



**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**TEMPO DOS NETOS.**

Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os  
Wapichana na fronteira Brasil-Guiana.

Alessandro Roberto de Oliveira  
Brasília, Dezembro 2012.

**Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**TEMPO DOS NETOS.**

Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os  
Wapichana na fronteira Brasil-Guiana.

Alessandro Roