branco migraram rumo à Guiana e, somente no final do século XVIII, passaram a retornar, mediante novas alianças e promessas feitas pelos portugueses (ALMEIDA, 2008).

As pretensões civilizatórias dos portugueses que, de forma etnocêntrica, desconsideraram o outro, acarretaram movimentos de lutas indígenas contra a cultura ocidental. Em outras palavras, os portugueses não conseguiam aceitar e, muito menos, respeitar a forma de viver dos indígenas, seja dos territórios do vale do Rio Branco, seja de outros lugares. Em relação à postura etnocêntrica, que, neste caso, aplica-se aos portugueses, podemos recorrer ao estudo de Roque de Barros Laraia.

O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais (LARAIA, 2009, p. 72).

Vale salientar que a visão etnocêntrica persiste na contemporaneidade como um fenômeno comum. Laraia (2009, p. 73) chama a atenção para o fato de que “tais crenças contêm o germe do racismo, da intolerância e, frequentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros”. Nesse caso, a violência praticada no passado contra os povos indígenas de territórios rio-branquenses continua na atualidade. Ainda escutamos frases dizendo: o “indígena é preguiçoso”; “para que os indígenas precisam de muita terra se eles não produzem nada?”. Neste sentido, temos o seguinte:

No contexto da transfiguração do índio em branco e de uma série de episódios dramáticos de resistência indígena, o caráter autoritário de atuação do Estado português apaziguou as revoltas dos aldeados. Assim, diferentes famílias Makuxi (Karib) não só assumiram a cultura do Brasil português, como também os pactos de paz com os Wapixana (Arawak) por meio de casamentos e trocas comerciais (OLIVEIRA, 2003, p. 101).

Apesar do quadro de violência apresentado pelo autor, devido aos problemas de relacionamento entre indígenas e portugueses, estes últimos continuaram com a intenção de ampliar seus domínios sobre a região e, para isso, contaram com o apoio dos indígenas que, mesmo sob efeito dos constantes conflitos, não deixaram de resistir. O sistema de trocas sofreu rupturas em decorrência de os indígenas Macuxi começarem a recusar novas alianças e, portanto, a contribuir com sua mão de obra em atividades no Forte São Joaquim.

É importante ressaltar que as expedições de recrutamento para trabalho forçado da população indígena não parou; continuou acontecendo, mas motivadas por outros interesses, no caso o extrativismo vegetal. No início do século XIX, uma nova fase do contato, expressa pela frente expansionista da exploração da borracha na Amazônia, viria afetar mais drasticamente o povo Macuxi no que se refere a demografia e territorialidade, principalmente devido à extração do caucho e da balata nas matas do baixo Rio Branco. A arregimentação dos indígenas destinava-se, principalmente, à área do rio Negro, mas também houve “descimentos”⁴ para o próprio vale do Rio Branco, onde eram engajados como força de trabalho no extrativismo (FARAGE, 1991).

⁴ Deslocamento de indígenas de seus territórios originais intermediado por missionários ou seus representantes brancos com auxílio de outros indígenas já aldeados – índios mansos.

De acordo com Freitas (1997), a fixação dos indígenas Macuxi pelos portugueses no território do vale do Rio Branco só ocorreu em 1842, quando os padres franciscanos chegaram à região e criaram a missão do rio Uraricoera, chamada de Porto Alegre, sob a responsabilidade de Frei José dos Inocentes, que reuniu representantes de várias tribos (Macuxi, Purucotó, Sapará e outros) num total de 1.600 indígenas. A missão teve pouco tempo de duração, pois os missionários abandonaram o vale devido às doenças, principalmente a malária.

Tratando-se do povo Macuxi, a informação presente em muitos trabalhos é de que, até o século XIX, pouco se conhecia desses indígenas, que, em sua grande maioria, ainda eram arredios e viviam em guerras com os outros grupos (SILVA, 1996). Contrapondo-nos a isso, é preciso considerar que as frequentes guerras entre Macuxi e Wapixana, muito antes da colonização pelos europeus, estiveram presentes no espaço geográfico da Bacia Hidrográfica do Rio Branco e fazia parte de uma grande rede de trocas comerciais e simbólicas, denominada “Complexo Macuxi-Wapixana” (FUNAI, 2008).

Enfim, ao lado de todas as práticas de dominação durante o processo de colonização, os indígenas do vale do Rio Branco desenvolveram diversas estratégias para manter seu território, pois este parece se constituir em elemento imprescindível à sobrevivência de cada grupo, reafirmando e reconfigurando as identidades deixadas pelos ancestrais.

3.2 Indígenas Macuxi do vale do Rio Branco em tempos de SPI e FUNAI

Segundo Vieira (2003), informações para os primeiros anos do século XX sobre os contatos entre Macuxi-Wapixana constam do relatório do Monge Dom Alcuino Meyer, escrito durante suas viagens ao vale do Rio Branco, em 1926. Nesse relatório, conforme Vieira (2003, p. 47), o referido monge informa: “Macuxi, que, depois de quase 200 anos, era o grupo mais numeroso da região e habitava ainda quase os mesmos lugares, os rios Tacutu e Mahú, Contigo e Uraricoera”. Portanto, compartilhavam esse território com os Wapixana, mas os indígenas Macuxi, mesmo estabelecendo contatos interétnicos com outras etnias, mantiveram o equilíbrio populacional e muitos dos seus elementos culturais (DINIZ, 1972).

É importante ressaltar que as mudanças mais significativas na história de Roraima somente ocorreram no final do período do Império e início do Republicano, com a criação do município de Boa Vista pelo Decreto Estadual do Amazonas, de 09 de julho de 1890, tendo como capital a cidade do mesmo nome (BARBOSA *et al.*, 2004). Nesse período, surgiu o primeiro criatório de gado como atividade de subsistência na Fazenda São Marcos (uma das fazendas nacionais), que deixou de ser particular para ser estatal. Primeiramente, foi de responsabilidade do Ministério da Guerra, depois do Serviço de Defesa da Borracha e, por último, de responsabilidade do Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional (SPILTN), criado com a finalidade de “proteger” os indígenas do território nacional e confinando-os nos chamados Postos Indígenas, como também para assentar os pequenos agricultores em forma de colônias agrícolas (FRANK, CIRINO, 2010).

Salienta-se que o “[...] SPILTN (que a partir de 1918 passou a ser somente SPI), criado como política pública federal durante o século XX com o propósito de defender os direitos indígenas, acabou privilegiando os próprios desejos desenvolvimentistas do governo federal” (RODRIGUES, 2005, p. 242). Na realidade, não havia, por parte desse órgão, preocupação com a sobrevivência cultural indígena como era divulgada nos discursos oficiais recorrentes, ou seja, a ideologia empregada pelo SPI era a de integrar os indígenas à sociedade nacional. Como não cumpriu com sua verdadeira missão, foi extinto em 1967, tendo sido substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), (VIEIRA, 2003).

Relativamente à Fazenda São Marcos, por exemplo, é importante salientar que vários colonos tomaram posse de pequenas áreas e recorreram à força de trabalho indígena. Esses fazendeiros dependiam inteiramente da mão de obra dos indígenas, conforme afirma Nádia Farage:

Dos índios dependiam não só a extração das drogas do sertão, como também os outros serviços voltados para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as amade-leite, os farinheiros [...] (FARAGE, 1991, p. 26).

O que provocou maior contato de não índios com os Macuxi foi o avanço do gado nas savanas (lavrados) no século XX, cujo envolvimento, no século XIX, se caracterizava como atividade de subsistência complementar ao extrativismo

(SANTILLI e FARAGE, 1992). A atividade pastoril motivou a migração de várias pessoas de outras regiões do país, principalmente do Nordeste brasileiro, onde vinham sofrendo com a seca, as quais perceberam no lavrado de Roraima uma oportunidade de se tornarem fazendeiros, utilizando a escravidão indígena e a apropriação indevida de seus territórios (FUNAI, 2008).

Esse fluxo migratório foi confirmado por Theodor Koch Grünberg (2006) durante sua viagem pelo rio Branco, em 1910. Os relatos deste viajante apontam que, das três Fazendas Nacionais que atraíram particulares para criação de gado em terras do governo, somente a de São Marcos estava funcionando, transformada em imensos latifúndios em terras indígenas.

De acordo com Oliveira (2003), uma nova ordem social se formou no final do século XIX e no começo do século XX, com a chegada de outros atores sociais, como médicos, professores, juiz, novos missionários, militares e comerciantes. Essa nova configuração social detinha um padrão de recursos financeiros incipiente, mas mantinha relações de exploração com as populações indígenas Macuxi e Wapixanas, as quais desenvolviam atividades de subsistência agrícola e de uma pecuária de pouco valor ao mercado regional. Diante desse fato, o grau de parentesco entre indígenas e a sociedade envolvente foi se ampliando, e surgiram os aglomerados em volta das sedes das fazendas, transformando-as em vilas.

Esse processo acarretou disputas entre os fazendeiros pela necessidade da mão de obra indígena. Neste sentido, temos:

A pecuária, levada adiante por colonos, teve como primeira consequência a disputa pela própria mão-de-obra indígena entre os primeiros fazendeiros. Mais do que isso, as terras indígenas passaram então a ser alvo de cobiça, não mais de portugueses, mas de brasileiros, dando posteriormente origem aos grandes latifúndios em Roraima; isso porque a expansão da pecuária, idealizada no final do século XVIII, teria seus primeiros frutos nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, dando finalmente uma base econômica de sustentação para a região, ocupando cada vez mais as terras indígenas pela violência, escravidão, [...] (VIEIRA, 2003 p. 38).

A maior tentativa de integração nacional veio a partir do final do governo de Getúlio Vargas, tendo como primeiro passo a transformação do então município de Boa Vista e parte do município de Moura (Amazonas), em Território Federal do Rio Branco, em 1943 (Decreto Lei 5.812, de 13.09.1943). Essa nova divisão foi uma

estratégia geopolítica em dividir o então Estado do Amazonas em unidades administrativas menores, por causa da Segunda Guerra Mundial (BARBOSA *et al.*, 2004).

Com o final da Segunda Guerra, houve uma maior intensificação da frente de expansão com a formação de centros agrícolas regionais para “semear” povoamento nessa parte do Brasil pouco habitada por não indígenas (BARBOSA *et al.*, 2004). A proposta era de produzir para o abastecimento da pequena população já residente no então Território Federal, como também aos novos contingentes de colonos que estavam sendo direcionados para essa região. As áreas escolhidas ocorreram todas em sistemas florestais, em contato com as savanas, justamente os tradicionais territórios dos Macuxi e Wapixana. Em decorrência, as referidas populações indígenas tiveram que se deslocar para outros lugares ou ficar espremidas em pequenos espaços. Nessa nova configuração, os indígenas tiveram seu território bruscamente reduzido, bem como mecanismos de exploração acentuaram-se sobre o universo Macuxi e Wapixana, por exemplo. Em outras palavras, também no vale do Rio Branco, apoiando-nos no estudo de Martins (1997) para a Amazônia e outras regiões brasileiras, percebe-se que o território indígena passou a ser expropriado pelas Frentes de Expansão no período colonial brasileiro. Nesse mesmo sentido, Little (2002) afirma que a expansão de um grupo social sobre outro sempre vai provocar choques de territorialidades dos grupos que já residem nesse espaço territorial.

Com a transformação de Roraima, primeiro em Território Federal do Rio Branco e, depois, em Território Federal de Roraima, em decorrência de confusão feita com Rio Branco, capital do Acre, houve a necessidade de se criar uma maior estrutura física. Razões para isso devem-se ao crescimento populacional decorrente do fluxo migratório de nordestinos, principalmente de pessoas vindas de estados como Ceará, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Piauí, Pará e Amazonas, em busca de melhores condições de vida. Os governadores, nesse período, eram militares indicados pelo Presidente da República, Getúlio Vargas, e empenhados na “marcha para o oeste”, visando difundir o sentimento nacionalista e uma maior ocupação e integração do território nacional (LEALDINO, LYRA, 2012).

Com a política integracionista implantada pelos governos militares de desenvolvimento regional, surgiu, em 1970, o Programa de Integração Nacional (PIN), que tinha como finalidade captar recursos para desenvolver a região Norte, e um dos principais objetivos era direcionar o fluxo migratório ao longo das rodovias. No caso de Roraima, podemos destacar a construção da BR 174, que liga Boa Vista a Venezuela e ao Estado do Amazonas (LEALDINO, LYRA, 2012).

Apesar do aumento do fluxo migratório ocorrido com a criação do Novo Território, o problema do isolamento geográfico perdurou até a metade do século XX, sendo amenizado pelo grande projeto rodoviário chamado transamazônico, que tinha como objetivo ligar a Amazônia a outras regiões do país. Entretanto, é muito recente o interesse do governo pelos indígenas em Roraima, pois, até 1979, os indígenas eram classificados pelos administradores locais como um atraso ao desenvolvimento do Território. Ilustram a situação as próprias palavras do Governador Fernando Ramos Pereira, que governou no período 1975-1979: “Não será uma meia dúzia de tribos indígenas que impedirá o progresso de Roraima” (MONGIANO, 1990, p. 14).

Todavia, a questão indígena do Vale do Rio Branco teve alterações com a chegada de mais um governador militar, o Brigadeiro Ottomar de Souza Pinto, que adotou como estratégia: controlar a ação da FUNAI junto aos índios e, por outro lado, fazer um trabalho político diretamente nas aldeias mediante visitas *in loco* (MONGIANO, 1990).

O governo de Ottomar, usando essas medidas, apresentou uma “política indigenista” cujo objetivo era retardar as demarcações dos fazendeiros. Com isso, colocou-se no papel de mediador entre o órgão federal e os fazendeiros e, por outro lado, aproximou-se de algumas lideranças indígenas e, recorrendo à tática de fornece-lhes presentes como forma de aliança, demonstrou suas intenções. Nesse sentido, também criou um projeto de ajuda financeira às malocas, visando incentivar o aumento da produção agrícola. Porém, o projeto fracassara pela falta de experiência dos indígenas em lidar com esse tipo de incentivo. Por outro lado, o governo de Ottomar teve forte oposição da Igreja Católica, que não concordou com a referida política em relação aos Indígenas (MONGIANO, 1990).

Ainda segundo Aldo Mongiano (1990), as estratégias de “presentear” os indígenas, de parte do Governador Ottomar, nem sempre funcionaram, pois, em algumas comunidades, os indígenas reagiram dizendo que não queriam presentes e, sim, a demarcação dos seus territórios. No entanto, o governo não se intimidou com a oposição de algumas comunidades indígenas e, em 1982, criou mais seis novos municípios, onde três deles ficavam em área indígena. Os prefeitos desses três municípios não faziam distinção dos territórios indígenas Macuxi, Wapixana e Taurepang com outros que estavam localizados em áreas de jurisdição do município, mesmo estando demarcados, valendo-se de seu poder e ação. A FUNAI, por sua vez, foi alheia e nada fez para intervir na questão (MOGIANO, 1990).

Durante os anos que se sucederam, algumas terras destinadas para a ocupação indígena, tanto Macuxi quanto Wapixana, foram delimitadas fisicamente, mas continuaram sendo invadidas por posseiros e garimpeiros (SANTOS, 2014). Foram nas primeiras décadas do século XX que se registraram os primeiros focos de garimpo no estado, mais especificamente nos rios Contigo e Maú (BARROS, 1995).

Com o processo de expulsão da maior parte das populações indígenas Macuxi e Wapixana das savanas para outros espaços, facilitou-se o surgimento do garimpo de diamantes e, depois, do ouro. Estas atividades já existiam, mas em caráter limitado; entretanto, transformaram-se em grande atração nos anos 1930 a 1960, culminando no aumento populacional, principalmente dos migrantes que vieram de vários estados nordestinos. Nesse período, conforme já referido, o território recebeu novo nome: Território Federal de Roraima (Lei 4.182 de 13.12.1962) (BARBOSA *et al.*, 2004). Somente a partir da década de 1970, com a consolidação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) - que fortaleceu o Movimento Indígena apoiado pela Igreja Católica - a situação indígena começou a se modificar, passando a ter maior relevância junto à sociedade civil na reivindicação de seus direitos junto ao Estado Nacional (BAINES, 2003).

Com o crescimento da população, a pecuária, que já vinha sendo a principal atividade econômica, expandiu-se e cada vez mais adentrou nas áreas de lavrados e matas que faziam parte dos tradicionais territórios indígenas, em grande parte dos Macuxi, mas também da etnia Wapixana (SANTILLI, 1994). Nesse contexto, as aldeias Macuxi estão inseridas na zona de pecuária extensiva e tradicional de

Roraima, o que refletiu sobre os grupos tribais localizados na área, que passaram a ter na criação de gado um meio de sobrevivência. Apesar de estarem em contato constante com a sociedade envolvente, continuam a manter a identidade indígena, conforme segue:

Estando envolvidos por fazendas de gado da frente pecuária nacional, inevitavelmente os Macuxí e Wapixána passaram a receber em suas comunidades as influências desse tipo de atividade econômica, que no passado lhes era estranha. Em consequência, paulatinamente se vão envolvendo na pecuária, ora como trabalhadores temporários, ora como criadores em embrião, sendo última opção possível a alguns indígenas, face à sua passagem anterior pelo papel de vaqueiro nas fazendas (SILVA, 1980, p. 77-78).

Corroborando com o pensamento de Silva o estudo de Santilli (1994, p. 97-98), ressaltando que a expansão da pecuária na região implicou a criação de fazendas que se sobrepujam às “áreas tradicionalmente habitadas pelos indígenas”, gerando conflitos entre índios e posseiros que ali se instalaram. Nesse sentido, o que se tornou o grande vetor de desenvolvimento do atual Estado de Roraima foi a pecuária. Ainda Segundo Santilli (2001), as últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX são caracterizadas pela expansão pecuarista, conforme segue:

[...] incidiu, de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, porção oeste da região de campos... A partir de então, o avanço da ocupação pecuarista se redireciona para o leste, incidindo prioritariamente, nas décadas seguintes, sobre a região compreendida pelo vale do Rio Tacutu, isto é, pelo território tradicional dos Macuxi, impondo rupturas drásticas na dinâmica estabelecida, lenta e cumulativamente, ao longo da história secular do contato dos Macuxi com a sociedade nacional (SANTILLI, 2001, p. 38).

Com a Constituição de 1988, o então Território Federal de Roraima se transformou no atual Estado de Roraima. Nesse período, houve um grande crescimento populacional de não índios em decorrência da chegada das frentes de ocupação representadas pelos garimpos e pelos fazendeiros, motivados pela busca de terras disponíveis do Estado, o que justificou a criação de novos municípios na década de 1980.

Segundo Santilli (1994, p. 108-109), “somente com a Constituição de 1988 os povos indígenas tiveram seus direitos reconhecidos pelo Estado Nacional Brasileiro,

dentre eles o direito à diferença, acabando com a tradição “assimilacionista” estabelecida pela legislação anterior”. Nesse sentido, a nova Carta Magna do país contemplou em seu texto as “condições legais para a superação da tutela do Estado, estabelecida pelo Código Civil brasileiro”. Nesse caso, o Estado deixa de ter o monopólio na representação dos direitos dos indígenas, exercido, nas últimas décadas, pela FUNAI, para integrar aos processos democráticos, com organizações, legislações e regras definidas e com autonomia para gerir seus pleitos e ações perante o Estado (SANTILLI, 1994).

Diante do exposto, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 231, § 1.º e 2.º, diz o seguinte:

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (BRASIL, Constituição 1988, 1990, p. 152-153).

Percebe-se que houve um grande avanço em direitos e garantias aos povos indígenas na Constituição de 1988, porém muitos deles ainda são desrespeitados pela sociedade nacional, mostrando “atrasos e lentidão” nos processos de demarcação de suas terras e no próprio reconhecimento de seus direitos civis (RODRIGUES, 2005).

Os indígenas do vale do Rio Branco, com destaque para os da etnia Macuxi, não foram vítimas ingênuas e passivas no processo de colonização, nem foram o tempo todo obstinados e irredutíveis opositores do projeto colonizador. Para justificar tal comportamento, nos apoiamos em Martins (1997) que, mesmo trabalhando com grupos indígenas em outra região, destaca que a necessidade de permanência dos indígenas em seus territórios e a afirmação de suas identidades os obrigou a “colaborar” a partir do jogo de negociações, interações e alianças.

O fato é que pelo menos uma boa parte das conquistas legais e constitucionais dos indígenas foi legitimada por alegações que reivindicavam o direito às terras tradicionalmente ocupadas. Um exemplo de conquista,

recentemente, foi a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em área contínua - território tradicional dos povos indígenas da etnia Macuxi. Portanto, permanecer no território na perspectiva indígena Macuxi era vivenciá-lo em muitas dimensões e significados. Neste contexto, como mostra Little (2002), o território vivifica a memória e o contato com ambientes que, no passado, foram palcos de vivências, provocações, perdas e reencontros.

Sendo assim, a posse da terra para os indígenas Macuxi expressa a possibilidade do contato com a ancestralidade e a afirmação identitária. Eles desejam os territórios como forma de assegurar a sobrevivência dos parentes, dos familiares e do seu povo em geral. Querem plantar em suas roças e manter sua sobrevivência. Essa forma como os sujeitos usam e se apropriam do território através de significados e ressignificações por eles atribuídos pode ser definida como territorialidade (LITTLE, 2002). “A sua área de pesca, de caça, a localização das aldeias, assim como as lendas, os mitos e a cosmologia constituem muito mais do que características geográficas e culturais são, na verdade, a expressão de uma territorialidade indígena” (FERNANDES NETO, 2003, p. 88).

Apesar de todas as práticas de dominação, também ocorreram diversas estratégias de sobrevivência do mundo indígena. Portanto, ao tratarmos dos conflitos entre territorialidades no processo de demarcação das Terras Indígenas e, mais especificamente, da territorialidade indígena dos Macuxi, estamos tratando também dos conflitos entre diferentes sistemas culturais e diferentes identidades territoriais, situação que estaremos aprofundando no próximo capítulo com os Macuxi da Terra Indígena Araçá.

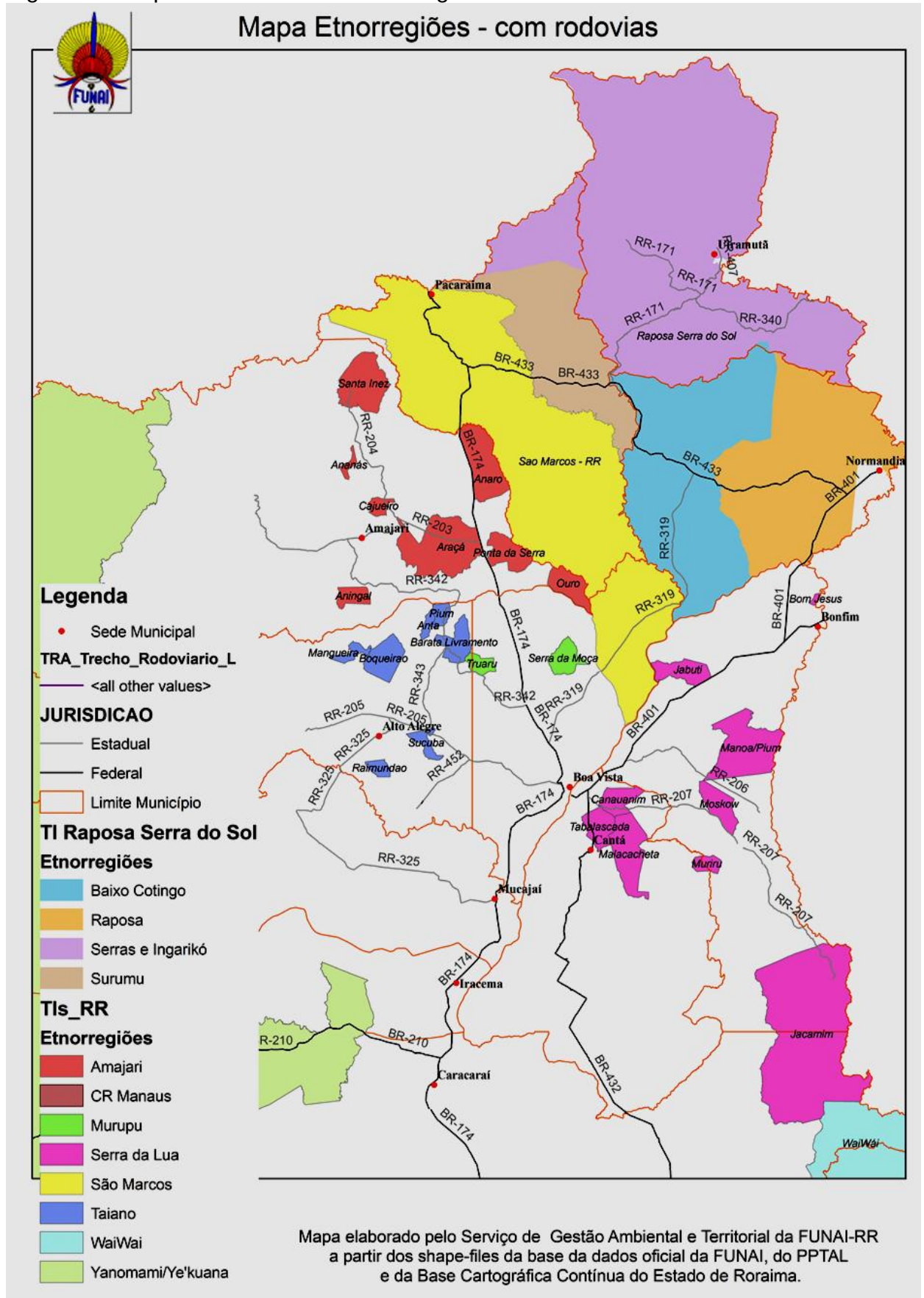
4 CARACTERIZAÇÃO DAS COMUNIDADES DA TERRA INDÍGENA ARAÇÁ

Este capítulo apresenta, inicialmente, uma descrição geográfica das Terras Indígenas em Roraima, abordando, de forma geral, alguns aspectos como o território de ocupação dos indígenas Macuxi, a região de lavrado, bem como a localização da Terra Indígena Araçá, sua vegetação, relevo, solo, regime de chuvas, população, estrutura política, econômica e social. No segundo item, consta a caracterização das cinco comunidades que compõem a terra indígena Araçá: Comunidade Três Corações, Comunidade Mangueira, Comunidade Mutamba, Comunidade Araçá e Comunidade Guariba, as quais constituem a Terra Indígena Araçá.

4.1 As Terras Indígenas no Estado de Roraima

Das 32 Terras Indígenas de Roraima, 28 se encontram na região de savanas ou lavrado, como regionalmente é conhecida a vegetação. No território brasileiro, a área tradicional de ocupação indígena Macuxi, atualmente, encontra-se dividida em três grandes blocos territoriais, conforme mapa (Figura 3): Terra Indígena Raposa Serra do Sol e Terra Indígena São Marcos, ambas com maior concentração populacional, e um terceiro bloco com várias outras terras indígenas de menor densidade populacional, localizadas no extremo noroeste do território Macuxi, nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé (SANTILLI, 2001).

Figura: 3 - Mapa de Roraima das Etnorregiões



Fonte: FUNAI (2007).

Tratando-se da Terra Indígena Araçá, esta localiza-se a nordeste do Estado de Roraima, no município de Amajari, entre as coordenadas 03° 31'06" 57' 52" W; 03° 44'12" N e 61° 15' 20" W. Apresenta uma área de 50.018 hectares em plena savana ou "lavrado", como é conhecida regionalmente. Fica a, aproximadamente, 110 Km da capital Boa Vista, sendo que o acesso se dá pela BR 174 e RR 203. Caracteriza-se pela predominância de cobertura vegetal herbácea, podendo também ser encontradas pequenas faixas de florestas (ilhas), matas de galeria e fileiras de buritizais que circundam os cursos d'água (PINHO *et al.*, 2010).

Imagens da fisionomia geográfica que caracterizam a maior parte do Estado de Roraima, bem como a Terra Indígena Araçá, obtidas durante a pesquisa de campo, podem ser observadas a seguir (Figura 4).

Figura 4 - Vegetação da região



Fonte: Da autora (2014).



Fonte: Da autora (2014).



Fonte: Da autora (2014).

A etnia Macuxi, que vive no Estado de Roraima, juntamente com a etnia Wapixana, compõem comunidades indígenas da Mesorregião Norte. De acordo com Santilli (1994), “o povo Macuxi são caçadores e agricultores de filiação linguística Caribe, e seu território abrange duas áreas ecologicamente diversas: os campos ou lavrados ao Sul, e ao Norte predominam as serras com uma cobertura vegetal de floresta”. Os termos campos, savanas ou lavrados apresentam o mesmo significado e são utilizados regionalmente para classificar ou designar as paisagens naturais de Roraima. Por parecer fisionomicamente com o Cerrado brasileiro, poderia fazer parte desse Bioma, mas, por questões fitogeográficas, toda a região compreende o Bioma Amazônico (BARBOSA; MIRANDA, 2005).

A vegetação do lavrado roraimense se caracteriza pela presença de gramíneas e com poucas espécies arbóreas. Nesse espaço, encontra-se também a ocorrência de outros tipos de formação vegetal, “como matas de galeria ou buritizais ao longo de cursos d’água e ilhas de floresta de tamanho variável” (BARBOSA; MIRANDA, 2005, p. 61). A vegetação nas ilhas de matas é bastante diferente das encontradas no lavrado, sendo que o solo no lavrado é bastante ácido, devido à elevada concentração de alumínio, ocorrendo assim a saturação do mesmo. Já nas ilhas de mata, o solo apresenta um maior teor de nutrientes e matéria orgânica. É nessa área que os indígenas da Terra Indígena Araçá fazem suas roças, utilizando-se do corte e da queima e retiram madeira para a cobertura de suas casas.

Quanto ao regime de chuvas, a precipitação anual na região de lavrado varia de 1100mm a aproximadamente 1700mm, apresentando apenas duas estações, isto é: uma chuvosa, que se inicia no mês de abril e vai até o final de outubro ou meados de novembro; e outra seca (estiagem), que se estende de dezembro a março, período em que ocorrem menos de 10% da precipitação anual. O clima, segundo a classificação de Köppen, é “Aw” (BARBOSA, 1997).

O lavrado apresenta relevos de topografia levemente ondulada, que são chamados regionalmente de “tesos”, e serras isoladas de vários tamanhos, onde algumas vezes ocorrem afloramentos rochosos (SIMÕES-FILHO, TURCQ, SIFEDDINE, 2010). Na Terra Indígena Araçá, essas elevações da paisagem geralmente estão associadas aos locais onde ocorrem as ilhas de mata, como aparece no Etnomapa (Figura 5), elaborado pelos indígenas com apoio do IMPA/Projeto Wazacá’ye/Olhar Etnográfico/CIR (PINHO, *et al.*, 2010).

De acordo com dados da FUNASA (2012)⁵, a população predominante na Terra Indígena Araçá é da etnia Macuxi, com um total de 1.069 indivíduos. A segunda é a etnia Wapixana, com 721 pessoas, e os Taurepang, com 57, um número bem insignificante. Nos registros da FUNASA, não consta nenhuma da etnia Saporá, conforme informações do censo 2010. Esse tipo de ocorrência se deve ao fato de que os indígenas da região estão sempre migrando de uma terra indígena a outra ou para as cidades. Observa-se também, por meio desses dados, um aumento significativo da população, com um crescimento de 335 indivíduos em dois anos, chegando a um total de 1847 habitantes.

Além disso, há também os não indígenas (consideramos neste estudo todos aqueles que não se autoidentificam como índios ou indígenas, independentemente da sua descendência e da identificação deles por terceiros), que migraram de outras regiões, principalmente do Nordeste (Maranhão, Ceará, Paraíba) e habitam o mesmo espaço, tendo uma relação comercial ou de casamento com os primeiros, ou seja, compartilham entre si diversos aspectos culturais, organizacionais, políticos e religiosos. Portanto, podemos afirmar que a Terra Indígena Araçá se caracteriza por um cenário de relações interétnicas.

Sobre as relações entre grupos étnicos, Fredrik Barth ([1969]2000) afirma

[...] que é através da interação que surge as “fronteiras étnicas”. [...] as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, é frequentemente a própria base sobre a qual os sistemas sociais abrangentes são construídos [...], que a interação não descaracteriza esses grupos sociais, mas as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre as etnias (BARTH, [1969] 2000, p. 26).

Como verificamos, as relações interétnicas entre indígenas e não indígenas desencadearam a tomada de um conjunto de procedimentos administrativos institucionais como forma de atenuar o impacto da primeira sobre a segunda. Neste sentido, produziu especificidades nas relações sociais e com o meio natural, principalmente na forma de demarcação de Terras Indígenas, depois que estas foram regularizadas a partir da segunda metade do século XX (SANTILLI, 2001).

⁵ A referência é feita à FUNASA porque os dados informados foram colhidos em 2012. Hoje, a responsabilidade sobre essas informações são da SESAI, nome dado à Antiga FUNASA.

De acordo com a Tabela 1, a demarcação da Terra Indígena Araçá foi homologada em 1982, pelo Decreto n.º 869334, publicado em 18 de Janeiro de 1982 (ANEXO A). Nesse período, a localidade de Amajari ainda não era emancipada como município; portanto, a área ainda fazia parte do município de Boa Vista (ISA, 1983).

Tabela 1 - Quadro de demarcação de Aldeias Indígenas

Povos	N.º Aldeias AI	População Data/fonte (*)	Situação da Terra Portaria/Decreto/ Proposta (**)	Área (ha)
Macuxi/Wapixana (Aldeias mistas)	Al. Boqueirão	M – 282 W – 131	Delimitada Port. N.º 1228/E, de 21.05.82	13.950
	Al. Mangueira	M – 350 W – 83	Demarcação homologada Dec. 86.923, de 16.02.82	4.063
	Al. Ponta da Serra	M – 92 W – 73	Demarcação homologada Dec. N.º 86.935, de 17.02.82	15.600
	Al. Araçá/Amajari	M – 112 W – 110	Demarcação homologada Dec. N.º 86.934, de 17.02.82	50.018
	Al. Bom Jesus	M/W – 31	Delimitada Dec. 89.594, de 30.04.84	1.200
(*) Levantamento realizado em 1983, por Amódio (Coordenador), Pira, Miranda, Winters, Cardoso Secchi, Del. Bom, membros da Equipe da Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima. (**) Movimento dos Tuxauas da região reivindicam uma demarcação extensa e contínua que englobe todas as malocas.				

Fonte: ISA – Aconteceu - Povos Indígenas do Brasil/CEDI, 1983.

De acordo com as informações obtidas pelo depoente no Diário de Campo 25 (2014), do Centro Regional de Educação Indígena de Amajari, Noêmia Peres (CREIANP), todo o território que compreende a Terra Indígena Araçá foi povoado por indígenas no passado. Os vestígios da cultura material encontrados, como machadinhas feitas de pedra, urnas e fogões vêm confirmar essa presença. Sobre a demarcação da Terra Indígena Araçá foi relatado o seguinte:

[...] antes de 1982 aquela área estava toda tomada por fazendas cheias de cercas e os indígenas para poder ficar na região tiveram que trabalhar para o fazendeiro. Porém, o indígena não tinha direito a ter escola, a fazer sua

roça, a criar os seus animais e etc. Além disso, havia um agravante que foi a bebida alcoólica que os indígenas passaram a consumir por influência de alguns fazendeiros. Antes os indígenas não tinham acesso a bebida, com o passar do tempo isso foi se tornando um problema e muitos deles acabaram ficando doentes e morrendo. [...] a demarcação foi necessária para que nosso povo tivesse direito sobre a terra que sempre foram ocupadas pelos nossos avós [...] (DIÁRIO DE CAMPO 25, 2014, p.1).

Mesmo após a demarcação, foram localizadas oito fazendas dentro da área demarcada e dezenove fazendo limite com a mesma área. Isso corrobora com o depoimento anterior, ou seja, apesar da área da Terra Indígena Araçá ter sido demarcada, muitas fazendas permaneceram em terra indígena. Isso vem revelar as dificuldades dos povos em questão para manter o tradicional território, mesmo estando a área demarcada (FUNAI, 2010).

Oliveira Filho (1983, p. 7), em seu discurso sobre demarcação de terras indígenas, afirma que “o resultado do processo de demarcação é fornecer aos índios e ao órgão tutor títulos [...], documentos que fundamentem e constituam provas da existência de um direito”. Nesse sentido, conforme estudos feitos por órgãos governamentais em Roraima, os vestígios históricos encontrados serviriam como provas de que a área da Terra Indígena Araçá era de fato dos indígenas que ali viviam.

Segundo podemos observar, nem sempre um decreto ou portaria é suficiente para efetivamente garantir o que foi demarcado.

É de importância fundamental no momento de hoje se dispor de informações confiáveis não apenas sobre o processo formal de demarcação, mas sobre o controle e uso efetivo que os índios têm sobre as terras que habitam. Áreas indígenas referendadas por decreto presidencial estão inteiramente invadidas, assim como também ocorre com outras onde o ato físico de demarcação já foi realizado [...] (OLIVEIRA FILHO, 1983, p. 10).

Tratando-se da Terra Indígena Araçá, criar e controlar o espaço são permeados por elementos da tradição, cujas normas são aquelas estabelecidas pelo poder dos grupos sobre o espaço que habitam, ou seja, para os indígenas a terra não tem um caráter exclusivamente econômico. O território representa algo bem maior, o que é incompreensível para o pensamento do não indígena. O sentimento que esses povos têm pela terra está bem caracterizado em algumas narrativas como, por exemplo, a de um ancião da Comunidade Mangueira ao afirmar: “A terra

nos dá a sobrevivência, toda família trabalhava na roça, tinha de tudo, plantava batata, cana, banana, macaxeira, abobora. A terra dá de tudo, dá horta [...]” (EA 1, 2014, p.2).

Outro depoente, mas da Comunidade Três Corações, informa: “A terra é uma mãe, a terra é um aconchego, é a vida do Macuxi, por que sem a terra nós não poderemos ser nada. Eu vejo que a terra é uma vivacidade, é algo divino que Deus deu ao ser humano [...]” (EA 7, 2014, p. 2). Um Tuxaua da Comunidade Guariba, depoente EA 12 (2014), ao referir-se ao território, informa o seguinte:

Significado pra gente hoje que é liderança a gente tenta passar pro nosso pessoal, a terra hoje o significado é muito grande, a terra pra gente é mãe, porque a terra é que cria, que dá o alimento, dar tudo pra gente, [...] é a mãe que nos sustenta, que dar condições pra nós viver, manter a nossa cultura, manter a nossa tradição com livre e com liberdade, então terra para nós significa tudo. (EA 12, 2014, p. 1).

Considerando as narrativas das entrevistas, é possível observar que os Macuxi da Terra Indígena Araçá têm um forte vínculo com a terra, bem diferente dos não indígenas. Laymert Garcia dos Santos (2005, p. 29), estabelecendo uma comparação entre ambos, salienta que “o homem moderno se encontra fora do meio e o concebe como fonte de recursos a sua disposição”. Para o indígena, há uma implicação homem-meio, um comprometimento que leva o nativo a “tomar conta do mundo”. Nesse sentido, a luta dos Macuxi pelo seu direito à terra perpassa pela maneira de como os indígenas se organizaram para dialogar sobre as mudanças que vinham se processando no seu território; surgiu, então, maior necessidade do fortalecimento das lideranças indígenas.

No que se refere às lideranças políticas na Terra Indígena Araçá, podemos dizer que existem duas categorias: uma político-administrativa e outra religiosa. A categoria política/administrativa é exercida pelo Tuxaua⁶, líder escolhido pela comunidade por meio de votação, mas este não tem poder absoluto, e tudo é decidido com a comunidade, prevalecendo sempre a vontade desta, o que vem

⁶ O Tuxaua: Liderança política tradicional entre os Macuxi, uma posição apenas proeminente, assumida por um indivíduo na articulação de um grupo local ou aldeia, diante da violência abrupta da intensificação do contato com os regionais nos primeiros anos do século XX, converte-se em instância catalisadora das demandas de regionais e agentes indigenistas à população indígena, dispersa em pequenos grupos locais (SANTILLI, 2001).

demonstrar haver respeito mútuo entre a liderança e os demais integrantes da comunidade.

Pierre Clastres (1976), ao investigar as sociedades indígenas da América do Sul, constatou que o poder das lideranças nessas sociedades também não era absoluto. Sobre isto, salienta que: “[...] los “jefes” no poseían ningún poder sobre las tribos, que nadie mandaba y nadie obedecía, declararon que esas gentes no eram civilizadas, que no se trataba de verdadeiras sociedades: Salvajes “sin fe, sin ley, sin rey” (CLASTRES, 1976, p. 112). No entanto, Clastres (1976, p. 113) afirma que, nas sociedades primitivas, o líder tinha suas obrigações e que ele não tinha que ser, necessariamente, aquele que manda e os outros obedecem, como ocorre com as sociedades “ditas civilizadas”. Assim, relata que o líder na sociedade primitiva, “[...] el líder primitivo es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedade cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación com otras sociedades”. No que se refere ao poder do Tuxaua, Dom Aldo Mongiano (2011) informa:

[...] O poder do tuxaua nunca é um poder de comando. O chefe é a pessoa mais sábia. A decisão final é tomada pelo chefe, mas de maneira coletiva: a comunidade tem sua solução para os problemas. O chefe não pode ter poder absoluto, mas tem que realizar aquilo que a comunidade quer. O poder é compartilhado; o chefe ouve a comunidade que pode decidir, também, substituí-lo, se não satisfeito (MONGIANO, 2011, p. 91).

Portanto, a atuação, bem como as relações de poder dos Tuxauas da etnia Macuxi vêm ao encontro da concepção proposta por Clastres (1976, p. 113), pois “[...] las transacciones o negociaciones eventuales son públicas, la intención de hacer la guerra no se proclama hasta que la comunidade así lo quiere”.

Maxim Reppeto (2008, p. 117) também informa que, “para os Macuxi, uma boa liderança indígena é aquela que manifesta e atua segundo as orientações das pessoas ou grupos que o elegeram”. Atualmente, qualquer indígena que vive em alguma das comunidades independentes da etnia pode concorrer ao cargo, desde que tenha forte personalidade, uma boa oratória, conhecimento sobre as necessidades da comunidade e que tenha boa influência interna e externa para que possa defender os interesses de seu povo. A esse respeito, Reppeto (2008) salienta:

As lideranças trabalham em diferentes níveis de ação política e social. Nas bases das organizações se encontram as comunidades, constituídas por um certo número de famílias, cada uma com um tuxaua, que é o encarregado de relacionar a comunidade com o exterior. Quando chegam autoridades públicas, indígenas ou outras pessoas de fora, elas se dirigem ou são encaminhadas diretamente ao tuxaua. São também mediadores internos e autoridade. [...]. De qualquer maneira, por estar à frente das atividades o tuxaua deve ser referendado periodicamente. Dependendo da comunidade, o cargo de tuxaua pode durar dois ou muitos anos, segundo o prestígio e reconhecimento perante a comunidade (REPPETO, 2008, p. 116–117).

Isso significa que tudo que acontece na comunidade tem que passar primeiramente pelo Tuxaua, que convoca uma reunião com a comunidade, ou com a coletividade, para avaliar a questão. Cada comunidade possui um regimento interno próprio com regras (leis) a serem seguidas por todos, quer sejam indígenas ou não. Quando um não indígena vai morar na comunidade é sempre por razões de trabalho, portanto autorização neste sentido precisa passar pela assembleia da comunidade, conforme é possível constatar pelo depoimento de um agente de saúde.

“[...] os não indígenas transcorrem naturalmente, sem conflitos, pois aqui temos um líder que é o tuxaua, que reuni com todos os moradores para tomar decisões. A comunidade geralmente é quem decide sobre qualquer problema e nós que não somos indígenas aceitamos e também participamos das decisões” (EA 8, ano 2013, p. 3).

O mesmo procedimento é adotado para com indígena que vem de outras terras indígenas. Isto é, somente pode ficar com o aval da comunidade e obedecer ao que está no regimento. O cargo de tuxaua é de grande relevância e necessário para conduzir o processo de organização e desenvolvimento da comunidade. Para quem assume o cargo, é sinônimo de muito trabalho, pois este tem que se desdobrar para administrar em nome do grupo e providenciar tanto o seu sustento como o de sua família.

Antigamente, a função de tuxaua era repassada entre os membros da família (parentela) ou indicada pelos órgãos de proteção, como o SPI, FUNAI e Igreja (DINIZ, 1965). Eram responsáveis pelo controle dos territórios, das atividades de caça, pesca e cerimônias religiosas (EGGERATH, 1924; REPPETO, 2008). Nos dias atuais, a escolha se processa de forma bem democrática e participativa, em que a votação não é secreta e, sim, aberta, ocorrendo em grande reunião (assembleia interna), com todos da comunidade. O nome dos candidatos é colocado em um painel (quadro), e as pessoas vão uma a uma dando seu voto. Os votos, no final,

são contados e, na maioria das vezes, quem tem um maior número de parentes é eleito. Isso não é uma regra, mas mostra que a parentela ainda tem significativa influência na escolha do Tuxaua. Além da representação do tuxaua nas comunidades, estas também têm o apoio e a influência de várias organizações indígenas, como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR), Sociedade para o Desenvolvimento Comunitário e Qualidade Ambiental TWM, Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e não indígenas, como a Diocese de Roraima, o Instituto Sócio-Ambiental (ISA), que atuam como aliadas, apoiando essas organizações (REPPETO, 2008).

A categoria religiosa foi ressignificada e, atualmente, é exercida pelo Pastor ou Padre, que são os guias espirituais, os quais também têm prestígio e influência nas decisões da comunidade. No passado, quem fazia esse papel era o pajé, que realizava as pajelanças para espantar os espíritos maus. Manuel Diégues Júnior (1980, p. 63) informa que a “[...] autoridade religiosa superior era o pajé, que juntava funções de sacerdote, curandeiro e adivinho. Predominava o xamanismo”. Neste sentido, D. Pedro Eggerath (1924) informa o seguinte:

[...] Além disso, incube-se das curas o “pajé”, médico, feiticeiro e sacerdote a um só tempo. Ele é a personagem mais importante, muito superior ao “tuxaua” que podemos chamar de “primus inter pares”. Basta dizer que ele é o intermediário exclusivo entre a terra e o mundo sobrenatural, privilegio que sabe explorar convenientemente para assegurar a sua supremacia e garantir sua influência, muitas vezes nefasta (EGGERATH, 1924, p. 51).

Na atualidade, a figura do Pajé, semelhante ao que ocorria no passado, caiu em desuso em algumas comunidades. Todavia, em outras, principalmente na região de serras como, por exemplo, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e em áreas dos indígenas Yanomami ainda existe o Pajé. Reforça a questão sobre a pajelança a narrativa do depoente Macuxi EA 01, ancião da Comunidade Mangueira.

[...] ainda existem as pajelanças e os pajés, mas como a gente aderiu ao adventismo não cultuamos os pajés. Acreditamos nos remédios caseiros, mas na evocação de espíritos a igreja é contra. Quem ainda trabalha com xamanismo são os indígenas Yanomami que vivem na região de serras [...] (EA 1, 2014, p. 5).

Já o depoente EA10, da Comunidade Araçá, diz que a extinção dos pajés tem a ver com a questão cultural, pelo fato de não ser repassado de pai para filho ou dos mais antigos aos mais jovens, conforme segue:

“[...] pra se preparar um jovem indígena né [...] pra ser pajé ele precisa uma preparação, isso quando criança, num é de qualquer forma, num é de qualquer jeito e hoje o jovem indígena já num pensa isso de ser um pajé e ser um rezador [...]. Ele tá numa sociedade influenciada, uma sociedade não indígena né, e aquilo pra ele num tem valor, muitos num considera [...] aí vai se perdendo, os mais velhos vão morrendo e ele num leva aquela tradição entre si e assim, como a igreja ela tem esse papel, ela fala que isso é errado [...]” (EA 10, 2014, p. 3).

Analisando as narrativas anteriores, percebe-se a presença de igrejas, seja ela católica ou evangélica, incorporadas e reatualizadas conforme as pautas culturais Macuxi. Nesse sentido, observa-se que, mesmo com a existência e influência da igreja, as tradições e hábitos dos indígenas foram mantidos, pois continuam acreditando nos remédios caseiros feitos com ervas naturais encontradas em seus territórios. Todavia, constatamos, pelo depoimento de EA 10 (2014), preocupações, visto que, se os conhecimentos sobre os remédios feitos a partir de plantas medicinais não forem repassados aos mais jovens, este conhecimento poderá se perder. Salienta-se que, além dos indígenas, os remédios com ervas naturais também são bastante utilizados pelos não indígenas que os compram para curar certas enfermidades.

Um aspecto marcante da Terra Indígena Araçá trata-se da rica biodiversidade existente que se caracteriza por uma paisagem de vegetação nativa associada a uma agricultura de subsistência com desenvolvimento de algumas espécies como a mandioca, feijão, milho, bananas, macaxeira, batata doce e jerimum, principal fonte de alimento da população que ali vive. As atividades produtivas e desenvolvidas atualmente no interior da Terra Indígena Araçá ainda se mantêm na tradicionalidade e não chegam a ser suficientes para a subsistência de sua população, sendo necessária a compra de outros produtos, principalmente da sexta básica nas cidades vizinhas (Boa Vista, Vila Brasil-Amajari, Pacaraima e Santa Elena, na Venezuela) (PEDREIRA, 2013).

As principais causas são o aumento da população, a falta de infraestrutura, ausência de áreas propícias para agricultura, ou por falta de apoio e orientação técnica. No entanto, os Macuxi ainda praticam a caça, a pesca, a coleta de frutos

silvestres, o artesanato (bem pouco), a agricultura de corte e queima da pecuária extensiva e a exploração florestal (PEDREIRA, 2013).

A confecção de artesanato é incipiente. Existe um pequeno número de famílias que ainda lidam com artesanato para ajudar no seu sustento. Os objetos feitos são: jamaxi, mochila que serve para o transporte de animais provenientes da caça e dos produtos das roças; a peneira e tipitis, instrumentos utilizados na fabricação de farinha; e a darruana, tipo de bolsa para carregar peixe. O material utilizado na fabricação desse artesanato é proveniente da natureza (PEREZ, 2010). Considerando as informações anteriormente apontadas da Terra Indígena Araçá, apresentaremos e caracterizaremos a comunidade Três Corações, comunidade Mangueira, comunidade Mutamba, comunidade Araçá e Comunidade Guariba.

4.2 Comunidade Três Corações

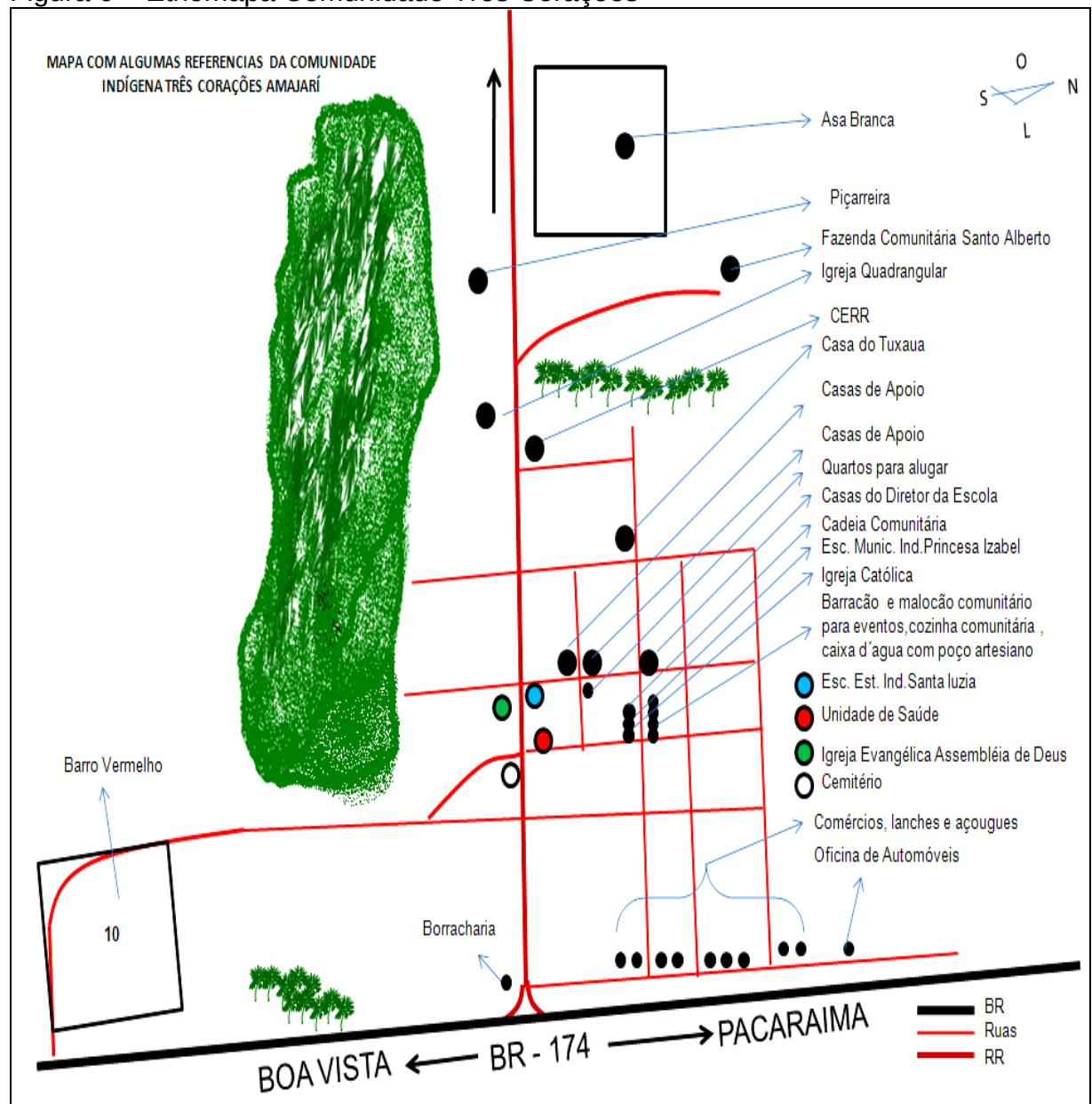
A Comunidade Três Corações, conhecida regionalmente como “Km 100”, é a maior comunidade da Terra Indígena Araçá, localizada às margens da rodovia BR 174, que liga o Estado de Roraima à Venezuela, 100 km distante da capital Boa Vista e às margens da RR 203, que liga, a 54 km, a capital Boa Vista ao município de Amajari. Também faz limite com as comunidades da Mangueira e de Mutamba.

Segundo dados da FUNASA (2012), essa comunidade indígena possui uma população de aproximadamente 747 indígenas, pertencentes aos grupos étnicos Macuxi, e 175 indígenas da etnia Wapixana (ANEXO B). Além dessas etnias, existe uma boa parcela de não indígenas que mantêm entre si relações socioeconômicas e culturais significativas. Não foi possível numerar a quantidade de não indígenas, pois seria necessário fazer um censo interno na comunidade, e a FUNASA só faz levantamento da quantidade de indígenas.

Na Comunidade Três Corações, o fluxo de pessoas é expressivo devido à sua localização estratégica, pois trata-se de um ponto de paragem para quem se desloca entre as cidades de Pacaraima (Brasil) e Santa Helena de Uairem (Venezuela), bem como para o município de Amajari. Quem passa uma primeira vez pela Comunidade Três Corações talvez não a identifique como indígena, pois sua configuração espacial parece um vilarejo semelhante aos existentes em outras regiões do Brasil.

As casas são quase todas de alvenaria, poucas têm cobertura de palha e estrutura de barro, características que as diferenciam de outras comunidades indígenas onde as casas parecem distribuir-se aleatoriamente. As ruas são quase todas asfaltadas e se vê um ordenamento na pavimentação (Figura 6). A Comunidade Três Corações, conforme foi possível constatar na pesquisa sobre Terra Indígena Araçá, é a que apresenta um maior contato com os não indígenas, possivelmente devido à proximidade com a BR 174 (DIÁRIO DE CAMPO, 1, 2014).

Figura 6 – Etnomapa Comunidade Três Corações



Fonte: Tenente (2014).

Quanto à língua materna da Comunidade, ainda não existe uma definição, sendo o português o idioma mais falado, e apenas os idosos sabem falar o Macuxi, ou mesmo, a língua Wapixana. Porém, a escola vem trabalhando no sentido de

ensinar as crianças e os jovens, bem como incluindo no currículo o ensino da língua materna. No entanto, isso não tem sido fácil devido à falta de professores que dominam as duas línguas: Macuxi e Wapixana. No entanto, essa é uma preocupação das lideranças que vêm sendo discutida e reivindicada em todas as assembléias: o ensino da língua materna macuxi, wapixana e taurepang nas escolas, tanto em nível estadual como municipal (DIÁRIO DE CAMPO 4, 2014).

Na escola estadual da Comunidade Três Corações, atualmente, há dois professores: um que ensina a língua macuxi e outro que ensina a língua wapixana. Todos, independentemente de etnia, inclusive os alunos não indígenas, participam das aulas. Considerando essas informações e recorrendo a Oliveira (2004) no tocante à reelaboração cultural nas sociedades indígenas, é possível identificar que a Comunidade Três Corações tem vivenciado este processo frequentemente. Na infraestrutura (Figura 7), destaca-se, em relação às outras comunidades da Terra Indígena Araçá, energia elétrica, água encanada proveniente de poço artesiano, unidade de saúde, igrejas (evangélica e católica), escolas estaduais e municipais e vários pequenos comércios concentrados à margem da BR 174. Muitas casas possuem antena parabólica e telefone (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014).

Figura 7 - Comunidade Três Corações



Fonte: Da Autora (2014).

A constituição política da Comunidade Três Corações é formada pelo primeiro Tuxaua (Macuxi) e segundo Tuxaua (etnia Macuxi), nome pelo qual os grupos locais são chamados (DINIZ, 1965). Como já foi especificado anteriormente, além do

Tuxaua, o líder religioso, seja ele pastor ou padre, também exerce influência política na comunidade. No caso da comunidade de Três Corações, apesar de ter as duas religiões (católica e evangélica), a figura mais presente é a do pastor. Em relação à figura do Pajé, esta foi ressignificada no papel de batedor de folhas, semelhante ao que ocorria no passado, porém há, na comunidade, um curandeiro/benzedor que faz remédios caseiros com plantas encontradas na mata. Para as pessoas que vivem na comunidade, o curandeiro/benzedor atua como se fosse o Pajé. Sobre isso, o relato de um Tuxaua aponta o seguinte:

Nós temos aqui na nossa comunidade, nós temos nosso pajé aqui né, que mora aqui e tem muitos nosso “parente” [termo utilizado para se referir a outros indígenas] que ainda né, vai com esse pajé né que se sente doente, então vão lá se curar com esse pajé (EA 4, 2014, p. 2).

Tratando-se dos moradores de Três Corações, curandeiro e benzedor são a mesma coisa que Pajé. Porém, no que diz respeito à sua função na comunidade, já não têm o mesmo significado de antigamente, de “curador e mentor da maloca” (MONGIANO, 1989, p. 49).

No que concerne ao desenvolvimento econômico, a Comunidade Três Corações sustenta-se com base em programas sociais de governo (Bolsa Família e Vale Alimentação), funcionários assalariados (empregados no serviço público), aposentados, pequenos comerciantes e uma pequena parte da agricultura de subsistência (PEREZ, 2010). Durante a pesquisa, constatou-se que os recursos financeiros advindos dos programas sociais, bem como do trabalho assalariado podem influenciar na economia da Comunidade, principalmente no sentido de desestimular a produção tradicional de alimentos, pois o número de famílias que desenvolvem atividades de roça está bastante reduzida. Além disso, esses recursos se concentram nas mãos de uma minoria, o que pode, no futuro, provocar alterações na organização social da Comunidade (DIÁRIO DE CAMPO 7, 2014).

A atividade que possibilita uma melhor fonte de renda à comunidade é o cultivo da mandioca macaxeira e seus derivados (farinha, beiju e goma), mas também são comercializadas algumas frutas, como o limão, a melancia e banana. A comercialização ocorre com dinheiro ou à base de trocas entre as pessoas que vivem na comunidade, com as pessoas das outras comunidades que compõem a Terra Indígena Araçá e também com os atravessadores (PEREZ, 2010). Quanto à

criação de animais, a comunidade pratica a pecuária extensiva, com criação de pequenos lotes de gado, destinados tanto para consumo particular como para a comunidade. Vale salientar que os indígenas Macuxi e, da mesma forma, os Wapixana se deram muito bem como vaqueiros, aprendizado que foi adquirido ao longo do tempo trabalhando para os fazendeiros (MONGIANO, 1990).

Além do gado vacum, há criação em pequena escala de porcos, galinhas e patos, os quais ajudam na alimentação, porém, essa atividade pode comprometer a atividade agrícola com a invasão desses animais nas roças. Em função disso, os conflitos que, no passado, aconteciam com os fazendeiros, quando ocorreu a demarcação em “ilhas”, hoje se tornaram um conflito interno, causando problemas nas relações sociais da comunidade (PEREZ, 2010). Também faz parte na alimentação o consumo de frutas (manga, banana, caju, melancia), caça e peixe em menor quantidade, por causa da restrição territorial em função da demarcação e aumento da população indígena (FUNAI, 2008). Quanto à escassez de caça e pesca na comunidade Três Corações, temos a seguinte narrativa:

Hoje aqui nessa comunidade agente vê muito que eles tiram da natureza o veado, o porco no caso porcão (queixada) e os peixes, como eu falei que tava sendo tão predatória que hoje tá mais difícil encontrar veado e peixes nesses igarapés aqui de perto, eles consomem, mas não tá tendo aqui, tá tendo que ir buscar cada vez mais longe, eles tem que atravessar um rio que corta aqui perto pra ir buscar do outro lado, [...]. Pra esse tipo eles vão de três a quatro dias, eles saem, eles acampam como eles não têm o gelo pra conservar eles vão assando ali naquela fumaça e vão estocando aí [...], isso é só para a alimentação deles, quando é predatória eles vão e voltam no mesmo dia (EA 8, 2013 p. 2).

Quando indagado sobre a caça e pesca predatórias, o depoente EA 8 (ano, 2013, p. 2) explica que “[...] não é para consumo deles, eles caçam pra vender pra ter o dinheiro na mão e hoje em dia tá bem caro você comer uma caça aqui”. Isso ilustra que os principais recursos naturais constituídos de ilhas de matas e buritizais ficaram limitados após a demarcação do espaço físico da Terra Indígena Araçá. Foram exauridos pelo crescimento populacional; portanto, tornaram-se insuficientes para garantir a sobrevivência dos indígenas que vivem no território.

Outra problemática é a caça de animais silvestres, que vem sendo praticada para fins comerciais. Nessa perspectiva, a ação predatória não é só resultado da exploração da natureza, mas da exploração do homem pelo homem, pois a vida transformada em mercadoria é a essência da problemática ambiental (ACSELRALD,

1992). Por outro lado, o caçar e pescar faz parte da cultura indígena Macuxi, mas transformar essa cultura em um ato de exploração econômica de seu meio natural vem das formas de contato com a cultura do não indígena. A pesca serve como um importante suplemento de proteínas, mas a escassez obriga os indígenas a dependerem fundamentalmente dos alimentos industrializados, que são comprados no comércio regional.

Em relação aos elementos tradicionais, de modo geral, a comunidade Três Corações procura repassar e difundir a cultura tradicional nas assembleias e cerimônias festivas, como na comemoração do Dia do Índio. Nesses dias festivos, os indígenas Macuxi apresentam a dança tradicional do parixará. Essa dança faz parte da tradição da etnia Macuxi, mas os Wapixana e Taurepang também participam.

Durante as comemorações do parixará (Figura 8), são servidas as comidas e bebidas típicas como a damorida (peixe cozido apimentado), acompanhado do Caxiri (bebida feita da mandioca fermentada), do pajuaru (bebida feita com beiju de mandioca enrolada na folha da bananeira) (PEREZ, 2010). A dança do parixará, no passado, tinha a função de atrair caça e peixe em abundância (KOCH-GRUNBERG, 2006). Atualmente, é realizada em apresentações festivas e assembleias, para dar as boas-vindas aos visitantes.

Outro cerimonial festivo que ocorre na comunidade é a festa de Santa Luzia, momento em que são realizadas homenagens à padroeira da Comunidade, com missas e novenas. Os festejos em homenagem a santos nas comunidades indígenas no Estado de Roraima constituem uma atividade muito comum, que foi introduzida pela igreja católica. Nesse festejo, ocorrem outras atividades, como as corridas de cavalos, vaquejadas, motocross, futebol e o baile ao som do forró, que foram reatualizadas pelas tradições indígenas em decorrência do contato com os não indígenas (DINIZ, 1965).

Figura 8 - Comidas e bebidas típicas (caxiri, jacaré moqueado e damorida)



Fonte: da autora (2013) .



Fonte: da autora (2013).

Embora a comunidade Três Corações tenha passado por processo de reelaboração cultural, principalmente em decorrência de diversos elementos da cultura não indígena, percebemos uma reafirmação da indianidade ao invés de sua minimização.

4.3 Comunidade Mangueira

A Comunidade Mangueira localiza-se às margens da rodovia RR 203, que liga a capital Boa Vista ao município de Amajari. Fica distante da capital 112 km e, do município, 40 km. É uma comunidade de fácil acesso, pois a rodovia RR 203 passa

construídas umas próximas às outras, dispondo-se em conjuntos, onde se organizam as famílias em rede de parentesco.

Sobre esse tipo de organização habitacional, Santilli (2001) faz a mesma descrição ao observar o desenho da Aldeia Caracanã:

[...], elas se dispõem em conjuntos que correspondem a parentelas; os pátios das casas, onde costumam se reunir os parentes no início da manhã e ao final da tarde, lugar de festa e atividade, é, por este motivo, lugar marcado da sociabilidade aldeã” SANTILLI, 2001, p. 29).

Na Comunidade Mangueira, este dispositivo de residências forma unidades políticas cuja interação perfaz a vida social e política da comunidade. No principal agrupamento de casas, no que pode ser chamado de sede da comunidade, encontra-se instalado um posto de saúde e uma escola pública estadual que funciona no malocão. O malocão trata-se de um barracão circular, aberto a todos e situado no centro do principal aglomerado de casas. Está construído com madeira e coberto com palha de buriti, servindo também para os eventos da comunidade. Nesse caso, é o espaço onde ocorre a maioria das relações sociais entre os moradores, pois tudo o que vai ser realizado envolve a escola, envolve as pessoas que trabalham na escola. Todos os acontecimentos são organizados e articulados nesse cenário, o que o torna tão especial para os indígenas Macuxi, Wapixana e Taurepang que ali vivem. Encontramos ainda uma escola municipal de Educação Infantil que funciona em um prédio com condições mínimas de infraestrutura, bem como uma casa de farinha (DIÁRIO DE CAMPO 2, 2014).

Na Comunidade Mangueira, houve a introdução de duas igrejas: uma adventista e a outra da Assembleia de Deus; não há igreja católica. No caso da igreja Adventista, tudo indica que esta foi trazida por pastores que vieram da Venezuela, como foi constatado pela EA 1 (2014, p. 4): “[...] os irmãos da Venezuela vieram pra cá trouxeram a palavra de Deus, foi que eles semearam, trabalharam [...]. Meus filhos nasceram e foi criado na igreja [...]”.

No depoimento do EA 5, temos um relato sobre esse processo, conforme segue:

[...], nós vimos que antes era assim, nós tinha muita fé nesse tal de pajé, [...] agora não, perdeu um pouco, [...] nós evangélicos da Assembleia de Deus num acreditamos nisso não, [...] nós acreditamos em Deus, mais em pajé em outras nós num aceita, só mesmo a palavra de Deus, até porque a

nossa Bíblia Sagrada ela condena esse tipo de adoração de ídolo que é o pajé, isso aí tudo é obras pra nós satânica [...] (EA 5, 2014, p. 3).

Percebe-se, pelo relato anterior, que a igreja, evangélica ou não, trouxe elementos do imaginário cristão, os quais foram reavaliados em seus significados e introduzidos nas crenças e tradições Macuxi, bem como na organização social do grupo. Nesse caso, Laraia (2009) afirma que a cultura é dinâmica, que os indivíduos estão sempre passando por processos de adaptação e readaptação. Tratando-se dos Macuxi, esse processo é decorrente dos primeiros contatos dos Macuxi com as demais etnias indígenas e também com os colonizadores não indígenas; portanto, a realidade vivida pelos indígenas Macuxi, Wapixana e Taurepang da Comunidade Mangueira precisa ser vista nesse contexto.

Atualmente, a comunidade é atendida com energia elétrica 24 horas, além de pequeno comércio e água encanada proveniente de poço artesiano. Não possui saneamento básico, e a maioria dos banheiros ficam do lado de fora das casas (fossa negra). O único meio de comunicação existente é uma antena de rádio da Tim, que foi colocada para a comunicação com o Centro Regional da Terra Indígena Araçá. A função do Centro Regional é de repassar informações da secretaria Estadual de Educação às escolas da região do município de Amajari e para a realização de reuniões, encontros e cursos que possam acontecer na Terra Indígena Araçá (Figura 10).

Figura 10 - Centro Regional de Educação Indígena do Amajari Noêmia Peres



Fonte: da autora (2014).

Segundo dados da FUNASA (2012), essa comunidade indígena possui uma população de aproximadamente 165 (cento e sessenta e cinco) habitantes (ANEXO C), pertencentes aos grupos étnicos Macuxi (94), Wapixana (62), Taurepang (9) e uma pequena parcela de não indígenas que mantêm entre si relações socioeconômicas e culturais significativas. Não foi possível numerar a quantidade de não indígenas, pois seria necessário fazer um censo interno na comunidade. A língua materna, ensinada na escola, é o Macuxi e Wapixana, porém o português se tornou o idioma pelo qual a comunidade se comunica. Tudo indica que a utilização do português, em detrimento da língua Macuxi, está intrinsecamente relacionado ao contato e às relações que estabelecem com a sociedade envolvente. Contudo, é importante pensar este fato como um processo necessário para que ocorra a comunicação entre os grupos, pois a localização e o acesso para a comunidade são fatores que contribuem fortemente para esse tipo de influência.

A estrutura política da Comunidade Mangueira é um pouco diferente da Comunidade Três Corações. Como liderança, identificamos somente o primeiro Tuxaua, e quando este precisa se ausentar, quem responde é o capataz, pessoa responsável pelos cuidados com o gado. O Tuxaua também exerce o poder religioso, pois é um dos pastores da comunidade. Quanto à figura do pajé, o depoente EA 1 (2014, p. 5) informa que “na comunidade tem um que trabalha benzendo as crianças com quebrante”. No que diz respeito à sustentabilidade econômica, esta também vem de boa parte dos programas sociais do governo, como o Bolsa Família, salário dos professores, aposentadoria, mas também de rendas de pessoas que trabalham no serviço público e, pelo que observamos nesta pesquisa, são poucos os que lidam na roça. Nesse sentido, ainda com base na narrativa de EA 1 (2014, p.5), registra-se: “[...] Hoje tá difícil plantar roça. Agora são aposentados e recebem a Bolsa Família, não querem mais plantar arroz, mandioca, milho, batata-doce e outros. Tudo é comprado em Boa Vista”.

Nesse depoimento, podemos concluir que isso ocorre devido a três fatores: obtenção de recursos financeiros para adquirir bens e produtos, escassez de produtos dentro da própria comunidade e facilidades de acesso ao centro comercial de Boa Vista e Vila Brasil (Amajari). A Comunidade Mangueira, devido à sua localização geográfica às margens da RR 203, sofre um intenso fluxo de pessoas que se dirigem à sede do município de Amajari, conhecido como Vila Brasil. Oliveira

(2004) salienta que, no processo de contato permanente entre culturas diferentes, acontece o processo de reelaboração cultural. Nesse caso, podemos constatar que o intenso fluxo de pessoas não indígenas que transitam por dentro dessa comunidade passam por esse processo.

4.4 Comunidade Mutamba

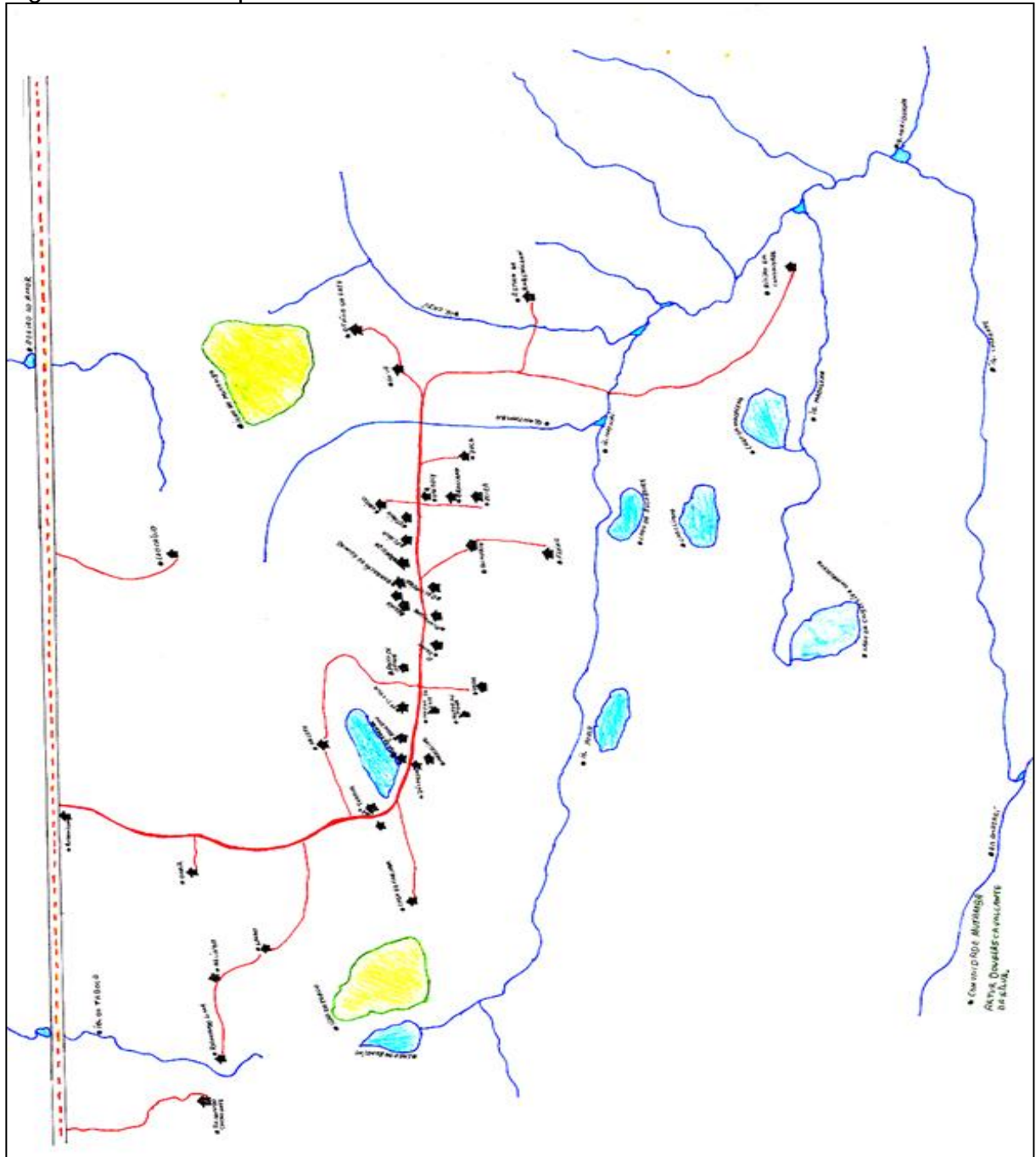
A Comunidade Mutamba está localizada a 113 km da capital Boa Vista e 50 km da sede do município de Amajari. Faz limite com as Comunidades Três Corações, Comunidade Mangueira e Comunidade Araçá. O acesso a essa comunidade se dá pela RR 203, com entrada pela estrada de Piçarra, que fica do lado esquerdo de quem vai à sede do município de Amajari.

O processo de formação dessa comunidade é bem recente, tendo sido criada em 1996. Tem esse nome devido à proximidade com uma Ilha de mata chamada Mutamba e, antes de receber esse nome, era conhecida como Mangueira, cuja denominação foi dada a outra comunidade na mesma Terra Indígena. No início, havia apenas quatro famílias residentes nesse espaço, todos parentes, o que Santilli (2001) denominou de tendência uxorilocal (famílias nucleares em torno de um pai e uma esposa). Confirmação nesse sentido obtivemos com um tuxaua, depoente EA 14 (2014), quando dialogamos a respeito de como os Macuxi se organizavam antigamente nesse território. Segundo este informante, já existia este padrão de família nas comunidades Araçá, Mangueira, Guariba e Três Corações. “Quando chegou na Comunidade do Mutamba só tinha a casa do sogro, depois foi que os filhos foram casando e comunidade foi crescendo” (DIÁRIO DE CAMPO 16, 2014, p. 2).

Atualmente, conforme a FUNASA (2012), existem 27 famílias na Comunidade Mutamba, totalizando uma população de 109 pessoas, em que 77 são da etnia Macuxi, 29 são Wapixana e 3 são Taurepang (ANEXO D). Observando o Etnomapa da Comunidade Mutamba (Figura 11), observa-se que há uma concentração de casas com arranjo em torno de famílias unidas por laço de parentesco. Verifica-se que não há arruamento, apenas uma rua principal que passa no meio da Comunidade e, desta, saem caminhos que chegam até as casas. Salienta-se que

algumas casas encontram-se mais espalhadas, bem diferente da comunidade indígena Três Corações (DIÁRIO DE CAMPO 16, 2014).

Figura 11 - Etnomapa da Comunidade Mutamba



Fonte: Silva (2014).

Na sede da comunidade, encontram-se instalados um posto de saúde; uma escola pública estadual e municipal, que funciona no mesmo prédio; um barracão para a realização de festas e reuniões; uma igreja católica; duas casas de farinha; a moradia do tuxaua, líder daquela comunidade e também das outras pessoas que ali vivem (Figura 12) (DIÁRIO DE CAMPO 5, 2014).

Figura 12 - Vista panorâmica da Comunidade Mutamba



Fonte: da autora (2014).

Quanto às instalações, além de rede de energia 24 horas, também há abastecimento de água proveniente de poço artesiano em quase todas as casas, com exceção das mais distantes, e algumas pessoas possuem antena parabólica. Essas são algumas características de ambientes urbanos que ali foram disponibilizados com o propósito de melhorar a vida das pessoas (DIÁRIO DE CAMPO, 5, 2014). No entanto, a comunidade não é servida com sistema de telefonia pública e não possui saneamento básico. A maioria das casas não tem banheiro interno, sendo costume a utilização de fossa negra.

No que diz respeito à língua materna da Comunidade Mutamba, apenas os mais velhos são falantes. Para revitalizar as duas línguas maternas presentes na comunidade, foram contratados professores para a rede estadual de ensino, que estão ensinando os idiomas macuxi e wapixana. A reivindicação constante das lideranças nas Assembleias indígenas por uma educação diferenciada e a inclusão da língua-mãe no currículo escolar foi motivo de conquista para esses povos. Nesse sentido, Manuela Carneiro da Cunha (1986, p. 100) destaca que “[...] a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência [...]”. No entanto, todos falam o português, idioma usado no processo de comunicação entre a população e com os que chegam de fora da comunidade (DIÁRIO DE CAMPO 5, 2012).

Na comunidade dos Mutamba, a estrutura política se define entre as etnias macuxi (primeiro Tuxaua) e wapixana (segundo Tuxaua). Nessa relação, os dois têm poder de decisão, sendo que o segundo Tuxaua, sempre que necessário, representa o primeiro quando este estiver impossibilitado. Isto ocorre geralmente em casos de ausência da Comunidade, de entrega do cargo antes do prazo ou quando a própria comunidade destitui a liderança. Mas, quando chega alguém de fora da comunidade, a orientação é procurar sempre o primeiro Tuxaua. Conforme Maxim Reppeto (2008), a estrutura política de uma comunidade indígena, dependendo do tamanho e do quantitativo populacional, pode ter mais representantes. Segundo o autor, quase todas as Comunidades indígenas Macuxi ou Wapixana têm a seguinte estrutura administrativa:

[...] a) tuxaua; b) segundo tuxaua; c) capataz; d) professor(es) (diretor de escola); e) vaqueiro; f) catequista; g) cantineiro; h) responsável pelo corte e costura ou clube de Mães; i) responsável pela marcenaria; j) conselheiro(s) (REPPETO, 2008, p. 118).

No entanto, não foi constatada essa estrutura nessa comunidade nem nas outras pesquisadas. Quanto à religião, a comunidade prega o catolicismo, mas respeita os evangélicos. É a única que não possui igreja evangélica. Atente-se para o que fala o segundo Tuxaua em relação à igreja evangélica: “[...], essas igrejas evangélica só quer tirar dos povos indígenas, nunca querem contribuir, a igreja católica não, ela tem uns projeto na comunidade (EA14, 2014, p. 3)”. No entanto, a visita de um padre é esporádica, e quem acaba fazendo as reuniões bíblicas é o catequista. Em nosso entender, essa aversão pelos evangélicos, percebida na fala do tuxaua, está relacionada à falta de proposta de projetos em benefício da comunidade. Quanto ao fato de dizerem que os evangélicos somente querem tirar dos povos indígenas, isso tem a ver com a contribuição do dízimo cobrado pelas igrejas evangélicas. Quando indagado sobre a influência da igreja católica, a depoente EA 3 (2014) afirma o seguinte:

[...] a Igreja Católica tem grande influência [...] ela não vai dá só a missa dela, ela vai influenciar os indígenas a como se defender, vai dizer como saber os direitos deles, é isso que a igreja católica tem uma influência bem grande através disso aí que os indígenas acordaram um pouco, estão procurando seu direitos, eles sabem se defender que eles não sabiam o que era direito, se tinha direito ou não e hoje eles já sabem através da igreja Católica [...]. Tem sim influenciado porque ela sempre fala que não pode deixar acabar a cultura indígena que já tá se acabando, [...] não pode deixar acabar, não pode deixar morrer, porque tem que seguir a cultura [...] (EA 3, 2014, p. 1).

Considerando a narrativa anterior, observa-se que, na visão Macuxi, a igreja católica tem um comportamento bem diferente da evangélica. Enquanto a primeira informa, orienta e incentiva a revitalização da cultura tradicional, a segunda dá a entender que não agrega nada, só retira o que eles têm. Manoela Carneiro da Cunha (1986), analisando a questão da religião cristã a partir da perspectiva indígena, salienta que passam a fazer parte da tradição deste grupo como elementos produtores de sentidos. Portanto, a conexão entre ritos católicos com as línguas, as danças, os mitos, a pajelança indígena passam a fazer parte de um sistema em que costumes e crenças são avaliados pela cultura.

No que diz respeito à existência de pajé como guia espiritual, segundo narrativa que obtivemos de integrantes da Comunidade Mutamba, ele já não existe mais. Corroborar com isso o depoimento informando que “Hoje acabou tudo pra nós, acabou até o pajé os rezados. Aqui na comunidade num tem rezado não, só tem um, o meu padrasto da reza” (EA 14, 2014, p. 5).

Quanto à sustentabilidade econômica da Comunidade Mutamba, esta também sobrevive dos programas sociais do governo (bolsa família), aposentadorias e salários de algumas pessoas que trabalham para o governo ou prefeitura. Outrora, o sustento da economia estava na caça e pesca que, atualmente, trata-se de uma atividade pouco expressiva em função da área reduzida da terra indígena. No entanto, com maior ou menor frequência, ainda são encontrados nas duas ilhas de matas pertencentes à comunidade o “jacaré, o veado capivara, [...], jabutizinho (sic) vou caçar aqui, antigamente tinha. [...]. O peixe pra nós também tá tudo difícil aqui” (EA14, 2014, p. 5).

A criação de animais está restrita principalmente ao gado e porcos, sendo praticada em escala bastante reduzida, voltada para consumo familiar e comunitário. Devido à pouca disponibilidade de área para plantio de roças, essa é uma atividade pouco expressiva, sendo cultivada apenas a mandioca. Além disso, outro fator que agrava a sustentabilidade da Comunidade é a diminuição do plantio de roças pelas pessoas. Isto se percebe no depoimento da EA 4 (2014, p. 2), quando informa que “[...] às vezes não, porque não estão plantando muito, não sobra, [...] só dá pra suprir a necessidade da comunidade mesmo”. Como foi observado nos depoimentos dos moradores da Comunidade Mutamba, esta foi a última a se formar na referida

terra indígena. Salienta-se que a Comunidade Mutamba não possui a mesma infraestrutura existente nas outras, entretanto, no que tange aos problemas da escassez de recursos naturais, de áreas agricultáveis e aumento demográfico que, conseqüentemente, demanda maior utilização de recursos, estes são semelhantes ao que ocorre nas outras comunidades.

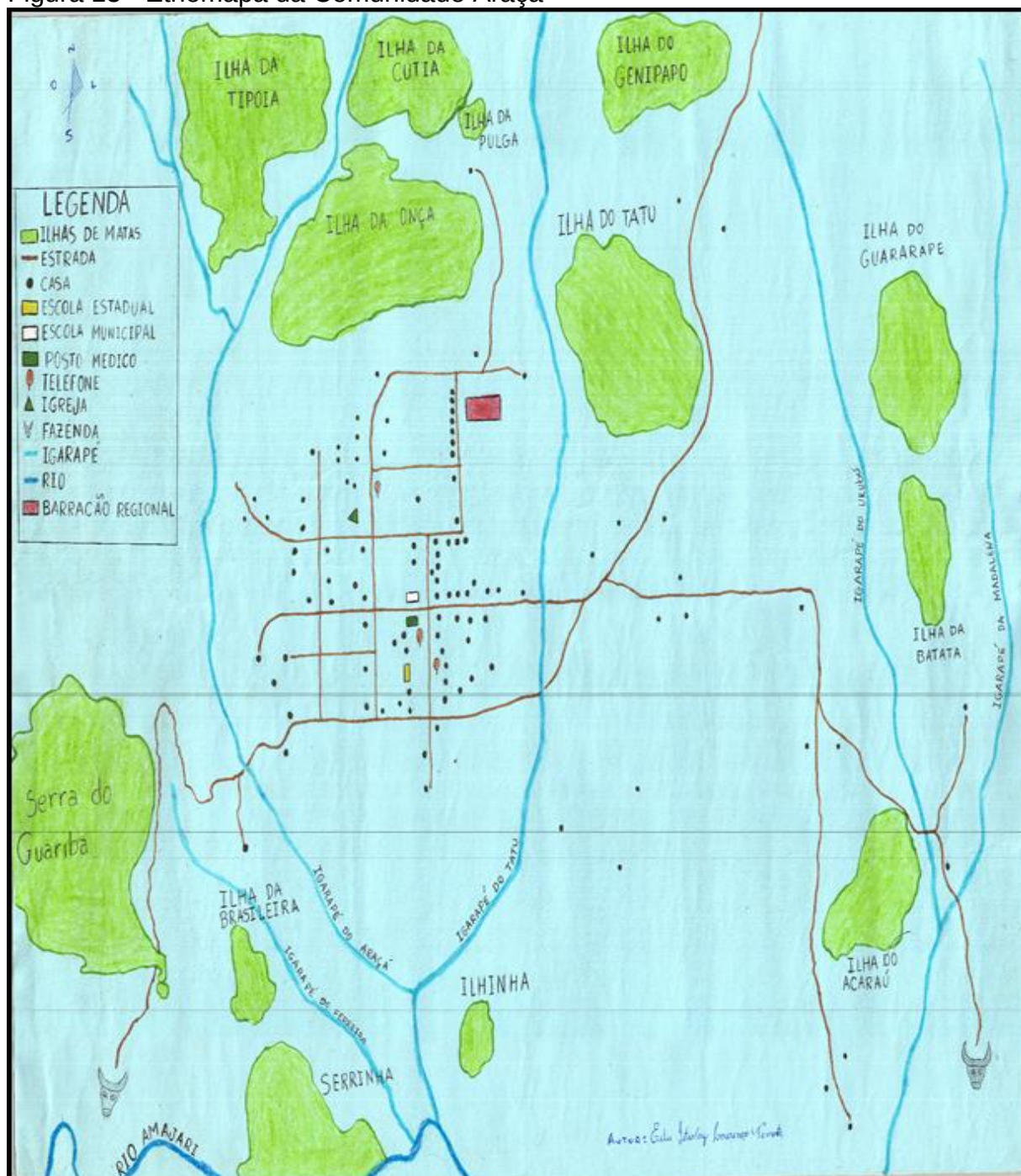
4.5 Comunidade Araçá

A Comunidade Araçá também se localiza na Terra Indígena Araçá; fica distante 118 km da Capital Boa Vista e 22 km da sede do município de Amajari. O acesso se dá pela Rodovia Federal 174 e pela RR 203. Para se chegar a essa comunidade, é preciso percorrer uma vicinal - estrada de chão em bom estado de conservação (Figura 13).

É a segunda maior comunidade em população, totalizando 393 habitantes. De acordo com os dados da FUNASA (2012), ela é composta pelos povos indígenas Macuxi (114), Wapixana (231) - a maioria - e o restante por Taurepang (48). (ANEXO E).

De acordo com o Etnomapa, na sede da comunidade, o principal aglomerado de habitações tradicionais é construído de adobe, cobertura de palha de Buriti e inajá, porém já se observam algumas construções de alvenaria com cobertura de telhas no estilo urbano, contrastando com as casas tradicionais. Além das construções no estilo urbano, também se observa uma organização no padrão com arruamentos que destaca a formação de bairros. Dispõe de posto de saúde com atendimento feito pela FUNASA e duas escolas (uma estadual e uma municipal). A escola estadual funciona nos três turnos e garante o ensino no nível Fundamental (Ensino de Nove Anos), Ensino Médio regular e Educação de Jovens e Adultos. Na Escola municipal, funciona só Educação Infantil (DIÁRIO DE CAMPO 4, 2014).

Figura 13 - Etnomapa da Comunidade Araçá



Fonte: Silva (2013).

Quanto à filosofia, essas escolas seguem as normas nacionais; no entanto, se diferenciam ao promoverem uma pedagogia indígena que trabalha com conteúdo que possa ser útil à sua vida cotidiana, sobretudo visando à revitalização e valorização da cultura indígena (BRASIL, 1998). No tocante à língua, 20% dos indígenas que vivem na Comunidade Araçá são bilíngues; principalmente os mais velhos falam tanto em Macuxi como em Wapixana. Na escola, a língua ensinada é o Macuxi e Wapixana, porém usam o português para se comunicar por ser a língua

que facilita a comunicação entre todos na comunidade (DIÁRIO DE CAMPO 4, 2014).

O uso da língua portuguesa, além de promover a inserção do aluno indígena em outros níveis de ensino, aperfeiçoar o conhecimento, serve também para melhor interagir com a sociedade envolvente. No entanto, Matos (2013, p. 268), ao fazer sua pesquisa sobre a educação indígena, com ênfase na gestão na Comunidade Guariba, reforça que o papel da comunidade é peça fundamental para o fortalecimento da educação indígena: “quem faz essas escolas é a comunidade por considerá-las como importante recurso social e como referência cultural”.

Embora o Programa Luz para Todos, do Governo Federal, ter chegado à Terra Indígena Araçá, a Comunidade Araçá somente é atendida com energia elétrica durante apenas sete horas por dia, enquanto as demais comunidades são atendidas com energia durante as vinte e quatro horas. Uma parcela da população indígena possui eletroeletrônicos e transportes próprios, bem como sistema de Telefonia público da Oi (um orelhão), água encanada em quase todas as casas, ficando de fora as que são distantes do centro da comunidade (DIÁRIO DE CAMPO 4, 2014). É nessa comunidade que se encontra um dos maiores barracões de eventos da Terra Indígena Araçá (Figura 14), onde ocorrem as assembleias regionais dos Tuxauas, Assembleias dos Professores Indígenas e outras reuniões.

Figura 14 - Barracão onde ocorrem as assembleias e casas de apoio para as comunidades indígenas que vêm para os eventos.



Fonte: da autora (2014).



Fonte: da autora (2014).

Na Comunidade Araçá, a constituição política das lideranças ocorre da seguinte forma: primeiro Tuxaua (etnia Wapixana) e segundo Tuxaua (etnia Macuxi). Como a Comunidade é bastante grande, tem também em sua estrutura a figura do capataz. Entre os Tuxauas, percebe-se que há um jogo de poder, trocas e negociações. Parece ser proposital os dois serem de etnias diferentes, o que não vai ser explicado nesta Dissertação, por não ser o foco desta pesquisa. Além dos tuxauas, também há o pastor, líder religioso que exerce poder espiritual na comunidade.

A única igreja existente no Araçá é Assembleia de Deus, como afirma o depoente EA 18 Tuxaua: “[...] aqui no Araçá, nós só temo a assembleia de Deus, a convivência nossa é muito boa”. Para o depoente, a influência dessa igreja é muito boa, porque ajuda na evangelização. Mas, segundo esse Tuxaua, a religião evangélica pouco influenciou a população da comunidade na crença no pajé, “[...] pois muitos ainda procuram e se utilizam de seus serviços” (DIÁRIO DE CAMPO 23, 2014, p. 3). Na comunidade, existe um benzedor que é chamado de pajé pelas pessoas, mas ele mesmo afirma que não é pajé, que frequenta a igreja católica e que gosta mesmo é de benzer as crianças que chegam até ele com algum tipo de doença. O Benzedor, como gosta de ser chamado, afirma que cura fazendo oração e utiliza a medicina tradicional como as folhas, raízes e cascas de árvores, que afirma serem encontradas nas matas e Lavrados da terra indígena Araçá (DIÁRIO DE CAMPO, 12, 2014).

A situação econômica desta Comunidade não é muito diferente das outras já relatadas neste trabalho. Ela está voltada às atividades agrícolas, sendo os principais produtos: farinha de mandioca, confecção de artesanatos, Programas do Governo Federal (Bolsa Família), Servidores assalariados do Quadro Efetivo Estadual, Federal, Municipal e renda dos Aposentados do INSS (PEREZ, 2010). Nesta comunidade, o fluxo de mercadoria vinda do comércio externo é bem expressivo pelo motivo de ter maior número populacional. Nela há presença de pequenos comércios particulares, cujos donos são indígenas. Além do comércio, se destaca a criação de animais, principalmente de gado para o consumo comunitário, sendo que algumas famílias também têm sua criação individual. Também existe a criação de animais domésticos como galinhas, porcos e patos, que contribui na alimentação.

No que diz respeito à caça e pesca na comunidade, alguns depoentes afirmam que diminuiriam e até podem acabar com esses animais, atribuindo, dentre as causas, o aumento populacional e o desequilíbrio ambiental. Neste sentido, o depoente EA 9 (2014, p. 8) afirma que “[...] aqui nós tinha peixe demais, caça aqui tinha demais, hoje num consegue porque isso? [...] Porque não cuida [...]”. Já em outra narrativa, registra-se: “a migração de outras pessoas vindas de outras comunidades o aumento populacional e isso estar diminuindo a qualidade de vida [...] da comunidade [...], porque a caça, a pesca tá escassa, está escassa” (EA 10, 2014, p. 2).

Os Macuxi da Comunidade Araçá informam que os animais que ainda existem na comunidade são: “[...] aqui tem capivara, aqui tem macaco, ainda vejo guariba (espécie de macaco), macacau e peixe [...]” (EA 18, 2014, p. 3). Nesse sentido, um dos tuxauas com quem conversamos salienta que “hoje nas mata aqui a gente vê que tem muito catitu, muita cutia, coisa da natureza” (EA 18, 2014, p. 3). Quando perguntamos se ele ainda usava esses animais na alimentação, respondeu: “algumas vez, agente também num (não) deixa assim, eles têm que se reproduzirem com certeza, daqui mais um tempo nossos filhos e até as próprias pessoas civilizadas chega a num (não) conhecer como é a capivara, como é o catitu [...]” (EA 18, 2014, p. 3).

Possey (1986, p. 20), ao estudar os índios Kaypó, observou que eles caçam mamíferos e aves de diversas espécies, uma vez que conhecem, [...] com detalhes importantes a respeito do comportamento dos animais, [...] seus urros, os alimentos que preferencialmente se nutrem características de excrementos e marcas de dentes nas frutas, etc.”). Com base nas informações dos indígenas da Comunidade Araçá, constata-se a preocupação com o desaparecimento dos animais silvestres para as gerações futuras. Isso ocorre porque os indígenas, de modo geral, bem como no caso os Macuxi, conhecem como ninguém o comportamento dos animais e do seu habitat e estabelecem relações de reciprocidade para com ele.

4.6 Comunidade Guariba

A Comunidade Guariba localiza-se a 142 km de distância da capital Boa Vista, a 53 km da Comunidade Indígena Três Corações e a 42 Km da Vila Brasil, sede do município do Amajari. As vias de acesso à comunidade, saindo de Boa Vista, utilizam-se da BR 174 e da RR 203. Para se chegar à sede da comunidade, saindo da Vila Brasil, percorrem-se 33 km de estrada asfaltada e mais 9 km de vicinal – estrada de chão. Dependendo da época do ano, a vicinal, no verão, tem boa trafegabilidade e, no inverno, as condições mudam devido às fortes chuvas que enchem os lagos que se formam no lavrado e invadem a estrada, tornando-a de difícil acesso, como mostra a Figura 15 (DIÁRIO DE CAMPO 15, 2014).

Figura 15 - Estradas de acesso à Comunidade Guariba



Fonte: Matos (2013).



Fonte: Matos (2013).

Na Comunidade Guariba, segundo levantamento da FUNASA (2012), vive uma população de 261 indígenas, dos quais 37 são da etnia Macuxi e 224 são da etnia Wapixana. Não foi registrado nenhum indígena da etnia Taurepang (ANEXO F). Pelo levantamento da FUNASA, observa-se que a etnia Wapixana é em maior número. Sobre isso, temos:

[...] apesar do predomínio de indígenas da etnia Wapixana a convivência com pessoas de outras etnias se dá de forma harmônica, sem distinções entre elas, evidenciando uma dinâmica cultural que potencialmente corresponde às necessidades e às características culturais dessas pessoas (MATOS, 2013, p.159).

Na referida comunidade, a grande maioria são indígenas da etnia Wapixana. Isso significa que as relações interétnicas ocorreram mais entre indígenas Wapixanas. A esse respeito, um depoente da Comunidade Guariba fornece a seguinte explicação:

[...] no passado existia uma rivalidade entre os Macuxi que viviam na Comunidade do Araçá (uma das primeiras comunidades a se formar) com os Wapixana que viviam no Guariba. Diz o tuxaua que quando tinha festa na Comunidade Guariba eles não deixavam os Macuxi da comunidade Araçá entrar e vice versa. Por isso que no Guariba existe mais Wapixana, pois antigamente nossa etnia só se relacionava com Wapixana. Mas recentemente é que está havendo casamento de Macuxi com Wapixana e outros (DIÁRIO DE CAMPO 21, 2014, p. 1).

Diante do exposto, verifica-se que a Comunidade Guariba continua a manter muitos elementos da cultura, ou seja, isto independe do contato tanto com os

demais indígenas como com a sociedade envolvente, já que é fácil o acesso à cidade de Boa Vista e Vila Brasil-Amajari. A manutenção desses elementos culturais mantidos pelos indígenas da comunidade Guariba, em contato com outros grupos, pode ser explicada pela análise que Barth (2006) faz sobre as fronteiras étnicas. Na concepção desse autor:

[...] A manutenção de fronteiras étnicas implicam também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes (BARTH, 2006, p. 34).

Por outro lado, o estudioso destaca que, havendo interação entre pessoas, as diferenças culturais deverão reduzir-se, visto que estas elaboram códigos de valores necessários à comunidade cultural. No entanto, a elaboração desses códigos de valores entre os grupos não significa a perda total das diferenças culturais. Estas persistem como um “conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais interétnicos” (BARTH, 2006, p. 35).

Quanto à infraestrutura, esta comunidade apresenta um padrão construtivo de residências tradicional na sua maioria, com casas feitas de adobe, barro e cobertas com folhas de buritis e inajá. Apenas alguns elementos, como o prédio moderno da escola e as antenas parabólicas em algumas casas contrastam com as habitações tradicionais. No interior das casas, não existem banheiros, sendo utilizado um tipo de espaço na área externa, com o mesmo material das casas, mais conhecida como fossa negra. Como as demais comunidades da Terra Indígena Araçá, esta também não possui coleta de lixo, sendo este jogado em poços desativados, buracos, e depois queimados (DIÁRIO DE CAMPO 15, 2014).

Na Comunidade Guariba, a maioria das casas é abastecida de água encanada, proveniente de poço artesiano, e as mais distantes utilizam cacimbas ou igarapés. Possui energia elétrica 24 horas e um telefone público (orelhão da Oi) para comunicação externa (DIÁRIO DE CAMPO 15, 2014).

No etnomapa a seguir (Figura 16), é possível observar a fisionomia espacial da Comunidade Guariba, onde aparecem habitações, igarapés, retiro, casa de farinha, a serra, as “ilhas” e demais elementos que fazem parte dessa comunidade.

A constituição política e religiosa da comunidade está estruturada da seguinte forma: 1.º Tuxaua (etnia Wapixana), 2.º Tuxaua e dirigente da igreja Assembleia de Deus (etnia Macuxi). No campo religioso, predomina a igreja evangélica e Assembleia de Deus, tendo como guia espiritual o pastor. Além dos evangélicos, algumas pessoas se dizem católicas, porém não tem igreja católica dentro da comunidade. No que se refere à influência da igreja dentro da comunidade, obtivemos a seguinte informação:

[...] que tanto a católica, quanto a não católica contribuiu, mas de uma outra forma também prejudicou na nossa cultura, hoje por exemplo [...], quando os padres católicos vieram [...] falaram que agente tinha que falar o português, teria que deixar uma cultura pra viver nessa sociedade hoje, da civilização, então de forma positiva fez com que agente visse essa realidade de hoje da vida civilizada, e de negativa prejudicou também a nossa cultura, a nossa tradição (EA20, 2014, p. 2).

Diante do exposto, observamos que a introdução das igrejas na comunidade teve pontos positivos e negativos na concepção do depoente. A imposição da instituição religiosa para que os indígenas deixassem de falar suas línguas maternas e adotassem o português foi uma das maiores interferências feitas na cultura indígena pelo não indígena. No entanto, as igrejas na atualidade procuram desenvolver, dentro das Comunidades Indígenas, ações voltadas à evangelização, mas também fazer um trabalho solidário para com estas. Podemos apontar, a título de exemplo, no Estado de Roraima, o acompanhamento da igreja católica junto ao indígena pelas demarcações de suas terras (MONGIANO, 2011).

Em relação à língua materna, existe um dado contraditório no que diz respeito à etnia predominante, que é a Wapixana, e na escola é ensinada a língua materna Macuxi. Sobre esta contradição, temos o seguinte:

A Língua Materna ensinada é o Makuxi, que na verdade, é a língua materna da minoria. A Comunidade Guariba é composta, em sua maioria, de indígenas da etnia Wapixana, mas devido à falta de professor habilitado para ministrar aulas da Língua Materna da referida etnia, as escolas ensinam Makuxi (MATOS 2013, p. 181).

Nesse sentido, a falta de professores com conhecimento na língua materna Wapixana acaba se tornando um grande problema para esta comunidade, sendo que a língua é um significativo elemento de permanência cultural de um povo. Como afirma Mongiano (1990, p. 25), uma das maiores causas para a “desagregação

linguística” do Macuxi e Wapina foi a introdução da escola nas comunidades. Isso foi comprovado mediante um levantamento feito pela Diocese com 68 comunidades Macuxi e Wapixana. Foi constatado que o tempo de funcionamento da escola nessas comunidades, ensinando só o português, fez com que a língua materna ficasse em desuso, principalmente pelos mais jovens. Nesse sentido, a língua Wapixana foi a que mais sofreu essa desagregação (MONGIANO, 1990).

A Comunidade Guariba, pelo que pesquisamos, é a única que possui um Pajé que, inclusive, pertencente à etnia Macux. É falante da língua, e sua chegada ocorreu recentemente, vindo da região das Serras. A referida liderança mora um pouco afastada, no meio do lavrado. Sua casa é bem rústica e não há acesso a água e energia, devido ao isolamento. Sobre esta liderança, temos a seguinte informação:

[...] que é um Pajé, que pega espíritos e faz sessões com folhas (conhecido como bate folhas). [...] Disse também que fazia cura com garrafadas feitas de ervas medicinais encontradas no lavrado e nas mata. [...] que na região o único que ainda fazia trabalho de Pajé era ele, que os Pajés estavam se acabando, porque ninguém mais queria ser um. Que só nas serras era que os indígenas ainda praticava a pajelança (ritual de cura com movimentos de bate folhas) (EA 13, 2014, p. 3).

Como já foi abordado anteriormente, o pajé era uma pessoa de grande prestígio dentro da comunidade; era mais importante que o tuxaua, no entanto, sua função foi reelaborada, e este papel vem sendo minimizado ao longo do tempo, talvez pela falta de interesse dos mais novos em aprender, como diz o depoente. Talvez a introdução de novas concepções religiosas dentro das comunidades esteja influenciando o desaparecimento dos pajés e, conseqüentemente, dos rituais de xamanismo.

Assim como ocorre nas outras quatro comunidades da Terra Indígena Araçá, na Comunidade Guariba também acontece a mesma situação no que diz respeito à sustentação econômica. Esta está voltada às atividades agrícolas de subsistência, sendo os principais produtos farinha de mandioca, confecção de artesanatos, Programas do Governo Federal (Bolsa Família), Servidores assalariados do Quadro Efetivo e temporário Estadual, Municipal e renda dos Aposentados do INSS (PEREZ, 2010). Quanto à pecuária, se destaca a criação de gado para o consumo comunitário, sendo que algumas famílias também têm sua criação individual. Além

do gado, existem ainda animais domésticos, como galinhas, porcos e patos que contribuem na alimentação.

No que diz respeito à caça e pesca, a Comunidade Guariba ainda consome, em grandes quantidades, animais silvestres e peixes, pois as características da área onde se localiza a comunidade asseguram que estes se reproduzam em maior quantidade, não permitindo sua escassez. Além da caça e peixe, também são usados na alimentação frutas coletadas nas áreas de floresta e as que são plantadas nos quintais (PEREZ, 2010). Algo que chama muito a atenção na Comunidade Guariba é a prática da ajuda mútua, que Matos (2013) definiu como sendo o princípio da coletividade.

O princípio da coletividade é uma das características culturais mais presentes na comunidade e se manifesta de diferentes formas: na criação do gado, que pertence a toda a comunidade; e na casa de farinha, onde fazem os alimentos (o beiju, a farinha, a farinha de tapioca, etc.), base da alimentação. O que mais chama a atenção na comunidade é que os indígenas criam galinhas, porcos, preás e também cultivam pomares, apesar da inexistência de residências cercadas, mesmo as que se localizam próximo às matas (MATOS, 2013, p. 169).

No contexto atual, os indígenas que habitam a comunidade do Guariba buscam manter os hábitos e a tradição de seu povo, reelaborando a cultura pelo contato, interagindo com a sociedade existente. Salienta-se, por fim, que estas cinco comunidades da Terra Indígena Araçá apresentam características semelhantes em aspectos como economia de subsistência baseada na agricultura familiar, crescimento demográfico, introdução e consumo de produtos industrializados pelas comunidades, ou seja, precisando saber lidar com as transformações que se fazem necessárias, mas, como vimos, mantendo continuidades culturais do jeito de ser Macuxi.

5 MITOLOGIA, NATUREZA, MANEJO DE RECURSOS, CONTATOS INTERÉTNICOS E REATUALIZAÇÕES CULTURAIS NA TERRA INDÍGENA ARAÇÁ

O presente capítulo aborda aspectos das comunidades da Terra Indígena Araçá no tocante à mitologia, sua relação com a natureza, as formas de manejo dos recursos naturais pelos indígenas Macuxi, as relações interétnicas que ocorrem entre os indígenas Macuxi e os demais indígenas, e as etnias que convivem nesse espaço. No último item, apresenta relações de contato entre indígenas, não indígenas e elementos culturais dos Macuxi que foram reatualizados.

5.1 Mitologia Macuxi e relações com a natureza

Na cosmovisão dos povos indígenas do norte do Brasil, é muito comum encontrar histórias de divindades ancestrais, bem como de um universo humano e não humano que detêm o controle de elementos da natureza, os quais podem ser utilizados para o bem ou para o mal. Essa crença admite que tanto os vegetais, quanto animais e minerais, assim como objetos construídos pelos homens podem estar imbuídos de espíritos ou forças de outros planos de existência (CASTRO, 2007, texto digital). Partindo dessa lógica, Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 122) define o animismo “como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social”. Isso não significa que no animismo o humano se sobrepõe ao animal, mas que há uma igualdade entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos. Do ponto de vista de Viveiros de Castro, o conceito de humano

para a sociedade ocidental é diferente da concepção dos povos indígenas, que vê em todos os seres a humanidade.

[...] a tradição ocidental considera que o conceito de humano é muito ambíguo: “o ser humano é um animal como outros animais, o que o diferencia é o fato de ter um espírito que se sobrepõe a humanidade aos animais, é a matéria em geral, o que singulariza cada humano diante de seus semelhantes, o que distingue a acultura ou períodos históricos enquanto consciências coletivas [...]. Já os ameríndios acreditam em continuidade e descontinuidade entre os seres do cosmos (CASTRO, 2007, texto digital).

Ao contrário do que aparentemente se supõe, a cosmologia dos índios Macuxi e de outras etnias que habitam o estado de Roraima, como os Ingarikó, Patamona, Taurepang e Wapixana, nos apresenta uma complexa e relevante forma de conhecimentos que abarcam toda uma gama de saberes e práticas correlacionadas. Sendo assim, história e mito estão interrelacionados, em que homem, animais, plantas e demais elementos da natureza não são coisas dicotômicas.

Nessa perspectiva, a cosmologia implica criação e fundamentos de todos os elementos da terra. Na mitologia Macuxi, os heróis Macunaíma, Enxikirang e Ani'ké – filhos do sol – deram origem à configuração do mundo. A partir da Árvore da Vida – Wazacá – surgem o Monte Roraima e todas as gerações de frutos e demais vegetais da terra (SANTILLI, 2001). Esses ancestrais mitológicos continuam presente entre os Macuxi da Comunidade Três Corações, conforme narrativa de um depoente:

[...] meu pai quando era vivo ele acreditava muito em Macunaíma, Enxikiran, Ani'ké, aliás, ele deixou aí pra nós umas histórias que ele gostava de contar sobre esses deuses que eles chamam e assim eles conheciam esses personagens, falavam deles como se ouvissem eles no trabalho [...] eles vinham, esses espíritos vinham e se alguém tivesse doente, uma criança tivesse doente, eles chamavam os pajés e aqueles pajés faziam aquele trabalho, aquele ritual de noite, só servia se fosse a noite a pajelança, trabalho através de folha que era maruai que é uma planta que traz esses espíritos, então acontecia que essas personagens elas vinham, falavam com eles Macunaíma, [...] na história dele Ani'ké é um personagem zangado, muito zangado, ele não gosta muito de conversa, já o Macunaima não é, ainda tem mais personagens que chamam de Teitei, é um que vive aí na natureza, eles escutam eles pescando, [...] eu nunca presenciei, nunca ouvi mas eles já ouviram muito eles que contam, [...], são personagens que pra eles é verdade. Pra eles é uma pessoa tipo gigante, uma pessoa com mais entendimento dos seres humanos, uma coisa que tem mais inteligência, mais poder, é o homem que comanda a natureza, a selva, as plantas [...]. Tipo o pai da mata isso. (EA 7, 2014, p. 1).

Refletindo a respeito do relato anterior, consta que os ancestrais míticos continuam presentes ou estão sendo recriados, sendo-lhes atribuído outros nomes. Tal situação envolvendo mito e história, conforme Vernant (1992), também é recorrente na história grega, que tomamos como clássica do mundo ocidental.

Para os indígenas Macuxi, os seres humanos não seriam os únicos habitantes do mundo, tendo-se que dividi-lo com o grupo dos Omá:kon e Makoi. Esses representariam categorias diversas de seres das montanhas e das águas. Ambos os grupos não possuiriam articulação de linguagem e estariam transformados em seres animais terrestres e aquáticos, seres maléficos aprisionadores de almas humanas, causadores de doenças, das quais somente o poder de um xamã (piatzán) poderá anular o efeito (SANTILLI, 2002). Corroborar com tal situação o estudo de Castro (2007, texto digital), ao afirmar que “os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de Intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual”.

Informações neste sentido foram obtidas em nossa pesquisa de campo com as comunidades Macuxi, da Terra Indígena Araçá. No diálogo com um dos depoentes, foi mencionada que a Mãe D'Água é um ser que protege os rios e, caso [...] uma mulher fosse tomar banho no período menstrual ela atraia os botos e a cobra grande (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014).

As crianças, para tomar banho nos rios, caso não pedissem permissão, seriam flechadas, e essa situação continua presente nas comunidades, ou seja, quando uma criança toma banho no rio e fica doente, é porque não pediu permissão à divindade protetora deste elemento da natureza. Interessante também informar, pelo que obtivemos dos depoentes, que o pescador somente poderia pôr suas mãos na água do rio após passar uma espécie de pimenta na boca e nos olhos para não atrair chuva, relâmpagos e bichos ferozes. Há ainda a mãe do campo, à qual os indígenas Macuxi se referem como sendo um ser encantado do tamanho de uma criança cuja função é proteger os campos (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014).

Na sequência desses dados, também é mencionada a “Cruviana”, personagem mítica Macuxi. Conhecida como o vento selvagem de Roraima,

personificada em uma moça e fazendo um barulho terrível, sacode as barracas e habitações sem dó, e as folhas da mata dançam de um lado para o outro. (JORNAL SESC BRASIL, 2010, Texto digital).

As narrativas dos depoentes com quem tivemos contato na Terra Indígena Araçá também se referem ao “Pai da Mata”, ser que protege as matas e os animais. Os Macuxi têm muito respeito por esse mito, informando que, ao saírem para caçar, é preciso levar cachorros, pois se entram na mata e começam a latir e chorar, é porque o Pai da Mata está batendo neles. Trata-se de um aviso de que, naquele dia, ninguém deve entrar na mata para caçar. Se o caçador desrespeitar esse aviso, poderá ficar perdido na mata (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014).

Relataram que o caçador deve oferecer cigarro ou charuto para o “Pai da Mata”, o que nos leva a interpretar como relações de reciprocidade com os humanos, a qual permite a caça de animais como a paca, caititu e veado (Diário de Campo 1, 2014). Vale salientar que há referências de alguns desses mitos na literatura consultada. Constatamos, pelas características dos mitos fornecidas pelos autores Nadia Farage (1991), Teodor Koch-Grünber (2006), entre outros, que existe uma semelhança com os três planos que se encontram divididos no universo Macuxi:

[...] sendo a Terra o intermediário; um plano celeste onde residem todos os seres alados e um plano subterrâneo, de seres anões. Interessante observar que todas as raças existentes praticariam a caça, a pesca e agricultura e não interfeririam com as demais, seguindo existências díspares. “A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície há um plano subterrâneo, habitado pelos Wanabaricon, seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias [...]. O céu que enxergamos da superfície terrestre é a base do plano superior kapragon, povoados por diversos tipos de seres [...], que vivem à semelhança dos humanos, da agricultura, da caça e da pesc. (SANTILLI, 2002, p. 501).

Observa-se também que esses seres da natureza citados nas narrativas funcionam como marco prescrito na própria cultura, servindo para coibir o uso indiscriminado dos recursos naturais que se encontram na Terra Indígena Araçá. Nota-se que os relatos reforçam tanto os ancestrais míticos como as divindades “Mãe d’água”, “Pai da Mata” e “Mãe do Campo”, que protegem os rios, as matas, os campos, recorrendo, se preciso for, de malefícios para que continuem havendo relações de respeito dos Macuxi em relação à natureza.

Os Macuxi da Terra Indígena Araçá também se reportam ao ancestral mítico, canaimé ou canaimê, o qual contemporaneamente passou a ser designado de “rabudo”, que é bastante temido nas comunidades porque corporifica forças do mal. Na literatura, autores como Teodoro Koche Grünberg (2006) e Nádia Farage (1991) também se referem a canaimé, considerando relatos de viajantes que percorreram o Vale do Rio Branco, principalmente no século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Segundo Koche Grünberg (2006, p. 70), o ancestral Kanaimé [...] Designa, de certo modo, o princípio mau, tudo que é sinistro e prejudica o homem e de quem ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo até matá-lo traiçoeiramente, esse faz Kanaimé.

Informações obtidas em nossa pesquisa de campo indicam que Canaimé trata-se do ser mitológico mais temido. Uns dizem ser um índio que se veste com o couro de animais, outros informam que se apresenta transfigurado na aparência de animal (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014). Constatamos controvérsias sobre este mito, certa resistência ou, até mesmo, tabu sobre o assunto. As pessoas que participaram das entrevistas informaram nunca terem visto Canaimé, mas que as informações foram transmitidas por seus pais e avós. Enfatizaram, entretanto, terem acontecido fatos na Terra Indígena, como foi o caso da morte de um antigo pajé, que teria sido obra de Canaimé. Na realidade, todos que morrem nas comunidades por doenças desconhecidas atribuem a morte como sendo vingança do Canaimé (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014).

Segundo Nadia Farage (1991), o que foi escrito sobre Canaimé consta nas etnografias antigas e atuais. É um tema recorrente, com valor representativo muito forte no imaginário dos povos indígenas da região. Conforme esta autora, o Canaimé representaria um demarcador de fronteiras entre os grupos indígenas, pois ele transita de grupo a grupo e comunidade em comunidade. Salienta-se ainda que o Canaimé ou Canaimés pode ser definido como um grupo ou apenas um indivíduo, em oposição ao outro, seja de grupos diferentes ou no mesmo grupo (KOCHE-GRÜNBERG, 2006).

Os depoentes a seguir confirmam o mito do Canaimé e a presença deste ancestral na vida diária dos povos indígenas Macuxi, bem como das outras etnias da

Terra Indígena Araçá. Uma narrativa da Comunidade Três Corações aponta o seguinte:

[...] porque de primeiro existia essas coisas mesmo, [...], existia não, ainda existe, mais num (não) é como era de primeiro não, minha irmã diz que ela foi na horta e canaimé pegou ela né, quando chegou foi 24h ela faleceu. Ai existia esses canaimé por aí. [...]. (EA 6, 2014, p. 2).

Outro depoente, mas da Comunidade Araçá, relatou que “Canaimé usa magia diabólica pra fazer o mal as pessoas da comunidade. Ele mata, se você encontrar ele faz tudo, como é aquele negócio mágico, que o cara vai, você não vê ele [...]” (EA 9, 2014, p. 2).

Nesse sentido, tratando-se da Comunidade Guariba, temos a seguinte informação:

Eu acho que aqui até agora existia, existiam né, aqui existiam uns pessoal que andava matando gente né, rabudo que chama em Macuxi chama “kanaimî”; em Macuxi, “kanaimî” é rabudo que chama em Macuxi, existiam diz que andava batendo no pessoal matando por aí [...] o pessoal mais desse tempo que eu tô [...] pra cá eu nunca vi, nunca vi dizer que fulano de tal morreu morto pelo bicho, pelo canaimé, e se tiver tá muito intocado por aí que eu nunca vi, que eu ando por aí de noite sozinho. [...]. (EA 13, 2014, p. 1).

Na Comunidade Mutamba, informações neste sentido apontam que “agora esse tal Canaimé é chamado de rabudo, é gente nem todos como nós, parente que faz mal os outros [...]” (EA 15, 2014, p. 2). Na sequência, o relato de um Agente de Saúde municipal informa:

[...] Tem dois mitos, duas lendas que eles tem medo ainda que se ouve falar muito, que no caso é o rabudo que hoje se você falar em rabudo pra eles, eles ainda tem essa lenda [...], a lenda da mãe do campo, tudo que você tira da natureza você tem que dá alguma coisa em troca, você ainda houve muitos falarem disso. [...] você ainda vê relatos deles que o canaimé/rabudo ainda pegou, bateu, machucou, mas isso é entre eles, eu escuto, ouço vou lá olho mais também não interfiro em nada (EA 8, 2014, p. 2).

Tratando-se de um professor da Comunidade Três Corações, temos:

Canaimé, não tem como se dizer que ele não existe, porque eu tenho provas reais na minha família, porque o que que é um canaimé, rabudo como muita gente chama que o Macuxi chama de kanaimî é a própria pessoa que de um tipo de ritual uma dessas pajelanças desses pajés como

se consagram um pajé pra se tornar um pajé tem um índio que queira mal pra uma outra pessoa, então em vez de seguir o caminho de pajé ele pega um outro caminho pra maldade tipo pajé, mas não é um pajé é um kanaimî, ele tem planta, ele tem orações, ele tem rezas, ele tem máscaras, ele tem tipo de vida diferente de outros povos da comunidade, ele já não mais vive totalmente exposto, aquelas rezas, aqueles tipos de consagrações que ele faz deixa ele separado como ele pega perdiz corta cabeça do perdiz e toma sangue dele, porque perdiz é uma animal que você vai passando ele tá bem escondido e você não vê ele assusta, então esse kanaimî ele tem tipo de ritos, esses rituais que deixa ele totalmente diferente de outros, ele que já fica meio que amedrontado do grupo, da comunidade, então quando vai acontecendo, pode ser mulher, jovem, criança que vai seguir aquele tipo de coisa, ele já vai se afastar e formar um grupo, a gente não vai mais vê disposto com os outros da sociedade, eles vão ter um tipo de vida sofrido, eles andam muito e pra assustar a gente, [...], não é um assustar qualquer, é uma coisa ritual, só que o que acontece, que o canaimé ele não mata uma outra pessoa com arma, as armas deles são as rezas, está em folhas, está no assustar, então quando ele vai fazer [...] matar alguém é um ritual, é um troféu, cada morte é um troféu, [...], quando ele mata criança, quando ele mata um adulto e os indígenas conhece quando a morte é causada pelo canaimé, existem marcas, pegadas, deslocação, principalmente o que acontece quando o canaimé mata uma pessoa, o troféu principal é um ossinho que tem lá no ânus, [...] que é um ritual triste, esquisito, espantoso, é por isso que se mata, a única coisa que ele deixa assim. Só Deus pra fazer isso pra entender um canaimé, ele num ataca gente com faca, com arma com outra coisa, se atacou assim não é o canaimé, porque ele ataca com as mãos, pra ele ser um vitorioso sobre alguém, ele tem que atacar com as mãos. [...]. É uma crença dele; não pode entregar o grupo, é uma coisa espantosa (EA 7, 2014, p. 7).

A vingança de Canaimé consiste em utilizar substâncias venenosas retiradas da natureza (plantas, animais e árvores) que, em contato com a pessoa indígena escolhida, deixa-a dormente.

[...] o índio atacado por Canaimé não lembra de nada do que aconteceu com ele, é encontrado com a boca cheia de folhas. Esse índio fica doente é levado para o hospital, é medicado e não fica bom. Nem os remédios feitos pelos benzedores curam e o índio morre (EA 1, 2014, p. 3).

O Canaimé, para os povos da Terra Indígena Araçá, aparece com maior frequência no período de chuvas. Os mais velhos dizem que, quando há Canaimé por perto, se escuta um assovio forte e fino (DIÁRIO DE CAMPO 1, 2014). Com base nos depoimentos, percebe-se que o Canaimé utiliza-se de vários procedimentos para atacar suas vítimas. Esses “procedimentos”, conforme Farage (1991, p. 208), estão sempre atrelados aos elementos da natureza (animais e vegetais). Dependendo de como foi o ataque, este pode ser identificado na forma de uma onça ou de serpente.

A mitologia nas sociedades indígenas, de um modo geral, sempre esteve ligada à natureza e ao mundo dos espíritos. Nesse sentido, ao estudarmos os mitos de uma determinada sociedade e sua cosmogonia, encontramos pistas no que se refere à sua visão de mundo: divindades e elementos da natureza, como plantas, animais, rios, montanhas, relâmpago, trovões, vento, etc.). Aracy Lopes da Silva (2005), ao tratar da cosmovisão indígena sobre a natureza, salienta que estas são:

[...] Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Define o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade (SILVA, 2005, p. 75).

O povo indígena, em sua categoria social, cultural e religiosa, por exemplo, possui uma intrínseca relação com a natureza, e os saberes adquiridos sobre ela devem ser repassados para gerações futuras. Portanto, relações de reciprocidade como o meio ambiente sempre se fizeram fundamentais para garantir uma existência sadia e respeitosa do homem com a natureza. Tratando-se das relações entre homem e natureza, temos:

A palavra natureza vem unificar conceitualmente as incontáveis manifestações de uma realidade extremamente complexa e diversificada, produzindo uma aproximação entre o mais distante e o mais próximo. [...]. Para o entendimento humano, o conceito de Natureza apresenta uma clara ambiguidade que passou por várias metamorfoses ao longo da história. [...] Em outras palavras, pode ser definida como um conjunto de oposições que procuram demarcar, por diferenciação ou por identificação, a especificidade do fenômeno humano em relação à natureza (PÁDUA, 2010, p. 86-87).

Nesse sentido, a compreensão de que a cosmovisão indígena sobre os elementos da natureza e a ocorrência dos fenômenos naturais associados ao conhecimento de solos e condições topográficas pode nos permitir um aproveitamento complementar do uso ecológico do espaço, gerando estratégias de uso múltiplo e integrado dos recursos (LEFF, 2009).

O universo, para os indígenas Macuxi, funciona como espaço de vivência, se caracteriza pela forma de como se relacionam com os elementos da natureza, seja por meio dos mitos, cosmologia ou de suas crenças religiosas. A dimensão sagrada do espaço como local de vivência compreende também práticas culturais Macuxi

que precisam ser realizadas. Como salienta Silva (2005, p. 76), a junção de “símbolos, sentimentos, concepções e matérias se encontram e se mesclam no universo do mito e da cosmologia, permeando vida e pensamento, sociedade e natureza, dando sentido à experiência humana no mundo”

Portanto, o imaginário dos indígenas é povoado de elementos da natureza como as matas, os animais, os rios, presentes nas lendas, crenças e rituais, criando a explicação da vida e do cosmos. As histórias são contadas e repassadas, de geração em geração, reforçando esses elementos naturais na sua constituição. Por isso, para além de uma simples demarcação de terras, as territorialidades indígenas Macuxi, como das demais etnias da Terra Indígena Araçá, constituem-se um universo simbólico com particularidades singulares que dá sustentação à identidade.

5.2 Manejo de recursos naturais pelos Macuxi

Tanto o manejo como o uso dos recursos naturais pelos Macuxi na Terra Indígena Araçá estão relacionados com a concepção de territorialidade que envolve relações entre o mundo humano e não humano. Como afirma Eduardo Viveiros de Castro (2007, texto digital), “[...] as relações entre sociedade e natureza está na origem da reflexão cosmológica ameríndia”.

Tradicionalmente, a base da subsistência Macuxi foi a agricultura, mas também a coleta proveniente dos recursos da natureza. Estudando as relações dos povos indígenas com o território, Seeger e Castro (1979, p. 101) enfatizam que, além de compartilharem um território de uso comum, “[...] o acesso à terra é a condição essencial desta sobrevivência, em termos físicos e étnico-culturais”.

Portanto, a ideia de propriedade, situação que se aplica entre os Macuxi, não é individualizada e, sim, coletiva, ou seja, apesar de cada família ocupar terras próprias, estas não poderiam ser chamadas de propriedade particular. Neste sentido, os referidos autores ainda destacam:

Em termos econômico-jurídicos, a terra, para as sociedades indígenas que conhecemos, não se definia nunca como coisa, objeto alienável de transações individuais. A propriedade - se esta noção faz algum sentido no caso - era investida no grupo local e os direitos individuais ou familiares se exerciam sobre o trabalho na terra, sobre os frutos deste trabalho. Neste sentido, a terra não podia ser definida como espaço homogêneo e neutro,

mas como mosaico de recursos (tipos de solo, de matérias e seres ali encontrados, etc.) desigualmente distribuídos por uma superfície sem existência conceitual nítida. O território, enquanto tal podia ou não ser pensado como espaço fechado - isto dependia sobretudo das relações entre os diferentes grupos tribais de uma mesma região, e também das formas econômicas prevalecentes (SEEGER; CASTRO, 1979, p. 104-105).

No caso da Terra Indígena Araçá, a prática agrícola mais comum é a do tipo “roça de corte-e-queima”, que consiste num sistema itinerante de plantio muito comum nas matas da região Amazônica (PINHO *et al.*, 2012, p. 148). Sabe-se que essa prática dos povos indígenas de queimar a área a ser utilizada é milenar, e esse fator foi muito importante para a não exaustão dos recursos naturais. Isso significa que, por muitos séculos, essa prática causou pequeno impacto ao meio ambiente. Porém, alguns fatores como a demarcação das terras indígenas em pequenas áreas e aumento da população vêm provocando pressão por demanda de áreas agricultáveis, exigindo assim maior uso dessas áreas. A este respeito temos:

Essa é a base da agricultura itinerante praticada em toda a Amazônia, e possibilitou que populações manejassem os recursos naturais por séculos, sem exaurir o sistema, com impactos ambientais de pequena escala, não extrapolando a capacidade de suporte e resiliência dos sistemas naturais. Contudo, o atual cenário de crescimento populacional e a crescente pressão por áreas agricultáveis levam a situações onde há uso mais intenso dos mesmos locais para agricultura (PINHO *et al.*, 2012, p. 150).

Isso é muito visível em terras indígenas do lavrado, por causa da indisponibilidade de terras agricultáveis, acidez excessiva e baixa fertilidade dos solos. Isso leva os indígenas a buscar solos mais férteis nas ilhas de matas existentes na comunidade para o plantio de suas roças. Corrobora com a questão o depoente EA 1 (2014, p. 9), ao afirmar: “[...] Nós só trabalha na mata porque o lavrado, se não fizer correção do solo não tem como produzir”. Esse processo tem causado desmatamento nas poucas áreas (ilhas) de mata, provocando assim perdas no habitat (PINHO *et al.*, 2012). A figura 17 apresenta uma área de mata queimada para a roça de corte-queima. Observa-se que algumas palmeiras também foram sacrificadas com o fogo.

Figura 17- Área de mata queimada para o plantio de roça corte-queima ou roça de coivara.



Fonte: Matos (2013, p. 219).

Nos processos de queimadas, muitos animais de pequeno porte, como tatu, cutia, jabuti, cobras e milhares de microrganismos são exterminados. Apesar de esse método não ser o mais indicado por prejudicar o ecossistema, a forma como essas áreas são manejadas tradicionalmente pelos indígenas da Terra Indígena Araçá tem muito a ver com o conhecimento que estes têm do solo, se é ou não apropriado para o cultivo de roças. Esse conhecimento indígena também foi constatado entre os Kayapó, quando estudado por Posey (1986, p. 21) que [...] reconhece que o sistema de lavoura indígena é mais complexo e, de um modo geral, melhor adaptado às condições tropicais do que se supunha”.

A esse conhecimento, Henrique Leff (2009) chamou de sistemas “gnosiológicos”, que significa a maneira de como as sociedades indígenas percebem o meio natural.

[...] A concepção do mundo da comunidade integra o seu saber mítico e o seu comportamento ritual às práticas produtivas; o saber dos processos geofísicos (mudanças de estação, fases lunares e ciclos biogeoquímicos, ecológicos e hidrológicos) associa-se ao conhecimento dos diferentes tipos de solo, permitindo utilizar os espaços ecológicos de maneira complementar, gerando estratégias de uso múltiplo e integrado dos recursos bióticos. A natureza converge-se, assim, num patrimônio cultural e num recurso econômico (LEFF, 2009, p. 131).

O processo utilizado pelos indígenas Macuxi para a organização de suas roças consiste na escolha da área de mata que, após ser analisada, é cortada e

queimada. A elaboração da roça começa no início do ano, com o corte de árvores pequenas e finas, os arbustos, e, por último, a derrubada das árvores maiores com machado ou motosserra. Estas árvores são deixadas por um período para secarem, mais ou menos até chegarem as primeiras chuvas, momento em que a área está pronta para ser queimada. O restante dos galhos que não foram queimados são amontoados novamente para passar por uma nova queima que os indígenas chamam de coivara. Depois desse processo, com a chegada das chuvas, começa o plantio (PINHO *et al.*, 2012; PEREZ, 2010).

A área de terra que foi manejada para a roça só é cultivada por dois a três anos, pois a fertilidade é reduzida. Com a queda da fertilidade e, conseqüentemente, da produtividade, são deixadas em repouso por até cinco anos, formando as capoeiras, momento em que poderão ser reutilizadas novamente com nova roça. Durante esse tempo em que a área está em pousio, outra área é derrubada e queimada para a plantação de uma nova roça. No entanto, essa prática vem exaurindo os recursos naturais existentes nas ilhas de matas.

Alguns depoimentos obtidos na pesquisa de campo foram elucidativos neste sentido. Portanto, tomaremos alguns para uma melhor compreensão de como se dá o manejo e uso dos recursos naturais na Terra Indígena Araçá pelos Macuxi. Tomando o relato de um professor da Comunidade Três Corações, temos:

[...] Preservava mais do que agora, porque antigamente se fazia uma roça era plantada, eram bem plantadas, depois eram deixadas e o próprio mato ia crescendo novamente por um tempo. Hoje o que a gente vê muito, é que às vezes a pessoa derruba o mato sem o compromisso e não cuida dela e assim vai no ano que vem e aí pensa que não ai vai o mato tá debilitado, não vai mais poder dar aquela semente, aquela fruta como deveria ser né [...] (EA 7, 2014, p. 4).

Tratando-se da narrativa de um depoente, conhecedor das rezas na Comunidade Araçá, as informações que obtivemos são:

Porque a gente viu que o índio ele num tinha contato como hoje né. Poder financeiro, o que ele vivia né, eu sei, eu sou de 46 e acompanhei o índio não tinha um emprego, não tinha escolaridade também, vivia da natureza tudo o que existia na terra, na água, eles sobreviviam com a caça, o peixe e com as frutas né, que as frutas já foi que Deus deixou [...], aonde era buriti, o açaí, o tucumã, o najá tudo isso, o jenipapo, [...] daí só que ele deixou de comer, chegou a comercializar. [...]. Aqueles que morreram passaram pela vida com muito peixe, muito buriti. Os buriti já num consegue mais florir,

nem dar buriti por quê? Porque o uso nosso é demais, porque aonde tira e num coloca a tendência é acabar (EA 9, 2014, p. 2).

Já na concepção de um depoente jovem, também da Comunidade Araçá, o que conseguimos na narrativa foi:

[...] os povos indígenas eu acredito que são os maiores preservadores do meio ambiente. São preservadores por quê? É porque o índio ele sempre convive com a mata. A convivência, a harmonia, ele sempre conviveu com isso, não teve a ambição de destruir e o ambiente, pra ele é tudo, a água, a mata, o rio [...] com a influência do contato não indígena, isso já influenciou bastante por que você primeiramente não tinha a quantidade e derruba 10 linhas de roça, 20 linhas de roça no machado, num tinha condição, hoje não você tem o motosserra, uma influência tecnológica [...], você derruba a mata com motosserra isso que tem causando propriamente não só na região do Amajari comunidade do Araçá, mas em toda, ha uma preocupação muito grande por que se não acontece a questão da preservação ambiental, o zoneamento dessas terras vão se acabar os recursos vão ficar escassos, já estão escassos e aquela consciência eu tenho que preservar pros meus filhos, preservar para minha família, para meus netos, é eu entendo assim que é tudo pra ele, mas tem esse embate de pessoas que não tem essa consciência eu digo consciência ambiental e tentam destruir mesmo, [...] e isso vai mudando de geração em geração e é uma problemática dentro das terras indígenas (EA 10, 2014, p. 3).

Do ponto de vista dos depoentes elencados, a preservação era maior no passado, mas embora, na atualidade, isso tenha se minimizado, a consciência do devido manejo dos recursos naturais é fundamental para a sobrevivência dos Macuxi e das gerações futuras. Parece que esta preocupação Macuxi da Terra Indígena Araçá vem ao encontro do que nos alerta Fritjof Capra (2006) de que preservar a natureza para as futuras gerações é o grande desafio para a humanidade de hoje. Ou seja, isto significa “criar comunidades sustentáveis – isto é, ambientes sociais e culturais onde podemos satisfazer as nossas necessidades e aspirações sem diminuir as chances das gerações futuras” (CAPRA, 2006, p. 24).

Na sequência das narrativas na Comunidade Mangueira, tomando um depoimento de agente de saúde da FUNASA, temos o seguinte:

É porque tem muita gente que desmata a mata pra colocar roça botando 8 linhas, 4 linhas e só cuida só cuida só meia, então o desmatamento que eles faz é desnecessário, só querem só desmatar e não querem cuidar (EA 19, 2014, p.2).

Na Comunidade Guariba, uma liderança religiosa, ao tratar sobre manejo e uso dos recursos da natureza, enfatiza:

[...] Madera [...] aqui a gente tem que vê a parte de madeira que é pra gente poder usar. Aqui tem muita madeira [...], mais ninguém num vai meter a cara nessa mata pra tirar madeira [...] só pra estragar. Você tem que tirar madeira (sic) que dá pra consumir, usar ela para fazer sua casa ou pra fazer alguma cerca né, fazer um trabalho que você quer, assim que a gente usa madeira [...] aqui, ninguém num destrói madeira [...] aqui como pensa não (EA13, 2014, p. 3-4).

Considerando o depoimento do Agente de Saúde da Funasa, Comunidade Mangueira, percebe-se que a conscientização por parte das pessoas que lidam com roças no que diz respeito ao tamanho da roça em relação à área necessária ao plantio, está um pouco minimizada. Já o Pajé da comunidade Guariba demonstra ter mais consciência em relação ao tamanho da roça e do que é necessário ser retirado da natureza, no caso, a madeira, para que não aconteça o desperdício. Vale salientar que, nesse caso, tudo é discutido em reunião na comunidade sob a responsabilidade do Tuxaua (DIÁRIO DE CAMPO 15, 2014, p. 5). No caso da Comunidade Guariba, os moradores, juntamente com as lideranças, definiram quais ilhas seriam manejadas com roças e quais ilhas seriam preservadas. Esse tipo de experiência foi denominado “zoneamento de ilhas de produção e preservação” (FUNAI/PPTAL, 2008, p. 170).

Um Tuxaua da Comunidade Araçá, ao que se refere às relações com a natureza, enfatiza:

Olha eu acho assim que nós preservamos muito bem a natureza, porque hoje a gente vê que ainda tem os recursos naturais que a gente tem, a gente aqui nunca usa, usa sim quando precisa que é o olho do buriti [...], como algum coco de tucumã, de coco babão que é aquele que precisa eles sempre usam, por artesanato. Mais mesmo assim a gente tira com cuidado, [...], que se não acaba, tem que ter muito cuidado, toda essas coisa assim tem que tirar com cuidado. Com o cuidado de preservar. Hoje nas mata aqui a gente vê que tem muito catitu, muita cutia, coisa da natureza (EA 18, 2014, p. 3).

Constata-se, pelo depoimento da liderança em questão, uma forte consciência ambiental e grande preocupação com a escassez de recursos naturais na comunidade. Porém, mesmo sendo Macuxi, observa-se, nas pessoas que lidam com os recursos naturais, no dia a dia, uma falta de preocupação com o que estão retirando ou fazendo para prejudicá-lo. No depoimento do EA10 (2014), um fator importante é a forma como ele concebe o uso da tecnologia, no caso a motosserra, ou seja, ao mesmo tempo que o equipamento ajuda no sentido de facilitar o

trabalho, também é prejudicial, pois o desmatamento vai ocorrer muito mais rápido e, possivelmente, em maior quantidade.

No diálogo com um depoente, dirigente municipal do município de Amajari, foi exposto o seguinte:

Os indígenas são protetores da natureza natos, eles têm a natureza a mãe terra como eles chamam como a mãe deles, então eles tratam de uma maneira muito peculiar e muito diferenciada de nós não indígenas, eles se dizem e são protetores natos da natureza e a gente percebe isso com o trabalho que a gente vem fazendo na secretaria de meio ambiente dentro das comunidades indígenas, a gente não tem [...], grandes índices de desmatamento, [...] a gente percebe a preservação deles é bastante significativa, eles não tem digamos, não tem esses problemas ambientais, a não ser a questão [...] do fogo, até porque a cultura do fogo faz parte deles, faz parte da cultura deles então eles tem ainda isso, mas a gente vem trabalhando isso neles, tanto é que a gente já percebe uma diferença muito grande já de três anos pra cá [...] percebe que houve uma grande diminuição na questão dos incêndios nos lavrados,[...] a gente já percebe essa diferença de tanta gente tá insistindo dizendo que aquilo lá vai enfraquecer o solo, é cultura [...] vou tocar fogo no lavrado pra nascer um capim novo pro gado comer, sendo que eles não tinham a noção que enfraquecia o solo, o capim e conforme fosse o capim ia morrer e não ia mais nascer, hoje praticamente eles já tem consciência (EA2, 2013, p. 2).

O relato de outro Tuxaua, no caso da Comunidade Guariba, informa:

É muito importante a gente preservar, tanto que hoje a gente vive [...] conscientizando essas nova gerações que tai [...], é preservar né, os nossos rios, nossas matas, a gente incentiva [...] até projeto na comunidade de continuar reflorestando com as nossas plantas medicinais, as nossas plantas frutíferas, que nós precisamos preservar pra poder até manter ainda essa cultura, o meio ambiente pra gente hoje no ponto de vista é preservar, preservar, usar mais preservando com responsabilidade pra que ele não possa ter prejuízo para nova geração que vem (EA 20, 2014, p. 2).

Como é possível perceber nos depoimentos, a queima do lavrado é um costume dos indígenas de Roraima. É um processo que ocorre todos os anos, no período seco (estiagem) para nascer capim nativo novo, muito apreciado pelo gado. Antigamente, o fogo era ateado sem nenhum cuidado, que queimava grandes áreas de vegetação (savanas) e também adentrava nas áreas de mata. Com isso, além da destruição das árvores de grande porte, as queimadas nas ilhas de matas comprometiam a oferta de caça, bem como a destruição das reservas de plantas utilizadas como medicamentos. Atualmente, apesar de a queima do lavrado ainda fazer parte da tradição tanto dos Macuxi como dos demais indígenas, vem sendo feita com mais racionalidade pelos conhecimentos adquiridos mediante treinamentos

de combate ao fogo e palestras ministradas pelos brigadistas do corpo de bombeiros da capital. Nesses treinamentos e palestras, os indígenas aprendem novas técnicas de combate ao fogo que são associadas aos conhecimentos tradicionais. A essa associação de conhecimentos Enrique Leff (2004, p. 80) denominou de “diálogo de saberes”, que, na sua concepção, implicam apropriação de conhecimentos e saberes de diferentes racionalidades culturais e identidades étnicas.

Além desses impactos, há fatores que prejudicam o modo de viver indígena, como indisponibilidade de terras férteis, acidez excessiva e baixa fertilidade dos solos do lavrado e fácil acesso aos produtos industrializados, os quais levam os indígenas a rever o tempo dedicado às atividades agrícolas. Tal situação aparece no relato do depoente EA 1 (2014, p. 8), ao informar que na “[...] alimentação o costume do indígena sempre foi trabalhar na roça e tirar o seu sustento. Hoje já estão mais acomodados. [...]”. Em sequência, salienta que “[...] o costume do indígena sempre foi trabalhar em roça, plantar banana, mandioca, macaxera, batata, abóbora, isso era os alimentos” (EA 1, 2014, p. 8).

As comunidades, mesmo assim, continuam plantando de forma reduzida para o seu sustento. No relato de lideranças políticas da Comunidade Três Corações, é mencionado que “[...] mandioca, milho, banana, cana, feijão alguns plantam, arroz também se plantar dá, pimenta, batata doce” (EA 5, 2014, p. 3). Nessa mesma linha de raciocínio, mais duas lideranças políticas, respectivamente uma da Comunidade Mangueira e outra da Comunidade Guariba, afirmam o seguinte:

Aqui nós, os produtos que nós temos sempre nós num deixamos de produzir é plantar a macaxeira, a mandioca, o jerimum, a batata e feijão, a banana, nós continuamos plantando, nem todo mais nós, nem todos fazem, mais a gente tem uns que fazem (EA6, 2014, p. 7).

Hoje também uma das nossas preocupação, estamos produzindo pouco (sic), mas tanto (sic) tentando conscientizar a nossa população para que possa melhorar, hoje nós produzimos: milho, mandioca, frutas mamão, melancia; feijão, abóbora (sic), mas uma quantidade muito pouca (sic) futuramente a gente precisa melhorar essa demanda (EA20, 2014, p. 3).

Segundo o levantamento do projeto AZAKA'YÉ - (2010), que estuda os solos, roças e florestas de Roraima, os principais produtos cultivados são:

[...] mandioca (*Manihot esculenta*), milho (*Zea mays*), batata doce (*Ipomea batatas*), banana (*Musa paradisiaca*), abacaxi (*Ananas comosus*), jerimum (*Cucurbita* spp.), melancia (*Citrulus vulgaris*) e cará (*Dioscorea trifoliata*). É

comum, ainda, o cultivo de mamão (*Carica papaya*), e cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*) nos roçados (AZAKA`YÉ, 2010, p. 9).

Quanto à comercialização de produtos agrícolas produzidos nas comunidades da Terra Indígena Araçá, os depoentes com os quais tratamos informam que não existe excedente, ou seja, o que é produzido é consumido dentro das próprias comunidades.

Todas as comunidades agora elas não tão produzindo mais pra vender, pra outras comunidades ou escoar a produção pra fora, não tem mais essa produção grande. Uma comunidade que ainda produz assim é o Guariba, ainda tem bastante farinha, eles têm bananal, é a única comunidade que ainda produz. [...] A gente não tá produzindo em grande escala pra vender. É só pro consumo mesmo da comunidade, das pessoas daqui mesmo (EA 2, 2014, p. 8).

O uso dos recursos naturais de origem animal, como a caça e a pesca, ainda são bastante utilizados - No caso da caça, com menor intensidade devido à escassez desse recurso na região, principalmente de animais de grande porte como o veado e a anta. Esses animais estão desaparecendo devido à redução dos territórios indígenas e aumento da população, exigindo, assim, maior demanda por esses recursos. A escassez de animais provenientes da caça e a existência do consumo do pescado podem ser constatadas no depoimento a seguir:

Num dá quais num tem mais, pra comunidade comer! Aumenta gente ai, vão caçando, vai matando, caça vai cabando [...] como é pode aumentar, mata já buchudo, mata filho bichinho (EA 17, 2014, p. 5).

[...] sim, o peixe a caça, o peixe principalmente [...] é difícil você encontrar uma comunidade que não seja próximo de um rio, até porque você sabe que a caça e a pesca são os alimentos cruciais deles é a caça e a pesca e isso é bastante utilizado ainda hoje, principalmente o peixe (EA2, 2013, p. 2).

Tanto no passado como no presente, o peixe tratava-se da principal fonte de proteína na alimentação dos Macuxi. Atualmente, estão consumindo consideravelmente a carne bovina e outros animais domésticos de pequeno porte (PEREZ, 2010). Outro fator que vem influenciando as comunidades Macuxi é a criação extensiva de gado. Isso altera o ecossistema no sentido de haver concorrência de recursos alimentícios com os animais silvestres existentes na região. Porém, os indígenas veem no gado um produto com potencialidades econômicas, pois os seus subprodutos, como carne, leite, esterco, etc., podem ser

comercializados e ajudar na manutenção da população da comunidade (PEREZ, 2007).

No entanto, o indígena da Terra Indígena Araçá vem utilizando a técnica conhecida como “caiçara” para produzir roças nas áreas abertas do lavrado. A técnica consiste na criação de animais (gado e cavalos) que têm seu dormitório em uma área cercada. Esta área, com o tempo, vai sendo adubada com os excrementos dos animais (esterco). Após algum tempo, são instaladas as roças. Esse tipo de manejo ajuda na diminuição da pressão sobre as ilhas de matas e também proporciona mais alimentos para suprir as necessidades básicas da população (PINHO, 2008).

Além das necessidades básicas de subsistência ligadas à agricultura, os indígenas Macuxi utilizam as áreas de mato como fonte para a busca de plantas medicinais. Nesse sentido, Darrell A. Posey (1986, p. 21), em seu estudo sobre os indígenas Kayapó, salienta que a “[...] domesticação de plantas por parte dos aborígenes não se limita às de uso alimentício. Ela inclui espécies empregadas para fins medicinais [...]”.

No que se refere aos Macuxi, a situação não é diferente porque os depoentes demonstraram que têm conhecimento das plantas medicinais existentes nas matas (ilhas) e na área de lavrado, bem como de sua utilização. Nesse contexto, contribuem os relatos de um Agente de Saúde da FUNASA, ao afirmar o seguinte: “Conheço salva do campo, tem a casca da laranja que usa bastante, folha da ata, são remédios que são bastante bom que vem da natureza” (EA 19, 2014, p. 2). Temos ainda informações de um ancião EA1 (2014), da Comunidade Mangueira, a respeito de uma resina chamada de “arurai”, que serve, juntamente com a reza, para defumar as pessoas doentes com febre e espantar as doenças.

A redução de produtos provenientes da agricultura, tanto para alimentação das famílias como excedente para a comercialização, apresenta-se como preocupação no relato de uma liderança política da Comunidade Guariba.

[...] a farinha tá caro e com isso aí a gente tá preocupante e a gente tinha muito tamo [...] trabalhando pra manter isso. Então são poucas coisas que a gente produz que sobra pra vender, comercializar. Hoje tem uma situação que a gente tá muito preocupado com isso pra poder tentar reverter à

situação, hoje num sobra quais nada. Num dá nem pra manter as próprias famílias da comunidade devido à população ter aumentado e essa é a preocupação (EA 20, 2014, p. 3).

No caso da exploração florestal, destaca-se a palmeira buriti (*Mauritia flexuosa*), da qual se usa a palha na cobertura das casas, no artesanato (fabricação de peneiras, cestarias como a darruana e jamxim); do fruto se extrai o vinho de buriti, muito apreciado pelos indígenas e não indígenas; a palmeira inajá (*Attalea maripa*) também é muito usada na cobertura das casas e no artesanato; o cipó titica (*Heteropsis* sp.) é usado para fazer vários tipos de cestas e vassouras. O cipó titica, devido à sua resistência e durabilidade, é utilizado para amarrar madeiras na construção das casas, substituindo muitas vezes o prego. Também há a jacitara, que é um cipó comprido que eles tiram para fazer peneira (PEREZ, 2010). Há também a madeira de lei, como o pau-rainha (*Centrolobium paraense*), pau d'arco (*Tabebuia* spp.), mutamba (*Guazuma ulmifolia*), abiurana (*Pouteria surumuensis*) e mari-mari (*Cassia moschata*), as quais são utilizadas nas construções (PEDREIRA *et al.*, 2013).

Dentre o uso de recursos florestais, dois tipos de árvores têm preocupado os indígenas que vivem na Terra Indígena Araçá, devido à escassez. A primeira é o pau-rainha, madeira de lei, principal espécie da região, cuja utilização é bastante intensiva na fabricação de moradias, mas algumas comunidades da Terra Indígena Araçá, como é o caso da Comunidade Mutamba, vêm fazendo o manejo da rebrota de pau-rainha ao “ciclo agrícola de cultivo-pousio em roças e capoeiras” (PINHO *et al.*, 2012, p. 151).

O referido método consiste na conservação dos tocos de pau-rainha no momento em que a roça vai ser aberta. A intenção é que esses tocos se regenerem juntamente com a outra cultura agrícola plantada. Isso ocorre porque o pau-rainha tem a capacidade de emitir rebrotas basais, muito utilizadas pelos indígenas, pois usando a madeira dos brotos, as árvores mais antigas existentes nas ilhas de mata serão preservadas. Segundo Pinho *et al.* (2012, p. 153), o processo de “manutenção da rebrota do pau-rainha no sistema de manejo ao ciclo agrícola”, na Terra Indígena Araçá, é muito positivo para o ecossistema da mata. Isso vai ajudar a regenerar a área pela produção de frutos e, conseqüentemente, o retorno da fauna a esses lugares, bem como a adubação natural em decorrência da queda das folhas.

O outro recurso florestal que também vem se exaurindo devido ao uso extensivo é o buritizeiro. Trata-se de uma palmeira típica do lavrado roraimense e muito usada culturalmente pelas populações indígenas dessa região. Do buriti quase tudo se aproveita, mas o maior consumo dessa palmeira são as folhas (palhas) utilizadas na cobertura das casas tradicionais e na confecção de diferentes objetos do artesanato indígena já mencionado neste trabalho (Figura, 18).

Figura 18 - Objetos de palha de buriti e de outras plantas



Fonte: FUNAI/PPTAL (2008, p. 51).

No entanto, o forte consumo desse recurso natural vem escasseando, principalmente as reservas naturais mais próximas das comunidades da Terra Indígena Araçá. Frente a esta preocupação, a escola na Comunidade Guariba desenvolveu um projeto de reflorestamento de buriti. O projeto foi idealizado pela Prof.^a Clesneide Marques que, juntamente com os alunos, criou um viveiro de mudas que, posteriormente, foram plantadas em áreas húmidas. O número de buritis plantados na Comunidade Guariba alcançou aproximadamente quinhentas mudas (PEREZ, 2007).

Hada *et al.* (2011, p. 25) destacam três fatores para a sobre-exploração das folhas dos buritizais, que são: “confinamento das aldeias; aumento populacional e necessidade de reposição das folhas nos telhados”. Entretanto, os referidos autores chamam a atenção para o fato de que algumas técnicas de manejo tradicional indígena, tanto no passado como agora no presente, foram de grande importância para manter a estabilidade dos buritizais. Isso porque os indígenas não extraíam

folhas das palmeiras com frutos e mantinham três folhas, duas abertas e uma ainda em formação após a coleta (HADA *et al.*, 2011; PINHO, 2008).

Diante do exposto, podemos confirmar o amplo conhecimento que os indígenas têm das plantas e que sempre procuraram manejá-las de forma a ter bons resultados. Isto também foi relatado nos estudo de Darrel A. Posey, ao investigar os indígenas Kayapó na Amazonia: “[...] os povos indígenas, mais que quaisquer outros, possuem informações acuradas sobre a diversidade biológica e as potencialidades dela resultantes para a captação de recursos naturais” (POSEY, 1986, p. 19).

Além do buriti, Perez (2010) salienta que, dentre os frutos silvestres coletados nas ilhas de matas da Terra Indígena Araçá, destacam-se a jatobá (*Hymanaea courbaril*), a bacaba (*Oenocarpus bacaba*), o tucumã (*Astrocaryum aculeatum*) e o buriti, entre outras. Além dessas, são também encontradas as frutas de quintais (árvores frutíferas), que são plantadas em volta das casas, com o objetivo de obter sombra e servir como complemento alimentar da população. Entre as frutíferas se destacam mangueiras, limoeiros, atas, bananeiras, coqueiros, cajueiros, laranjeiras e outras espécies (PINHO, 2008). Diante do exposto, a continuidade da reciprocidade entre o homem e a natureza depende do território. Logo, a falta ou a limitação, principalmente de áreas de mata, compromete a continuidade de elementos tradicionais no que se refere ao manejo e uso de recursos da natureza pelas comunidades da Terra Indígena Araçá.

5.3 Contatos interétnicos dos Macuxi com os demais indígenas e a comunidade envolvente

O religioso, padre D. Pedro Eggerath, que conviveu com as etnias indígenas em Roraima, na segunda década do século XX, as divide em dois grupos. Segundo Eggerath (1924), um dos grupos são os invasores Caraíbas, compostos pelos Macuchys, Taulipans, Arekuanás, Purukotós, Yanaránas e Mayongongs. O outro grupo é o dos Aruak, nos quais vamos encontrar os Wapixana e, conforme o referido autor, as relações interétnicas entre os Macuxi e Wapixana sempre foram promissoras. Nesse sentido, enfatiza ser interessante “[...] observar como reúnem diversas tribos, de physico e língua ou dialectos diferentes, trazendo cada qual seus

costumes, sem que a harmonia fique prejudicada” (EGGERATH, 1924, p. 58). Considerando os relatos de Eggerath (1924), é possível constatar que esses momentos também serviram para efetivar alianças, trocas de conhecimentos e até de relações matrimoniais. Há indicativos, porém, que essas alianças ou guerras foram utilizadas muito mais como estratégias em relação aos brancos opressores.

No entanto, o contato com o mundo exterior trouxe mudanças significativas para esses povos, principalmente pelo acesso às ferramentas mais elaboradas e máquinas com tecnologia mais avançadas. Por um lado, isso influenciou a vida do indígena, acarretando reatualizações nos seus costumes, nas suas crenças, na sua alimentação com a introdução de alimentos industrializados, e na saúde, com uso de medicamentos mais modernos. Por outro lado, percebem-se minimizações de elementos culturais, tais como o uso de plantas medicinais, as pajelanças, festas tradicionais e uso da língua materna que são importantes para o pertencimento identitário. Tratando-se do contato interétnico, desde a década de setenta do século XX, Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 1) salientava sobre a importância das [...] relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais”.

Considerando os pressupostos de Oliveira (1976), no que estamos tratando sobre os indígenas Macuxi, percebe-se que, enquanto grupos étnicos, continuam se relacionando tanto com os Macuxi, Wapixana e demais etnias, sejam ou não indígenas semelhantes aos relatos de Eggerath no passado.

No passado, os contatos dos indígenas Macuxi com as demais etnias tinham nos rituais festivos possibilidades de fortalecimentos de alianças, negociações matrimoniais, bem como elaboração de estratégias de guerras. Na atualidade, embora reatualizados, nos parece que há uma continuidade neste sentido, uma vez que os contatos entre as etnias ocorrem em forma de assembleias, para fortalecimento das lutas por seu direito à terra, educação bilíngue e diferenciada, atendimento à saúde, proteção ao meio ambiente e outros. Observa-se que o cenário mudou, mas as estratégias Macuxi permanecem, pois, conforme Fredrik Barth ([1969] 2000, p. 26), “[...] torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam”.

Portanto, Barth ([1969] 2000), conforme já nos referimos neste trabalho, procura entender os grupos étnicos como uma organização em que a interação de diferentes atores coloca-os em ação com as identidades étnicas. Para Barth, o que importa numa identidade étnica são as categorias de autoatribuição, ou seja, como me identifico e não as atribuídas por outros.

Tomando um episódio da Comunidade Mangueira, esta situação fica bastante evidente, ou seja, o depoente EA1 (2014), no início do diálogo que tivemos, identifica-se como pertencente à etnia Macuxi, mas, ao final da conversa, informa ser da etnia Taurepang e que, somente em seu documento de identidade, aparece como Macuxi. Portanto, semelhante ao que Barth ([1969] 2000) afirma em seu estudo com os Pathan e Baluche, a identidade na Terra Indígena Araçá, seja ela Macuxi, Wapixana ou Taurepang, pode ser negociada.

Na Terra Indígena Araçá, os contatos culturais com outros grupos étnicos, sejam indígenas ou não indígenas, ocorre permanentemente em função do fácil acesso às comunidades e vice-versa. Diante desse contexto, o contato que os indígenas Macuxi mantêm com esses grupos os leva a absorver muito os elementos culturais não Macuxi, mas que são reelaborados.

No caso das relações matrimoniais entre etnias diferentes, observamos situações envolvendo Macuxi/Wapixana, Macuxi/Taurepang e Wapixana/Taurepang. Sendo os Taurepang, em menor número, acredita-se que a união destes com as etnias em destaque ocorre com menos frequência (DIÁRIO DE CAMPO 25, 2014). Quando perguntado sobre a identidade étnica dos filhos, estes respondem que é negociada, uns se identificam com a etnia da mãe e outros com a etnia do pai, mas também há liberdade de escolha.

Esta situação é outro demonstrativo de continuidades da cultura Macuxi, pois, no passado, Koch-Grünberg (2006) presenciou alguns casos com as mesmas características identitárias, ou seja, em matrimônio entre Macuxi/Wapixana/Taurepang, os filhos nascidos recebiam o nome de Karapiã, o que quer dizer filhos de pais misturados. Portanto, como a cultura é dinâmica e não estática, como destaca Laraia (2009), nos parece que, nas relações matrimoniais, bem como na identidade assumida, a cultura é orquestrada conforme as

dinamicidades em decorrência dos contatos com o outro, tanto no passado como na atualidade. Tratando-se dessa liberdade de escolha identitária, o relato de uma liderança política da Comunidade Mangueira esclarece:

Olha como eu fui tirar o meu registro de índio, [...] a gente tá na frente do chefe de posto onde ele fala o que a gente quer, que etnia a gente quer ser, por exemplo, os meu filho aceitaram que queriam ser Wapixana, Wapixana, num teve um que quis ser Macuxi [...] só pela etnia da mãe, Wapixana (EA 17, 2014, p. 2).

Percebe-se, no depoimento anterior, que ser índio é mais importante do que pertencer a uma etnia. A esse respeito, Paula Caleffi (2003, p. 176) explica que o termo índio foi, inicialmente, uma identidade atribuída por Cristóvão Colombo ao chegar à América, pensando que havia chegado às Índias Orientais. No entanto, ser índio, no final do século XX e início de século XXI, passa a ter um novo significado, que é ser portador de um *status* jurídico, o que lhe garante uma série de direitos.

Como a cultura é dinâmica, as mudanças que ocorrem ao longo do tempo com os grupos étnicos são responsáveis por atualizações nos traços culturais, refletindo-se nos membros das comunidades. Sobre essa variação dos traços culturais, Manuela Carneiro da Cunha (1986) enfatiza:

[...] traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado (CUNHA, 1986, p. 116).

Salientam-se também as relações matrimoniais entre o indígena e o não indígena. Isso ficou bem caracterizado no depoimento a seguir:

[...]. Aqui não, já é civilizado. Aqui nos Três Corações e no Guariba também. As filhas é casado com maranhense, paraense, tudo misturado. Minha subrinha [...] tudo é casado com civilizado. Cearense, paraense, maranhense, tudinha [...] e hoje tem os casado com parente, mais a cultura tá acabando, e isso a gente acha ruim (EA 11, 2014, p. 5).

Considerando a perspectiva intercultural, a identidade se constrói a partir das diferentes relações estabelecidas com pessoas, espaços e ideias, que ocorreram ao longo do tempo de convivência, como ocorreu com os Macuxi, Wapixana e outros. Os Macuxi têm o hábito de se identificarem por “parente” e, sendo sua cultura a que

predominou entre as dos povos indígenas nessa região, podemos dizer que, pela cultura Macuxi, são todos parentes.

Segundo Paulo Santilli (2001), o sistema de classificação étnica dos indígenas da região tem suas raízes na área chamada de “circum-Roraima”. É essa categoria classificatória que permite situar esses povos, tanto do ponto de vista geográfico quanto cultural. Os Kapon usam o termo “tomba” ou “domba”, para dizer que todos são parentes, e os Pemon são “yomba” – parente, semelhante. Essas são categorias classificatórias que, na tradução, significam “é gente, povo, homem, ser humano” (SANTILLI, 2001, p. 16).

Esses dois termos designativos propõem culturalmente vários significados entre os povos Carib: os Kapon significam povo do alto, povo do céu, que vivem nas terras montanhosas; e os Pemon, povo da savana ou campos naturais, da planície e dos altiplanos, que usam o mesmo termo de modo contrastivo para se diferenciar dos Kapon (SANTILLI, 2001). Os Indígenas Macuxi estão dentro dessa classificação do grupo Pemon. Porém, preferem se autodenominar simplesmente Macuxi, para se diferenciarem de outros povos Pemon, Kapon e dos seus vizinhos Wapixana (Aruak).

Portanto, podemos afirmar que a construção das identidades é permeada pela demarcação da diferença, aspecto importante que determina a relação do grupo com os outros povos e a construção de sua identidade étnica. Sintetiza Barth ([1969] 2000) que a construção da etnicidade se dá por meio de um sistema de diferenças em relação ao outro em contextos históricos singulares e determinados. Frente a isso, é possível constatar que a presença de não indígenas na Terra Indígena Araçá não representa ameaça da perda da identidade indígena, seja ela Macuxi, Wapixana ou Tarenpang, porque é justamente na convivência com o diferente que a identidade se reafirma.

5.4 Reatualizações culturais na Terra Indígena Araçá

Várias das transformações ocorridas na Terra Indígena Araçá devem-se pela reatualização política por meio da qual vêm passando os povos indígenas do Estado de Roraima. Nesse sentido, é importante salientar que a Constituição de 1988 trouxe

para visibilidade muitos direitos que por séculos foram negados aos povos indígenas, bem como a exigência de respeito e a garantia de direitos. Salienta-se que muitas conquistas foram adquiridas devido às lutas dos próprios povos indígenas por meio do fortalecimento tanto das associações e movimentos regionais como nacionais e também com o apoio das ONGs, que reivindicam principalmente as demarcações de terras indígenas. Neste contexto, mas sem desconsiderar a organização tradicional, surge uma nova estrutura de organização indígena, provocando nesses atores a necessidade de uma reorganização na lógica de pensar e organizar a sociedade.

Na Terra Indígena Araçá, ilustra a questão a reorganização familiar, pois a grande maloca comunal passou a ser substituída pela casa, vista como um espaço nuclear da família, portanto, da unidade social (SANTILLI, 2004, texto digital). Entretanto, é importante enfatizar que a substituição não quer dizer diminuição no tamanho da casa, mas na redução de suas funções. Temos também a criação de escolas indígenas dentro das comunidades, tornando-se parte do cotidiano e, com isso, possibilidades de inserção no mundo dos brancos, desempenhando funções assalariadas, como as de professores, profissionais de apoio, agentes de saúde da FUNASA e do município, bem como a garantia de direitos de benefícios dos Programas do Governo Federal, como é o caso de aposentadorias e bolsa família. Portanto, esses elementos na cultura Macuxi e Wapixana, na Terra Indígena Araçá, foram reatualizados em contato com a tradição e passaram a formar uma elite social dentro das comunidades e ampliaram os horizontes e expectativas de jovens estudantes e de suas famílias para uma melhor sustentabilidade econômica. Nesse caso, afirma Manuela Carneiro da Cunha (1986), o grupo se adaptou às condições naturais e às oportunidades sociais advindas dessa interação, sem necessariamente perder a identidade própria.

Conforme Silva (1996, p. 44), “os momentos atuais demonstram que a inserção do índio numa situação de classe desenvolve nele, ao mesmo tempo, uma consciência de classe, sem que, entretanto, perca com isso a consciência étnica”. Mesmo ocorrendo essas transformações, os indígenas Macuxi continuam mantendo sua identidade. No entanto, isso acarretou uma reatualização nas atividades tradicionais de subsistência, constituída de cultivos de roças, do caçar e do pescar, as quais estão sendo abandonadas (FUNAI/PPTAL, 2008).

A criação de escolas dentro das comunidades indígenas no passado foi um dos instrumentos que facilitou a inserção dos indígenas da região na cultura do não indígena. Por outro lado, hoje se percebe que a escola tem papel fundamental como veículo de revitalização da cultura e das tradições, na manutenção das manifestações culturais através dos hábitos alimentares, nos rituais, na dança e no resgate da língua mãe (MATOS, 2013). Se, no passado, ela serviu para disseminar uma cultura diferente a esses povos, hoje a escola contribui muito mais para manter e reforçar a cultura indígena, mesmo se utilizando de boa parte dos recursos do não indígena a seu favor (SANTOS, 2009).

Atualmente, predomina a manutenção da língua portuguesa em detrimento da língua materna, pois poucos falam o Macuxi, ou mesmo, Wapixana, atualmente usada mais pelos velhos. A referência feita apenas às duas etnias (Macuxi/Wapixana) e a não inclusão da etnia Taurepang deveram-se à reduzida população existente na área em estudo, conforme dados da FUNASA (2012). Nesse sentido, percebe-se que é necessária uma revitalização da língua materna, o que já vem ocorrendo pelas reivindicações das lideranças indígenas para inserção da língua materna nas grades curriculares das escolas existentes nas comunidades e contratação de profissionais que dominem a língua a ser ensinada, portanto isto se apresenta no campo da continuidade e não da transformação.

As festas tribais foram quase todas reatualizadas por festas de santos católicos com bailes regados a forró, vaquejadas e outros. No entanto, nesses eventos festivos, são perceptíveis as manifestações e a persistência dos elementos da cultura Macuxi, tais como comidas e bebidas típicas, bem como a dança do parixara. Esta situação demonstra que há inclusão de elementos culturais da sociedade não indígena. Isso nos mostra que incluir alguns elementos da cultura tradicional a outra cultura que foi imposta é uma forma de resistência encontrada pelos indígenas Macuxi e Wapixana da Terra Indígena Araçá, não tomando como indicativo de perda os traços culturais que permanecem para garantir a identidade desses grupos. Nesse sentido, a seleção de alguns elementos símbolos diante das reatualizações e perdas culturais garantiu o que Cunha (1986, p. 116) destacou como “continuidade e a singularidade do grupo”.

O que chamou a atenção, dentre os elementos novos que fazem parte da Terra Indígena Araçá, é o grande acúmulo de resíduos sólidos (lixo) nas comunidades em função do contato com o não indígena e, sobretudo, o contato com os centros urbanos, como, por exemplo, ilustra a situação uma lixeira a céu aberto (Figura 19), que observamos na Comunidade Três Corações. Segundo os depoentes, esse é um dos grandes problemas hoje nas comunidades, bem como fora delas.

Figura 19 - Lixeira pública na Comunidade de Três Corações



Fonte: da autora (2014).



Fonte: da autora (2014).

Nas comunidades menores, geralmente, o lixo é queimado em buracos, conforme podemos observar no relato a seguir:

Essa comunidade aqui tem uma lixeira pública que não tá nos parâmetros adequado que a saúde pede, mas ainda estão despejando lá, só que você ainda vê muita queima de lixo aqui, eles acumulam muito lixo pra depois queimar, eles não separam, embolam tudo, é plástico com vidro, com osso, botam tudo dentro de um buraco e queimam [...], mas agente tá conscientizando, eles estão começando a levar pra lixeira e lá na lixeira a gente tá dando um destino mais ou menos que a saúde pede que é a queimação de vinte em vinte dias a gente vai lá amontoa e queima (EA 8, 2014, p. 3).

Se, por um lado, a demarcação trouxe uma tranquilidade aos indígenas Macuxi, bem como às demais etnias que vivem na Terra Indígena Araçá, dando-lhes autonomia para gerenciar a terra e os recursos naturais existentes, por outro lado também provocou o confinamento desses povos a um espaço limitado que contribuiu e continua contribuindo para os desequilíbrios dos sistemas de autosustentação de seus ambientes. Salienta-se ainda que a área demarcada não corresponde ao tradicional território de circulação dos indígenas Macuxi, conforme apresentamos em capítulo anterior, situação que acarretou consequências irreversíveis no que diz respeito ao seu modo de vida e à continuidade de muitos dos elementos culturais. Temos ainda o aumento populacional na terra indígena, acarretando, consequentemente, aumento de consumo dos recursos naturais fundamentais à sobrevivência das comunidades (FUNAI/PPTAL, 2008).

Um exemplo disso pode ser observado no relato de um depoente da Comunidade Mutamba:

[...] Uma terra pra nós hoje é muito importante porque nossa população tá crescendo. [...] querendo hoje nossa terra é pequena, [...] Então nós precisa de mais terra [...], nosso problema hoje era ampliar a nossa terra [...]. [...] A população está crescendo muito e com isso a terra vai ficando pequena para nós. Hoje aqui vivem 30 pais de famílias e todos tem filhos que estão construindo suas próprias famílias e vão precisar de espaço na comunidade (EA14, 2014, p. 5-6).

Segundo é possível perceber na narrativa, a comunidade necessita de um território maior porque as famílias estão crescendo, os filhos casando e construindo suas casas, portanto a área demarcada na Terra Indígena Araçá tornou-se insuficiente para que todas as pessoas indígenas permaneçam somente nos limites das comunidades. Em relação ao padrão construtivo das casas que, tradicionalmente, eram construídas com a utilização de palha, madeira e barro,

cedeu lugar ao tijolo e à telha de cimento, pois a madeira e a palha do buriti não mais existem em quantidade suficiente.

A escassez desses recursos, acrescido do crescimento populacional, vem trazendo mudanças nos padrões das construções habitacionais das comunidades da Terra Indígena Araçá (Figura 20). As residências, conforme podemos observar na pesquisa de campo, são organizadas no principal aglomerado, de forma que as casas se distribuem umas próximas e outras mais afastadas.

Figura 20 - Casa no padrão tradicional e casa de alvenaria



Fonte: da autora (2014).



Fonte: da autora (2014).

Quanto ao padrão familiar da etnia Macuxi, em função do contato com os não indígenas, foi dada maior importância à descendência patrilinear. A sucessão é estabelecida pela linha paterna. Segundo Diniz (1965, p. 11), antigamente o casamento era “avuncular”, ou seja, uniões entre primos cruzados patri e matrilineares tinham caráter preferencial. Na Terra Indígena Araçá, foi observado que a maioria dos casamentos ocorre entre etnias diferentes, ou seja, casamentos interétnicos, em que pode a filiação ser tanto matrilinear como patrilinear, como observou Koch Grünberg (2006) entre os anos 1911 e 1913.

No entanto, a política matrimonial Macuxi tende a favorecer uniões exogâmicas (DINIZ, 1972). Atualmente, porém, os indígenas Macuxi primeiramente se juntam e, depois, oficializam a união de acordo com a crença religiosa a que pertencem. Além disso, é muito comum a união entre etnias Macuxi/Wapixana, Macuxi/Taurepang ou Taurepang/Wapixa e virse-versa, bem como algumas uniões com não indígenas. A Comunidade Guariba, segundo observamos, é a que mais pratica o casamento entre os da mesma etnia, no caso Wapixana. No entanto, a uxorilocalidade, segundo Diniz (1972), ainda ocorre, não com tanta rigidez, como foi no passado - isto é, mudança do marido para a casa dos pais da esposa - pode ser temporária ou permanente e não caracteriza mais a obrigação de prestação de serviços deste para com o sogro.

Todos esses fatores, de caráter demográfico, político, cultural e ambiental, ocorridos a partir da demarcação da Terra Indígena Araçá, conforme foi possível constatar, provocaram transformações, mas também continuidades nas comunidades Macuxi, na Terra Indígena Araçá, seja no padrão linguístico, em cultivos, na caça e pesca, nas relações com a natureza, em eventos festivos e na organização social. Especificamente no padrão organizacional e produtivo, tanto dos Macuxi como das demais etnias da Terra Indígena Araçá, muitas práticas do passado passaram por transformações, mas com a perspectiva de que, em toda transformação, existem continuidades.

Nesse sentido, é possível salientar que o princípio da coletividade é característica muito marcante para os indígenas da Terra Indígena Araçá. Um depoente da Comunidade Mangueira frisou que “os índios não aceitam limites dentro de suas terras, porque a terra é de todos; caso aquele que fez a benfeitoria

(construiu a casa) precisar sair e ir viver em outro lugar, pode negociar, alugar, ceder, só não pode vender” (DIÁRIO DE CAMPO 25, 2014).

Ramos (1986, p. 13) corrobora essas informações, tratando-se de estudos sobre a propriedade individual nas sociedades indígenas em geral: “[...] Embora o produto do trabalho pudesse ser individual, ou, melhor dizendo, familiar, o acesso aos recursos era coletivo [...]” Nessa mesma perspectiva, Washington Novaes (2005, p. 182) afirma que a relação que os indígenas têm com a terra “[...] não costuma ser uma relação patrimonial. Embora o indivíduo tenha sua casa e sua roça, embora o grupo ocupe determinado “território”, a relação não é de propriedade individual e, sim, coletiva.

O grupo Macuxi mantém presente elementos culturais de suas crenças e práticas medicinais envolvendo a utilização de plantas encontradas na natureza e rezas que curam, saberes que geralmente se fazem presentes entre as pessoas mais velhas das comunidades (PEREZ, 2010). Como já foi mencionado anteriormente, em algumas comunidades do lavrado, a figura do pajé está em desuso, porém a figura do benzedor, o que, em nosso ponto de vista, poderia suscitar a figura do pajé reatualizada, ainda é bastante encontrada.

Todas as cinco comunidades da Terra Indígena Araçá possuem casa de farinha, e aquelas pessoas que continuam plantando roça de mandioca fazem sua própria farinha. Além da farinha de mandioca, também são produzidos a goma de tapioca, beiju, fabricação de caxiri e pajuaru (espécie de bebidas fermentadas). Nesse tipo de trabalho, todos da família ajudam; até as crianças participam na hora de descascar a mandioca (DIÁRIO DE CAMPO 15, 2014).

Segundo Edson Soares Diniz (1972, p. 131), “as danças tradicionais (parixara, tukuí, muruá, uarebã, uanó) continuam lembradas, mas já caíram em total desuso”. Porém, de um modo geral, as comunidades que compõem a Terra Indígena Araçá, nos dias atuais, procuram manter, repassar e difundir seus hábitos e a cultura tradicional, o que pode ser observado nas assembleias e cerimônias festivas, como na comemoração do Dia do Índio. Nesses dias festivos, os indígenas apresentam a dança tradicional do parixará (a mais difundida atualmente), se vestem com roupas feitas de palha de buriti e usam algumas pinturas no corpo (DIÁRIO DE CAMPO 1,

2014). Conforme Koch-Grunberg (2006), festividades como estas eram praticadas pelos Macuxi, mas os Wapixanas e Taurepang também participam; portanto, são elementos da tradição que mantêm a continuidade. Tratando-se das festividades praticadas pelos indígenas do vale do Rio Branco, temos:

Todas as danças e os cantos de danças desses índios estão ligados a seus mitos e lendas. Para as letras da dança, o mito em questão é que nos dá a chave. Assim, por exemplo, o *parischerá* (escrita do autor) se refere a um extenso mito em que desempenham seu papel uns instrumentos mágicos de caça e pesca que um xamã recebe dos animais e que, ao final, por culpa de seus parentes malvados, tem de devolver. Tal como o *tukúi* ou *tukúschí* é a dança de todos os pássaros e de todos os peixes, o *parischerá* é a dança dos porcos e de todos os quadrúpedes (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 16).

Além da dança, também são oferecidas as comidas típicas e bebidas como a *damorida*, feita de peixe ou carne apimentada, o cultivo de pimenta e a transformação desta em *gikitaia* (mistura de várias pimentas secas ao sol e depois trituradas até virarem pó), o *caxiri* e o *pajuaru*, feitos da mandioca, e alguns animais de caça (*jacaré*, *jabuti*, *capivara* e outros) são assados na brasa e servidos a todos os participantes. Ainda se pratica o *ajuri* (*mutirão*) quando há a necessidade de derrubar a mata para roça ou para fazer alguma construção dentro das comunidades (DINIZ, 1966). O *ajuri* é sempre acompanhado pelo *caxiri*, bebida que costuma ser consumida durante a realização de trabalhos coletivos, nos quais os laços de solidariedade e obrigações mútuas são reforçados. São exemplos de continuidades e reafirmações das identidades na Terra Indígena Araçá. Nesse aspecto, Barth ([1969] 2000) concorda que, quando há interações estáveis nas relações entre pessoas, a manutenção das fronteiras étnicas persiste.

Nesse contexto, apesar de o povo Macuxi estar passando por transformações resultantes de influências externas intensificadas em decorrência do contato com a sociedade envolvente, muitas das práticas culturais são mantidas e, mesmo agregadas por novos elementos, seus significados continuam orquestrados, conforme a tradição Macuxi.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de demarcação de territórios indígenas no Estado de Roraima, nas últimas décadas, delineou a fisiografia da região, propondo novas expectativas às populações indígenas tradicionais ocupantes dos territórios da Bacia Hidrográfica do Rio Branco, ao menos compreendendo o recorte temporal delimitado que retrocede do século XVIII até a atualidade.

Com relação ao processo histórico de ocupação das populações indígenas do vale do Rio Branco, com destaque à etnia Macuxi, desde o século XVIII, percebe-se que esses povos passaram por um contínuo processo de territorialização e reterritorialização, em decorrência dos diversos contatos com outras sociedades indígenas e a sociedade envolvente (LITTLE, 1994). Esses contatos sempre estiveram baseados em interesses de obter poder econômico por parte das frentes de expansão e, pelos indígenas, a posse do território.

Portanto, falar em território para os povos indígenas da região rio branquense é lembrar dos elementos que compõem esse espaço, como a fauna, a flora, os rios, os lagos e as florestas. Tudo isso ficou na memória, pois, mesmo quando deslocados e sem a possibilidade de retorno aos espaços de origem, os indígenas Macuxi, Wapixana e outros não perderam necessariamente suas raízes, mas se adaptaram e recriaram os novos espaços, mantendo sua identidade étnica.

O que anteriormente correspondia apenas a um território indígena, com a chegada dos não indígenas e o processo de demarcações, transformou-se em várias

porções de terras fragmentadas. Exceção a isso foi a Terra Indígena São Marcos e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que tiveram seu território demarcado em terras contínuas. As outras 28 terras indígenas encontram-se na área de lavrado, limitada por “ilhas” de matas, sem conexão entre si.

Todas as terras indígenas localizadas na região de lavrado são semelhantes nas suas características fisiográficas, e isso reflete nos seus sistemas produtivos, no uso dos recursos naturais e na distribuição da população indígena nesse espaço. Portanto, os problemas envolvendo recurso da natureza são semelhantes.

A demarcação em ilhas indica que muitos dos recursos naturais tradicionalmente utilizados na sobrevivência e que marcam traços principalmente da cultura material das comunidades Macuxi ficaram de fora das áreas indígenas. É nesse contexto que também se insere a Terra Indígena Araçá, demarcada, em 1982, pelo Decreto n.º 869334, publicado em 18 de Janeiro do mesmo ano. Essa área possui 50.018 hectares, dividida entre a Comunidade Três Corações, Comunidade Mangueira, Comunidade Mutamba, Comunidade Araçá e Comunidade Guariba. Da população total nessas comunidades, a maioria dos indígenas é da etnia Macuxi, mas também temos indígenas Wapixana, Taurepang e não indígenas. No caso dos não indígenas, além dos que vivem dentro das comunidades, também existem os que vivem nos entornos da Terra Indígena Araçá, muitos dos quais são proprietários de fazendas. Durante a pesquisa, por meio da visualização de mapas, identificamos a existência de dezenove fazendas particulares, algumas das quais foram desativadas por se encontrarem dentro da área demarcada.

Diante do exposto, acreditamos que as informações coletadas nesta pesquisa revelam as várias dimensões da importância dos diferentes ecossistemas do lavrado para a reprodução física e cultural das coletividades indígenas que ali vivem. É nesse ecossistema que está localizada a Terra Indígena Araçá, bem como os indígenas da etnia Macuxi, objeto de investigação nesta Dissertação.

Nesse sentido, o uso dos recursos naturais da Terra Indígena Araçá tem sido historicamente efetivado, sendo que os espaços das ilhas de matas são os preferidos para o cultivo tradicional de suas roças (corte-queima ou coivara), pelo fato de a terra possuir maior quantidade de nutrientes por causa da deposição de

matéria orgânica, muito bom para o desenvolvimento das plantas cultivadas. Além disso, é nas ilhas de mata que os indígenas retiram a madeira (a mais utilizada é o pau-rainha) para a construção de suas casas, enquanto que a palha do inajá serve para a cobertura. Colhem frutas nativas, como o tucumã, açaí, buriti, bacaba, ingá e outras. Há ainda as espécies utilizadas com fins medicinais e para a confecção de objetos artesanais. No entanto, esses espaços vêm se exaurindo por causa do intenso uso, pois a população nas comunidades indígenas está crescendo, e esse fator vem influenciando no maior consumo de matéria prima.

No entanto, as maiores extensões de terra são de savanas ou campos naturais (conhecidos regionalmente como lavrados). Essa área é pobre em nutrientes e apresenta acidez excessiva, sendo necessária uma boa correção do solo para se tornar agricultável (PINHO *et. al.*, 2012). Porém, os indígenas também utilizam os recursos dessa região para manter a criação de gado e fazem uso de algumas espécies vegetais, principalmente o buritizeiro, que se desenvolve nas margens dos cursos d'água, muito utilizado na cobertura de casas. O aproveitamento dessa palmeira é expressivo, pois os Macuxi e demais indígenas utilizam quase tudo: o tronco serve para fazer ripas; da palha se faz a cobertura de casas, objetos como cestarias (utensílio de uso diário e como artesanato); e do fruto aproveita-se a polpa na elaboração de sucos, doces, etc. Por ser um recurso natural muito usado, também vem sofrendo pressão por parte do aumento populacional. Para diminuir a pressão sobre os buritizais, as comunidades vêm adotando o uso da telha Brasilit e a palha de outras palmeiras menos resistentes, como o inajá.

Atualmente, na Terra Indígena Araçá, dos recursos naturais disponíveis, a fauna tem sido pouco significativa como alternativa de sobrevivência para os indígenas. Um dos fatores que contribui para a escassez de animais silvestres são justamente o autoconsumo e a diminuição de áreas de mata para sua reprodução. No entanto, a pesca continua sendo um dos principais alimentos para a população.

Por meio da pesquisa de campo, observou-se que os indígenas Macuxi que vivem na região em estudo não são alheios aos problemas que vêm ocorrendo com os recursos naturais em suas terras. Talvez, por esses motivos, a produção de alimentos provenientes das roças não esteja sendo suficiente para atender as necessidades alimentares da população. Isso tem interferido nos hábitos culturais

dos seus habitantes, pois a procura e o acesso a produtos industrializados vêm crescendo a cada dia e acarretando transformações na forma de vida das comunidades da Terra Indígena Araçá, principalmente na alimentação. Com a aquisição de alimentos industrializados, geram também o aumento dos resíduos sólidos (lixo) dentro das comunidades.

Diversas práticas em relação ao ambiente demonstram o conhecimento que os Macuxi têm sobre a natureza, mas cada povo relaciona-se com o meio, conforme seus parâmetros culturais. Essa forma de percepção diferenciada é o que determina as relações dos indígenas Macuxi com o território, conforme constatamos durante a pesquisa, ao indagarmos, por exemplo, se os mitos ainda permaneciam presentes no cotidiano da comunidade. Tal situação foi observada de nossa parte quando nos encontrávamos na Terra Indígena, pois muitos Macuxi ainda se lembravam de divindades como “Mãe d’água”, “Pai da Mata” e “Mãe do Campo”, seres protetores da natureza.

A reciprocidade entre homem e natureza, tanto entre os Macuxi como nas demais etnias indígenas, apresenta-se como uma continuidade cultural, pois o respeito bem como o receio de romper com esta lógica pode acarretar malefícios aos integrantes das comunidades. Dentre os ancestrais míticos que continuam presentes no imaginário dos indígenas Macuxi, independentemente da idade, trata-se de Canaimé ou Canaimê, que, no período mais recente, passou a ser chamado de “rabudo”. Esse ancestral tem conotação muito forte e causa respeito e temor por corporificar tudo de ruim e de mal que ocorre com os indígenas nas comunidades que desrespeitam as tradições.

Outra continuidade cultural que parece comum a todos são as práticas de ajuda mútua (o ajuri) e o uso coletivo da terra. Para os indígenas Macuxi que vivem na Terra Indígena Araçá, a terra não é só um meio de subsistência, ela também é o espaço onde ocorrem as relações sociais que estão ligadas ao sistema de crenças e conhecimentos; é onde se desenvolve o mundo sociocultural e cosmológico desses povos.

Quanto às relações interétnicas envolvendo os Macuxi com outras etnias, bem como a sociedade não indígena e, segundo os depoimentos coletados nas

entrevistas registradas nos diários de campo, ocorrem de forma negociada, remetendo, portanto, a práticas ocorridas desde o processo de ocupação da Bacia Hidrográfica do Rio Branco, seja por indígenas de outras etnias, seja pelos colonizadores não indígenas.

Na atualidade, foi possível constatar que somente permanecem na Terra Indígena Araçá aqueles que aceitam as regras especificadas no regimento interno das comunidades. Talvez isso possa ser ilustrado como uma transformação frente ao contexto do contato, mas que mantém elementos da cultura no sentido de que, chegando um profissional para trabalhar na comunidade, seja ou não indígena, este tem que passar por uma reunião aberta a todos da comunidade. Nessa reunião, que é presidida pelo primeiro ou segundo Tuxaua (lideranças políticas responsáveis para resolver todas as questões no que diz respeito ao bom funcionamento da comunidade). São eles quem representam seu povo nas assembleias indígenas e perante o poder público.

Além deles, outras pessoas também ajudam na organização das coletividades no que se refere às regras e leis, mas será a comunidade que decidirá a permanência ou não do integrante em questão. Tudo é decidido no coletivo, e a comunidade faz questão de participar. Vale salientar que a preferência pelo profissional acaba sendo por aquele que é indígena, exceto aqueles que são de áreas profissionais específicas, como médicos e, às vezes, enfermeiros. No caso dos professores dentro da Terra indígena Araçá, podemos destacar que praticamente 90% são indígenas, o que indica uma transformação pelo fato de a escola não fazer parte da cultura tradicional, mas orquestrada e reatualizada pela lógica indígena no sentido de ter o objetivo de desenvolver uma educação diferenciada, a qual é discutida nas assembleias das comunidades.

Tal situação vem ao encontro dos pressupostos que Barth ([1969] 2000) caracterizou como fronteiras étnicas. A aceitação de outras etnias nas comunidades demonstra que é nas relações interétnicas que a identidade é frequentemente atualizada, reatualizada e revalorizada no que tange aos elementos culturais. Tratando-se da etnia Macuxi, que vive na terra Indígena Araçá, podemos dizer que o contato permanente com os não indígenas tende muito mais a reforçar a identidade Macuxi do que o contrário.

No que se refere ao manejo e uso dos recursos naturais, constatamos que existe uma frequente preocupação com aqueles que estão se esgotando. Conforme já nos referimos, os indígenas que contatamos durante esta pesquisa demonstraram preocupação com a preservação das áreas de matas, dos animais e do manejo sustentável para com estes, bem como a utilização das queimadas no lavrado; portanto, são indicativos da continuidade de relações de reciprocidade com a natureza.

Porém, é preciso pontuar algumas descontinuidades em relação à tradição, mas a reatualização não se apresenta com uma ruptura com a lógica cultural em relação ao meio, no caso envolvendo ações mais efetivas no que diz respeito ao aproveitamento de áreas do lavrado. A experiência tradicional feita com os retiros (local cercado), onde o gado pernoita, ilustra a situação, pois nesse local a fertilização do solo ocorre mediante a deposição de fezes (esterco) dos animais. Esse processo de fertilização é conhecido como caiçara. Nesse espaço, a roça é instalada depois de algum tempo. Essa é uma prática racional de uso sustentável do recurso natural. Além da caiçara, podemos citar também como práticas de preservação e conservação os projetos desenvolvidos pelas escolas indígenas, como o manejo da regeneração natural (rebrotar) do pau-rainha nas roças da Comunidade Mutamba e o reflorestamento de buritis na Comunidade Guariba. Há um destaque maior para a Comunidade do Guariba no sentido de que a própria população organizada fez o zoneamento das ilhas, definindo quais seriam de produção e quais seriam de preservação permanente (FUNAI/PPTAL, 2008).

Percebemos, no decorrer da pesquisa, que transformações fazem parte dos grupos humanos, o que não se diferencia ao tratarmos dos Macuxi e demais indígenas das comunidades da Terra Indígena Araçá no sentido de que uma maior implantação das roças de “caiçaras” vai possibilitar o uso racional da natureza e contribuirá para a conservação florestal rumo à autossustentabilidade das Comunidades indígenas. Há também os projetos de recuperação florestal idealizados pelas escolas e a continuidade dos projetos do IMPA, Projeto Wazaka'ye e outros que possam ser agregados a essas comunidades, visando à continuidade da preservação e conservação dos recursos naturais necessários à sua sobrevivência.

A partir dos elementos abordados, da percepção da diversidade socioambiental e da necessidade de desenvolvimento das relações de equilíbrio entre natureza e sociedade, constatamos que os Macuxi e demais etnias da Terra Indígena Araçá são agentes de sua própria história e, por meio da participação nas diversas lutas e reivindicações, manifestam o protagonismo de melhorias para sua vida e pelo direito de terem seu território reconhecido e respeitado.

REFERÊNCIAS

AMAJARI – Portal do Estado de Roraima (PORTALRR). **Clima**. Disponível em: < <http://www.portal.rr.gov.br/index> >. Acesso em: 29 de set. 2010.

ACSELRALD, H. (org.). **Meio ambiente e democracia**. Rio de Janeiro: Ibase, 1992.

ALMADA, Manuel da Gama Lobo de. **Descrição Relativa ao Rio Branco e seu Território**. Revista Trimestral do Instituto Historia Geographico e Ethnographico do Brasil. Typ.De D. Luiz Dos Santos. t, XXIV. p. 617-683. [1787] 1861.

ALMEIDA, Wanderley Gurgel de. **Relações Interétnicas em Conflito entre Makuxi e Wapixana na Terra Indígena Raposa Serra do Sol**. 2008. 180 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

AMODIO, Emanuelle; PIRA, Vicente. **História dos povos indígenas de Roraima: Makuxi – Ingaricó – Taurepaang e Wapixana**. Coordenação Loretta Emiri. Boa Vista: Boletim n. 1 – Arquivo Indigenista da Diocese de Roraima, 1985.

ANDRADE, Manoel Correia de. **A questão do território no Brasil**. São Paulo: Hucitec; Recife. IPESPE, 1995.

BAINES, Stephen Grant. **Indianidade e Nacionalidade na Fronteira Brasil-Guiana**. Série Antropologia, Brasília, n. 360, 2004. 191.

BARBOSA, Reinaldo Imbrosio. **Ocupação Humana em Roraima. I. do Histórico Colonial ao Início do Assentamento Dirigido**. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Série Antropologia n. 9 (1), 1994, p. 123-143.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Distribuição das chuvas em Roraima. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio; FERREIA, E. J. G.; CASTELLON, E. G. (eds.), **Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima**. Manaus, IMPA. 1997 p. 35-335.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio; XAUD, Haron Abraham Magalhães; SOUZA, Jorge Manoel Costa e (eds). **Savanas de Roraima: Etnoecologia, Biodiversidade e Potencialidades agrossilvipastoris**. Boa Vista: FEMACT-RR, 2004.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. MIRANDA, Izildinha de Souza. Fitofisionomias e diversidade Vegetal das savanas de Roraima. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio, XAUD, Haron Abrhim Magalhães. SOUZA, Jorge Manoel Costa e. (eds.). **Savanas de Roraima: Etnoecologia, Biodiversidade e Potencialidades Agrossilvipastoris**. Boa Vista, 2005. 61-77 p.

BARDIN, Laurence. **Análise do conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2010.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, [1969], 2000, p.7-67.

BARROS, Nilson Crócia de. **Roraima: Paisagens e Tempo na Amazônia Setentrional**. Recife: Ed. Universitária/UFPE, 1995.

BARATA, Francisco J. **Rodrigues. Diário da Viagem ao Surinam (1797)**. Belém: editora, 1844.

BRASIL. **Território Federal do Rio Branco, em 1943 (Decreto Lei 5.812, de 13.09.1943)**.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

_____. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE**. Censo, 2010.

BRAGA, Olavo Viana. **Momentos da História de Roraima**. Manaus: Editora Silva, 2002.

CALEFFI, Paula. “O Que é Ser Índio Hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antonio (Org). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003. 175-204 (Coleção ciências sociais).

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana v. 2 n. 2, pp 115-144, 1996.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Sobre outras práticas de conhecimento A natureza em pessoa: In: Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". **Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica**, Manaus. 22 a 25 de maio de 2007.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAVALCANTE, Artur Douglas. **Etnomapa da Comunidade Mutamba**. Terra Indígena Araçá-RR, 2014.

CLASTRES, Pierre. La cuestión del poder em las sociedades primitivas. In: _____. **Invertigaciones en antropología política**. Barcelona, Espanha: Gedisa editorial 1976. p. 111-116.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. Brasiliense, Editora da universidade de São Paulo, 1986.

DESTRO, Marcio Antonio. **Soberania no Rio Branco e a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol**. 2006. 213 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Universidade de Brasília, 2006.

DIÉGUES JUNIOR, Manoel. **Etnias e Culturas no Brasil**. Biblioteca do Exército Editora. Rio de Janeiro 1980. Coleção General Benicio v. 176.

DINIZ, Edson Soares. Perfil de uma Situação Interétnica: os Macuxí e os Regionais do Roraima. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**: Antropologia n. 31. Belém, 1965.

_____. **Os índios Makuxi do Roraima**: sua instalação na sociedade nacional. 1972. 173 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972.

DIOCESE DE RORAIMA. **Índios de Roraima**: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Boa Vista,RR: CIRD, Coleção Histórico- antropológica, v. 1, 1989.

DIÁRIO de Campo 1. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 2. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 4. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 5. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 6. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 7. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 12. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 15. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 16. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 21. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 23. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

DIÁRIO de Campo 25. **Visita à Terra Indígena Araçá**. 2014. Amajari, Roraima/RR.

EA1 – **Entrevistado A1**: depoimento [2014, p. 1-13]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Mangueira (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA2 – **Entrevistado A2:** depoimento [2013 p. 1-3] Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. Dirigente Municipal. Amajari (RR): s.e. ano 2013. Gravação máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveria Bortolon.

EA3 – **Entrevistado A3:** depoimento [2014, p. 1-3]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Mutamba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA4 – **Entrevistado A4:** depoimento [2014, p. 1-4]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade três Corações (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA5 – **Entrevistado A5:** depoimento [2014 p. 1-8] Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá – Comunidade Mangueira (RR): s.e. ano 2014. Gravação máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveria Bortolon.

EA6 – **Entrevistado A6:** depoimento [2014, p. 1-9]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Três corações (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA7 – **Entrevistado A7:** depoimento [2013 p. 1-8] Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Três corações. Amajari (RR): s.e. ano 2013. Gravação máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveria Bortolon.

EA8 – **Entrevistado A8:** depoimento [2014, p. 1-3]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Três Corações (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA9 – **Entrevistado A9:** depoimento [2014, p. 1-15]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Araçá (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA10 – **Entrevistado A10:** depoimento [2014, p. 1-6]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá – Comunidade Araçá (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA11 – **Entrevistado A11:** depoimento [2014, p. 1-11]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Araçá (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA12 – **Entrevistado A12:** depoimento [2014, p.1- 6]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Guariba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA13 – **Entrevistado A13:** depoimento [2014, p.1-5]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá – Comunidade Guariba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA14 – **Entrevistado A14:** depoimento [2014, p. 1-6]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Mutamba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA15 – **Entrevistado A15**: depoimento [2014, p. 1-5]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Mutamba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA17 – **Entrevistado A17**: depoimento [2014, p. 1-5]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Guariba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA18 – **Entrevistado A18**: depoimento [2014, p. 1-5]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Araçá (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA19 – **Entrevistado A19**: depoimento [2014, p. 1-5]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Mangueira (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EA20 – **Entrevistado A20**: depoimento [2014, p. 1-3]. Entrevistador: Dielci Maria Oliveira Bortolon. T.I. Araçá - Comunidade Guariba (RR): s.e., 2014. Gravação em máquina digital. Entrevista concedida a Dielci Maria Oliveira Bortolon.

EGGERATH, Pedro O. S. B. O Valle e os índios do Rio Branco. **Conferencia realizada no Instituto Histórico e Geographico Brazieliro**. Rio de Janeiro: Typographia Universal, 1924.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FRANK, Erwin H.; CIRINO, Carlos Alberto. Des-Territorialização e Re-Territorialização dos Indígenas de Roraima: Uma Revisão Crítica. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrósio, MELO, Valdir Ferreira (org.). **Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010. 11-33 p.

FREITAS, Luiz Aimberê Soares de. **Geografia e História de Roraima**. 5. ed. Manaus: Gráfica Belvedere, 1997.

_____. **Geografia e História de Roraima**. 7. ed. Boa Vista-RR: Editora IAF, 2009.

FERNANDES NETO, Pedro. A Demarcação da Terra Indígena Raposa/ Serra do Sol (Roraima): **conflitos entre territorialidades 1993–2005**. 2006. 154 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Homologação da Terra Indígena Araçá**. Decreto nº 86934, publicado em 18 de Janeiro de 1982.

_____. Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal PPTAL. **Levantamento Etnoambiental do Complexo Macuxi-Wapixana. Relatório Síntese – Informações Gerais** - Vol 1: PPTAL/FUNAI, Brasília, Distrito Federal. Dezembro de 2007.

_____. Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal/ PPTAL. **Levantamento Etnoambiental do Complexo Macuxi-**

Wapixana. Anaro, Barata/ Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moskow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Taba Lascada. Brasília: 2008.

_____. Relatório Anual do Projeto Wazaka'yé – Guyagrofor: **Resultados e recomendações baseados em estudos e levantamento na Terra Indígena Araçá:** Estudo de roças, solos em Roraima. Roraima, 2010.

_____. **Povos Indígenas.** 2009. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>>. Acesso em: 18 mar. 2012.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). **Dados Populacionais das Aldeias Araçá, Guariba, Mangueira, Mutamba e Três Corações.** Roraima, 2012.
GENTIL, Jeronildo Santana. **Etnomapa da Comunidade Guariba.** Terra Indígena Araçá, 2010.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa.** 3. ed. São Paulo: Atlas, 1991.

_____. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa.** 4 Ed. São Paulo: Atlas, 2002.
Quadro de demarcação de Aldeias Indígena. Aconteceu - Povos Indígenas do Brasil/CEDI 1983<<http://www.socioambiental.org/pib/epi/macuxi/cosmo.shtm>>. **Retirado da Enciclopédia Povos Indígenas do Brasil – Instituto Socioambiental (ISA).** Acessado em janeiro de 2013.

JORNAL SESC BRASIL. Disponível em: <<http://www.sesc.com.br/...cbrasil/nov10/panorama/panorama>>. Acesso em: 20 de mai 2014.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica:** teoria da ciência e prática da pesquisa. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Do Roraima ao Orinoco, v.1: **observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.** Tradução de Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HADA, Aleksander Ribeiro. ALFAIA, Sonia Sena. NELSON, Bruce Walker. **Retiradas de Folhas de Buriti (Mauritia flexuosa L. f.) e sua Relação com a Produção de Novas Folhas.** Roraima, 2011. Norte Ciência, vol. 2, n. 2, p. 23-32 (2011).

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. 23. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LEFF, Enrique. **Aventuras da Epistemologia Ambiental:** da articulação das ciências ao diálogo de Saberes. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. **Ecologia, Capital e cultura:** A territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LEALDINO, Márcia Helena Martins. LYRA, Joani Silvana Capiberibe de. A família Militar em uma Região de Fronteira da Amazônia Ocidental: A Cidade de Boa Vista. In: LIMA, Marcos Costa. BOTÍIA, Carlos Gilberto Zárate. JÚNIOR, Américo Alves de

Lyra. (Org.) **Governabilidade e Fronteira: os desafios amazônicos**. Boa Vista: Editora UFRR, 2012. 135-162 p.

LITTLE, Paul Elliot. **Espaço, memória e migração: Por uma teoria de reterritorialização**. Textos de História. Revista de Pós-Graduação em História da UNB. Brasília, v. 2, n.4, p 5-25. 1994. Brasília.

_____. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Universidade de Brasília. Série Antropologia – Brasília, 2002.

MATOS, Maristela Bortolon de. **AS Culturas Indígenas e a Gestão das Escolas da comunidade Guariba, RR: UMA ETNOGRAFIA**. 2013. 268 f. Tese de Doutorado em Educação (Programa de pós-graduação em Educação), Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS – São Leopoldo-RS, 2013.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MAPA POLÍTICO. **Portal do Estado de Roraima (PORTALRR)**. Disponível em:<http://www.portalroraima.rr.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=94&Itemid=1>. Acesso em: 07 set. 2010.

MONGIANO, Aldo. Índios e Brancos em Roraima. Roraima: Centro de Informação Diocese, 1990. (Coleção histórico-antropológico nº 2).

_____. **Roraima entre profecia e martírio: testemunha de uma igreja entre índios a lembrança de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata: Bispo de Roraima desde 1975 até 1996**. Tradução de padre Bruno Schizzerotto. Boa Vista, RR: Diocese de Roraima, 2011.

NOVAES, Washington. O índio e a modernidade. In: GRUPIONE, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 2005, p. 181-192.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima**. 2003. 378 f. Tese de doutorado (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) Universidade de São Paulo - São Paulo. 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Editora Contracapa, Rio de Janeiro 2004, 361 p.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco; Demarcações: os Direitos Indígenas à Terra. In: **INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA): Povos Indígenas no Brasil/1983**. São Paulo: CEDI - Aconteceu Especial n 14, São Paulo, 1983.

PÁDUA, José Augusto. **As bases teóricas da história ambiental**. Estudos Avançados. São Paulo. USP, v. 24, n.68. p.81-101. 2010.

PEREZ, Inayê Uliana. **Elementos para o diagnóstico sócio-ambiental da Terra Indígena Araçá/RR**: uma experiência junto ao projeto Wazaka'yé-Guyagrofor. 2006, f. 121. Graduação (Faculdade Estadual Paulista) Universidade Estadual Paulista - Presidente Prudente, 2007.

_____. **Uso dos recursos naturais vegetais na comunidade Indígena Araçá, Roraima** – Boa Vista. 2010. f.?. Dissertação de mestrado do Programa de Pós Graduação em Recursos Naturais (UFRR). Boa Vista, 2010.

PEDREIRA, Jessica Livio et al. Produção de alimentos e conservação de recursos naturais na Terra Indígena Araçá, Roraima. In: HAVERROTH, Moacir (Org). **Etnobiologia e Saúde de Povos Indígenas**. Roraima: editora NUPEEA, 2013. 1-17 p.

PINHO, Rachel. C. de. **Quintais agroflorestais indígenas em área de savana (Lavrado) na Terra Indígena Araçá, Roraima**. 2008, f. 108. Dissertação de mestrado (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) Fundação Universidade do Amazonas, Manaus 2008.

PINHO, Rachel C. de. MILLER, Robert P. UGUEN, Katell. MAGALHÃES, Leovone D., ALFAIA, Sonia S. Quintais Indígenas do “Lavrado” de Roraima: o exemplo da Terra Indígena Araçá. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio e MELO, Valdir Ferreira (Org): **Roraima: homem, ambiente e ecologia**. Boa Vista, Roraima: FEMACT, 2010. p. 195-212.

PINHO, Rachel C. de. et al. Amazônia: Agroextrativismo Indígena no Lavrado: o caso da Terra Indígena Araçá, RR. In: SCARLATO, Francisco Capuano. EVANGELISTA, Renato Augusto de Oliveira. ARAUJO, Wellington Farias (Org.): **Terra e Água**. Local: editora: 2012, p. 143-164.

POSEY, Darrell A. Etnobiologia: Teoria e Prática. In: RIBEIRO, Berta G. **Suma – Etnológica Brasileira**. Petrópolis: Finep, 1986, p.15-25.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Editora Ática, São Paulo, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

REIGOTA, Marcos. **O que é educação ambiental**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001. Coleção primeiros passos.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **História do Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; Manaus: Superintendência Cultural do Amazonas, 1989.

RODRIGUES, Cíntia Régia. **As populações indígenas e o Estado Nacional pós-ditadura militar**. Porto Alegre, Unisinos v. 9 nº 3. p. 240-245, 2005.

REPETTO, Maxim. **Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil**. 2002. 297p. (Tese de Pós-Graduação em Antropologia Social). Universidade de Brasília, 2008.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Relação Geográfica-Histórica do Rio Branco da América Portuguesa. **Revista Trimestral de História e Geografia**. t. XIII, Rio de Janeiro, p. 200-273. [1777] 1872.

SANTOS, Roseli Bernardo Silva Dos. **Processo de Identidade dos Indígenas Trabalhadores da Construção Civil na Cidade de Boa Vista/RR**. 2014. 232 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Leopoldo, RS, 2014.

SANTOS, Laymert Garcia dos. Amigos dos Índios: os trabalhos da Comissão Índios no Brasil. In: GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (organizador). **Índios no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2005. 29-37 p.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. Cultura política e relação intercultural: indígena e não indígenas na história de Roraima. In: **Amazônia: espaço, cultura e visões de mundo**. Roraima: Editora UFRR, 2009. 131-157 p.

SANTILLI, Paulo José Brando. FARAGE, Nadia. Estado de Sítio: Território e Identidades no Vale do rio Branco. In: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP, SMC, 1992. p. 267-78.

_____. Usos da Terra, Fusos da Lei: o caso Macuxi. In: NOVAES, Roberto Kant de Lima (Org.). **Antropologia e direitos humanos**. Niterói-RJ: EDUFF, 1994. p.81-136.

_____. **Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

_____. Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o Branco: Cosmologia do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado 2002. 487-505 p.

_____. **MACUXI**. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Povos Indígenas do Brasil. Makuxi. Identificação e localização, 2004. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/makuxi/734>>. Acesso em: 29 set. 2013.

SANTOS, Rafael José dos. **Antropologia para quem não vai ser antropólogo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2005.

SEEGER, Anthony, CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Terras e territórios indígenas no Brasil. Encontros com a Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro, 1979. p. 101 – 109.

SILVA, Aracy Lopes. **Mitos e cosmologias indígenas no Brasil**. In: GRUPIONE, Luíz Donisete Benzi (Org.). Índios no Brasil. São Paulo: Global, 2005, p. 75-82 p.

SILVA, Arthur Douglas Cavalcante da. **Etnomapa da Comunidade Mutamba**, 2014.

SILVA, Airton dos Santos. **Etnomapa da Comunidade Mangueira**, 2013.

SILVA, Carlos Alberto Borges da. Laudo do Governo do Estado de Roraima: Comissão Técnica Especial Decreto nº 1.161. **Relatório sobre os estudos relativos às áreas indígenas situadas nas regiões Norte e Nordeste do Estado de Roraima**. Raposa /Serra do Sol. 1996.

SILVA, Orlando Sampaio. **Os Grupos Tribais do Território de Roraima**. Revista de Antropologia. São Paulo, 1980, v. 23. p. 69-89.

SIMÕES-FILHO, Fernando Lamego. TURCQ, Bruno. SIFEDDINE, Abdelfettah. Mudanças Paleoambientais do Contato Floresta-Savana de Roraima durante o Holoceno. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrózio, MELO, Valdir Ferreira. **Roraima: Homem, Ambiente e Ecologia**. Boa Vista: FEMACT, 2010. 257-281 p.

SOUZA, Jorge Manuel Costa e. Etnias Indígenas das Savanas de Roraima: Processo Histórico de Ocupação e Manutenção Ambiental. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrósio, XAUD, Haron Abrhim Magalhães. SOUZA, Jorge Manoel Costa e. (eds.). **Savanas de Roraima: Etnoecologia, Biodiversidade e Potencialidades Agrossilvipastoris**. FEMACT, Boa Vista - Roraima, 2005. 21-60 p.

SOUZA, Marcos Alves de. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Muriru – RR**. Brasília: 1998.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e Sociedade na Grécia Antiga**. José Olympio: Rio de Janeiro 1992.

TENENTE, Gerllington dos Santos. **Etnomapa Comunidade Três Corações**. 2014.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Caderno de Pesquisa Ritter Dos Reis – v. 4**, nov. 2001. Porto Alegre: Faculdades Integradas Ritter Dos Reis, 2001.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, Fazendeiros e Índios em Roraima: A Disputa pela Terra – 1777 a 1980**. 2003. f. 252 Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em História) Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPE - Recife 2003.

APÊNDICES

APÊNDICE - A

Roteiro de Entrevista com indígenas

Lideranças políticas (tuxauas), lideranças espirituais, anciões (homens e mulheres), professores, adultos e jovens.

Nome:	Data da entrevista:
Função da pessoa:	
Estado:	
Área Indígena:	Comunidade:
Endereço/contato:	
Roteiro semiestruturado de questões	
1) Como era a Terra Indígena Araçá quando os povos Indígenas da Etnia Macuxi chegaram a região?	
2) Quais os mitos que ainda estão presentes no imaginário dos Indígenas da Etnia Macuxi?	
3) Qual o significado da Terra para os povos indígenas da Etnia Macuxi?	
4) Do ponto de vista Macuxi quais as diferenças entre vocês e as outras Etnias (Waqpixana, Taurepang, Igaricó etc.) que também vivem na região?	
5) Há influência da Igreja (católica e evangélica) na cosmologia dos Indígenas Macuxi/Wapixana, bem como de outros grupos étnicos na região?	
6) Qual o significado de ambiente para os Macuxi no que se refere a sua preservação, uso e recuperação dos recursos naturais (florestas, rios, plantas e animais)	
7) Qual a relação dos indígenas com a sociedade envolvente (fazendeiros, comerciantes, representantes dos órgãos públicos e etc) no que diz respeito as leis e a garantia dos direitos?	
8) Como era o aproveitamento dos recursos naturais (na alimentação e na medicina) antes dos indígenas Macuxi ter um efetivo contato com os não indígena?	
9) Sobre o contato das Comunidades Indígenas da Terra Indígena Araçá com os bens de consumo dos não indígenas podemos perguntar:	
a) Qual o destino dos resíduos sólidos (lixo) produzido pela comunidade?	

b) Quais os produtos que a comunidade continua produzindo para sua subsistência?

c) Do que é produzido existe comercialização do que sobra?

d) Quais os produtos comercializados pela comunidade?

APÊNDICE - B

Pessoas não indígenas, tais como gestores públicos municipais, agentes de Saúde do município e da FUNASA.

Nome:	Data da entrevista:
Função da pessoa:	
Estado:	
Área Indígena:	
Endereço/contato:	
Roteiro semiestruturado de questões	
1) Quando você chegou a região como era a Terra Indígena do Araçá?	
2) No seu ponto de vista que elementos culturais e costumes ainda são mantidos pelos Indígenas da etnia Macuxi?	
3) Quais as diferenças (se existem) percebidas entre os indígenas da etnia Macuxi e as outras etnias da região?	
4) Para você como os indígenas Macuxi tratam a religião católica e evangélica?	
5) Como em seu ponto de vista os indígenas Macuxi da Terra Indígena Araçá lidam com as questões ambientais?	
6) Em sua opinião como os recursos naturais existentes são aproveitados na alimentação e na medicina, pelos indígenas Macuxi?	
7) Sobre o contato das Comunidades Indígenas da Terra Indígena Araçá com os bens de consumo dos não indígenas pergunta-se:	
a) Você sabe qual o destino dos resíduos sólidos (lixo) produzido pela Comunidade?	
b) Você tem conhecimento dos produtos que a Comunidade continua	

produzindo para sua subsistência?

c) Você utiliza produtos que os indígenas produzem? Quais?

8) Quais as dificuldades encontradas pelo órgão que o senhor (a) representa com as questões indígenas da T.I. Araçá?

APÊNDICE – C

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Estamos lhe convidando para participar da pesquisa intitulada “Terra Indígena Araçá/Roraima: estudo dos Indígenas Macuxi e suas relações com a natureza”. Este trabalho faz parte da dissertação de mestrado desenvolvida no programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento do Centro Universitário Univates/RS.

I. Objetivo Geral – Este trabalho tem como objetivo geral estudar a natureza e as relações interétnicas dos Indígenas da etnia Macuxi e os desdobramentos socioculturais tendo como cenário a Terra Indígena Araçá.

II. Justificativa – Esta pesquisa justifica-se pelo o interesse em contribuir com informações históricas e culturais para as comunidades indígenas que farão parte da pesquisa, para a academia e a sociedade em geral, contemplando questões como natureza e sustentabilidade, temáticas que tem sido frequentemente discutida.

III. Procedimentos – Para sua realização será feito a coleta de dados através de diários de campo, imagens fotográficas e entrevistas recorrendo a um roteiro semiestruturado de questões. O público alvo da pesquisa será lideranças políticas (tuxauas), lideranças espirituais, anciões (homens e mulheres), professores, adultos e jovens. Intenciona-se também envolver na coleta dos dados pessoas não indígenas, tais como alguns dos gestores públicos da prefeitura, agentes de saúde do município e da FUNASA.

Para análise dos resultados obtidos na pesquisa de campo (entrevistas semiestruturadas, diário de campo e imagens fotográficas) utilizar-se-á de uma metodologia qualitativa e de conteúdo. As imagens fotográficas serão utilizadas com o objetivo de captar as realidades vividas pelas pessoas das comunidades indígenas em questão no sentido de ilustrar elementos culturais, da natureza e também visando atender solicitações dos próprios indígenas para que imagens apareçam no trabalho.

VI. Desconfortos – Ao participar deste estudo não correrá riscos e sim algum desconforto que poderá ocorrer em decorrência do tempo depreendido na conversa com o entrevistador.

V. Benefícios – Entre os benefícios destaca-se a contribuição com registros de informações importantes para a história das comunidades da Terra Indígena Araçá e para os estudiosos das questões indígenas.

VI. Garantias – a) A garantia de requerer esclarecimentos a qualquer pergunta ou dúvida acerca do estudo; b) Da liberdade de retirar seu consentimento a qualquer momento e deixar de participar do estudo, sem que traga qualquer prejuízo; c) Da segurança de que as identidades dos participantes serão mantidas em sigilo e seus nomes serão substituídos por números ou letras, conforme a Resolução 196/96 do Ministério da Saúde, que trata da ética em pesquisa com seres humanos; d) Caso o participante deseje que sua identidade ou imagem seja divulgada na íntegra, este deverá autorizar por escrito; e) Da garantia dos preceitos éticos e legais após o término do estudo; f) Do compromisso do acesso às informações em todas as etapas do trabalho, bem como dos resultados deste; g) De permitir anotações das falas, com garantia de anonimato; h) A minha participação será voluntária e fica garantido o direito de esclarecimentos sobre dúvidas que possam surgir durante a realização da pesquisa e i) De que se existirem gastos adicionais estes serão absorvidos pelo orçamento da pesquisa e não terei nenhum gasto.

Pelo presente termo de Consentimento Livre e Esclarecido, eu _____ declaro que autorizo minha participação nesta pesquisa, pois fui devidamente informado (a), de forma clara e detalhada, livre de qualquer constrangimento e coerção, dos objetivos, da justificativa, dos instrumentos de coletas de informação que serão utilizados, dos riscos e benefícios, conforme já citados neste termo.

O pesquisador (a) responsável por este projeto de pesquisa é a aluna. Dielci Maria Oliveira Bortolon do Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, Tel. 95 3623 1168/8105 0302 e orientada pelo prof. Dr. Luís Fernando da Silva Laroque, Tel. 51.3714-7000. Tendo este documento sido revisado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro Universitário UNIVATES-Lajeado-RS. Aprovado em ____/____/____.

Declaro que recebi a cópia deste presente Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Data ____/____/____.

A aplicação dos instrumentos está sendo realizada pela Mestranda Dielci Maria Oliveira Bortolon.

Assinatura do (a) entrevistado (a)

Assinatura da pesquisadora

ANEXO

ANEXO - A

Decreto de Homologação da Terra Indígena Araçá



FUNAI
Diretoria de Assuntos Fundiários

Sistema de Terras Indígenas

DECRETO Nº 86.934, DE 17 DE FEVEREIRO DE 1982

Homologa a demarcação da área indígena que menciona, no Território Federal de Roraima.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 81, item III, da Constituição Federal, e tendo em vista o disposto no artigo 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973,

DECRETA:

Art 1º - Fica homologada, para os efeitos legais, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da área indígena denominada ARAÇÁ, de posse imemorial do grupo indígena MACUXI, localizada no Município de Boa Vista, Território Federal de Roraima.

Art 2º - A área indígena de que trata este Decreto tem a seguinte delimitação: NORTE: Partindo do marco 32 (trinta e dois) de cimento, de coordenadas geográficas 03°43'33"N e 61°14'58"WGr., situado na cabeceira do Igarapé Paraíso, segue por uma linha reta, com azimute de 140°38'04" a uma distância de 12.716,76m, até o marco 25 (vinte e cinco) de cimento, de coordenadas geográficas 03°38'13"N e 61°10'37"WGr., implantado na cabeceira do Igarapé Beiju; daí, segue pela direita do referido igarapé, no sentido jusante, com uma distância de 13.622,67m, até o marco 18 (dezoito) de cimento, de coordenadas geográficas 03°44'05"N e 61°07'36"WGr., implantado na confluência com o Rio Cauaruau; daí, segue pela margem direita do referido rio, sentido jusante, a uma distância de 23.634,06m, até o marco 06 (seis) de cimento, de coordenadas geográficas 03°41'33"N e 60°58'54"WGr., implantado na margem direita do Rio Cauaruau, próximo ao cruzamento do referido rio com a Rodovia BR-174. LESTE: Do marco 06 (seis), segue pela margem esquerda da Rodovia BR-174, sentido Boa Vista/Venezuela, a uma distância de 9.362,76m, até o marco 01 (um) de cimento, de coordenadas geográficas 03°36'40"N e 60°57'33"WGr., implantado na margem direita do Igarapé Cauarani; daí, segue pela margem direita do referido igarapé, no sentido montante, a uma distância de 14.536,11m, até o marco 63 (sessenta e três) de cimento, de coordenadas geográficas 03°32'23"N e 61°01'50"WGr., implantado na confluência do Igarapé com o Rio Amajari. SUL: Do marco 63 (sessenta e três), segue pela margem esquerda do Rio Amajari, no sentido montante, a uma distância de 38.933,31m, até o marco 43 (quarenta e três) de cimento, de coordenadas geográficas 03°34'56"N e 61°13'24"WGr., implantado na confluência com o Igarapé Paraíso. OESTE: Do marco 43 (quarenta e três), segue pela margem esquerda do Igarapé Paraíso, sentido montante, a uma distância de 22.056,96m, até o marco 32 (trinta e dois), ponto inicial desta descrição perimétrica.

Art 3º - Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 17 de fevereiro de 1982; 161º da Independência e 94º da República.

JOÃO FIGUEIREDO
Mário David Andreazza

[Documento publicado no DOU 18/02/1982,]

sti.funai

1/1

ANEXO - B**Levantamento Populacional dos Indígenas da Comunidade Três Corações**

MINISTÉRIO DA SAÚDE
SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE DO ÍNDIO
DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO LESTE DE RORAIMA
Av. Capitão Ene Garcez, 1874, São Francisco
Boa Vista - RR - CEP 69.305-135 Fone: (95) 3212-3146

**DADOS POPULACIONAIS DAS ALDEIAS - ARAÇÁ / GUARIBA / MANGUEIRA
/ MUTAMBA / TRÊS CORAÇÕES**

PÓLO-BASE: PONTA DA SERRA

ALDEIA	FAIXA ETÁRIA	ETNIA	SEXO		TOTAL
			F	M	
TRÊS CORAÇÕES	< 1 ANO	MAKUXI	13	8	21
	< 1 ANO	WAPIXANA	4	0	4
	1 a 4 anos	MAKUXI	44	54	98
	1 a 4 anos	WAPIXANA	7	5	12
	5 a 9 anos	MAKUXI	61	62	123
	5 a 9 anos	WAPIXANA	8	7	15
	10 a 14 anos	MAKUXI	51	46	97
	10 a 14 anos	WAPIXANA	13	5	18
	15 a 19 anos	MAKUXI	43	51	94
	15 a 19 anos	WAPIXANA	10	10	20
	20 a 29 anos	MAKUXI	48	40	88
	20 a 29 anos	WAPIXANA	17	22	39
	30 a 39 anos	MAKUXI	43	40	83
	30 a 39 anos	WAPIXANA	7	13	20
	40 a 49 anos	MAKUXI	26	34	60
	40 a 49 anos	WAPIXANA	8	7	15
	50 a 59 anos	MAKUXI	22	20	42
	50 a 59 anos	WAPIXANA	8	3	11
	≥ 60 anos	MAKUXI	21	20	41
	≥ 60 anos	WAPIXANA	7	14	21

Fonte: FUNASA (2012).

ANEXO - C

Levantamento Populacional dos Indígenas da Comunidade Mangueira



MINISTÉRIO DA SAÚDE
SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE DO ÍNDIO
DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO LESTE DE RORAIMA
Av. Capitão Ene Garcez, 1874, São Francisco
Boa Vista - RR - CEP 69.305-135 Fone: (95) 3212-3146

**DADOS POPULACIONAIS DAS ALDEIAS - ARAÇÁ / GUARIBA / MANGUEIRA
/ MUTAMBA / TRÊS CORAÇÕES**

ALDEIA	FAIXA ETÁRIA	ETNIA	SEXO		TOTAL
			F	M	
MANGUEIRA	< 1 ANO	MAKUXI	0	1	1
	< 1 ANO	TAUREPANG	0	1	1
	< 1 ANO	WAPIXANA	0	1	1
	1 a 4 anos	MAKUXI	2	4	6
	1 a 4 anos	WAPIXANA	5	3	8
	5 a 9 anos	MAKUXI	5	5	10
	5 a 9 anos	TAUREPANG	0	1	1
	5 a 9 anos	WAPIXANA	2	3	5
	10 a 14 anos	MAKUXI	4	10	14
	10 a 14 anos	TAUREPANG	1	1	2
	10 a 14 anos	WAPIXANA	6	2	8
	15 a 19 anos	MAKUXI	3	15	18
	15 a 19 anos	WAPIXANA	4	1	5
	20 a 29 anos	MAKUXI	3	9	12
	20 a 29 anos	WAPIXANA	7	6	13
	30 a 39 anos	MAKUXI	6	3	9
	30 a 39 anos	TAUREPANG	2	0	2
	30 a 39 anos	WAPIXANA	2	3	5
	40 a 49 anos	MAKUXI	4	7	11
	40 a 49 anos	TAUREPANG	0	1	1
	40 a 49 anos	WAPIXANA	2	2	4
	50 a 59 anos	MAKUXI	3	3	6
	50 a 59 anos	WAPIXANA	2	1	3
	≥ 60 anos	MAKUXI	2	5	7
	≥ 60 anos	TAUREPANG	1	1	2
	≥ 60 anos	WAPIXANA	4	6	10

Fonte: FUNASA (2012).

ANEXO - D

Levantamento Populacional dos Indígenas da Comunidade Mutamba



MINISTÉRIO DA SAÚDE
SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE DO ÍNDIO
DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO LESTE DE RORAIMA
Av. Capitão Ene Garcez, 1874, São Francisco
Boa Vista - RR - CEP 69.305-135 Fone: (95) 3212-3146

**DADOS POPULACIONAIS DAS ALDEIAS - ARAÇÁ / GUARIBA / MANGUEIRA
/ MUTAMBA / TRÊS CORAÇÕES**

ALDEIA	FAIXA ETÁRIA	ETNIA	SEXO		TOTAL
			F	M	
MUTAMBA	< 1 ANO	MAKUXI	0	1	1
	1 a 4 anos	MAKUXI	5	8	13
	1 a 4 anos	WAPIXANA	2	0	2
	5 a 9 anos	MAKUXI	9	7	16
	5 a 9 anos	TAUREPANG	1	0	1
	5 a 9 anos	WAPIXANA	3	2	5
	10 a 14 anos	MAKUXI	10	4	14
	10 a 14 anos	WAPIXANA	3	4	7
	15 a 19 anos	MAKUXI	3	3	6
	15 a 19 anos	TAUREPANG	1	0	1
	15 a 19 anos	WAPIXANA	0	1	1
	20 a 29 anos	MAKUXI	3	2	5
	20 a 29 anos	WAPIXANA	1	1	2
	30 a 39 anos	MAKUXI	5	5	10
	30 a 39 anos	WAPIXANA	2	2	4
	40 a 49 anos	MAKUXI	2	3	5
	40 a 49 anos	WAPIXANA	0	2	2
	50 a 59 anos	MAKUXI	1	1	2
	50 a 59 anos	WAPIXANA	1	1	2
	≥ 60 anos	MAKUXI	2	3	5
	≥ 60 anos	TAUREPANG	1	0	1
	≥ 60 anos	WAPIXANA	2	2	4

Fonte: FUNASA (2012).

ANEXO - E

Levantamento Populacional dos Indígenas da Comunidade Araçá



MINISTÉRIO DA SAÚDE
SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE DO ÍNDIO
DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO LESTE DE RORAIMA
Av. Capitão Ene Garcez, 1874, São Francisco
Boa Vista - RR - CEP 69.305-135 Fone: (95) 3212-3146

**DADOS POPULACIONAIS DAS ALDEIAS - ARAÇÁ / GUARIBA / MANGUEIRA
/ MUTAMBA / TRÊS CORAÇÕES**

PÓLO-BASE: ARAÇÁ

ALDEIA	FAIXA ETÁRIA	ETNIA	SEXO		TOTAL
			F	M	
ARAÇÁ	< 1 ANO	MAKUXI	2	2	4
	< 1 ANO	WAPIXANA	1	1	2
	1 a 4 anos	MAKUXI	6	9	15
	1 a 4 anos	TAUREPANG	1	2	3
	1 a 4 anos	WAPIXANA	12	12	24
	5 a 9 anos	MAKUXI	14	15	29
	5 a 9 anos	TAUREPANG	6	2	2
	5 a 9 anos	WAPIXANA	7	19	26
	10 a 14 anos	MAKUXI	7	8	15
	10 a 14 anos	TAUREPANG	6	1	7
	10 a 14 anos	WAPIXANA	10	19	29
	15 a 19 anos	MAKUXI	1	6	7
	15 a 19 anos	TAUREPANG	5	3	8
	15 a 19 anos	WAPIXANA	14	16	30
	20 a 29 anos	MAKUXI	7	6	13
	20 a 29 anos	TAUREPANG	3	5	8
	20 a 29 anos	WAPIXANA	25	23	48
	30 a 39 anos	MAKUXI	5	7	12
	30 a 39 anos	TAUREPANG	2	7	9
	30 a 39 anos	WAPIXANA	13	12	25
	40 a 49 anos	MAKUXI	4	4	8
	40 a 49 anos	TAUREPANG	1	2	3
	40 a 49 anos	WAPIXANA	7	12	19
	50 a 59 anos	MAKUXI	3	3	6
	50 a 59 anos	TAUREPANG	3	1	4
	50 a 59 anos	WAPIXANA	4	11	15
	≥ 60 anos	MAKUXI	2	3	5
	≥ 60 anos	TAUREPANG	4	0	4
	≥ 60 anos	WAPIXANA	8	5	13

Fonte: FUNASA (2012).

ANEXO - F

Levantamento Populacional dos Indígenas da Comunidade Guariba



MINISTÉRIO DA SAÚDE
SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE DO ÍNDIO
DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA DO LESTE DE RORAIMA
Av. Capitão Ene Garcez, 1874, São Francisco
Boa Vista - RR - CEP 69.305-135 Fone: (95) 3212-3146

**DADOS POPULACIONAIS DAS ALDEIAS - ARAÇÁ / GUARIBA / MANGUEIRA
/ MUTAMBA / TRÊS CORAÇÕES**

PÓLO-BASE: ARAÇÁ

ALDEIA	FAIXA ETÁRIA	ETNIA	SEXO		TOTAL
			F	M	
GUARIBA	< 1 ANO	WAPIXANA	3	0	3
	1 a 4 anos	MAKUXI	2	3	5
	1 a 4 anos	WAPIXANA	12	11	23
	5 a 9 anos	MAKUXI	7	7	14
	5 a 9 anos	WAPIXANA	15	10	25
	10 a 14 anos	MAKUXI	3	2	5
	10 a 14 anos	WAPIXANA	15	19	34
	15 a 19 anos	WAPIXANA	14	11	25
	20 a 29 anos	MAKUXI	3	1	4
	20 a 29 anos	WAPIXANA	17	22	39
	30 a 39 anos	MAKUXI	1	3	4
	30 a 39 anos	WAPIXANA	16	15	31
	40 a 49 anos	MAKUXI	0	3	3
	40 a 49 anos	WAPIXANA	5	12	17
	50 a 59 anos	MAKUXI	1	1	2
	50 a 59 anos	WAPIXANA	9	3	12
	≥ 60 anos	WAPIXANA	7	8	15

Fonte: FUNASA (2012).

ANEXO - G

Autorização para ingresso em terra indígena


MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
PRESIDÊNCIA
Setor Bancário Sul, quadra 02, lote 14 – Edifício Cleto Meireles, 13º andar
CEP: 70070-120 Brasília/DF
Telefone: (61) 3247.6013/6014 – E-mail: presidencia@funai.gov.br

FUNAI/SEPRO
Serviço de Expedição e Protocolo

08620.024932/2014-66

Ofício nº 66 /2014/GAB/PRES/FUNAI-MJ

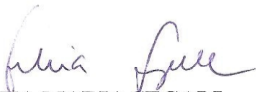
Brasília, 12 de março de 2014.

A Senhora
DIELCI MARIA OLIVEIRA BORTOLON
Rua Brasília, Nº 321 – Bairro dos Estados
69305-640 – Boa Vista – RR

Assunto: **Ingresso em Terra Indígena (Proc. Nº Proc. 08620. 087841/2012-70)**

1. Cumprimentando-a cordialmente, encaminhando a Vossa Senhoria em anexo, a Autorização nº 08/AAEP/PRES/2014 de 28.02.2014, original, que trata do ingresso na Terra Indígena Araçá.
2. Ressaltamos que o objetivo deste ingresso é de desenvolver “Terra Indígena Araçá/Roraima: Estudos Indígenas Macuxi e suas relações com a natureza”, sob a orientação do Professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.

Atenciosamente,


SORAHIA MARIA SEGALL
Assessora

De acordo,


LUCIANA NOGUEIRA NOBREGA
Chefe de Gabinete

 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO EM TERRA INDÍGENA  Nº 08 AAEP/PRES/2014		
IDENTIFICAÇÃO		
Nome: Dielci Maria Oliveira Bortolon		Processo: 08620.087841/2012-70
Nacionalidade: brasileira		Identidade: 225 526 852-34 SSP RR
Instituição/Entidade: Centro Universitário UNIVATES		
Patrocinador:		
OBJETIVO DO INGRESSO		
Desenvolver projeto de mestrado intitulado Terra Indígena Araçá/Roraima: Estudos Indígenas Macuxi e suas Relações com a natureza, sob a orientação do professor Dr. Luís Fernando da Silva Laroque.		
EQUIPE DE TRABALHO		
Nome	Nacionalidade	Documento
LOCALIZAÇÃO		
Terra Indígena: Araçá		Etnia: Macuxi
Coordenação Regional: Roraima		CTL: Comodoro
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO		
Início: 27 de fevereiro de 2014		Término: 27 de julho de 2014
OBSERVAÇÕES		
* Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado a biodiversidade * Remeter a Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas - AAEP/Presidência/Funai, duas cópias da monografia, relatórios, artigos, livros, gravações, imagens e outras produções oriundas do trabalho realizado.		
Autorizo. Brasília, 28 de fevereiro de 2014.  Presidenta da FUNAI - Interina		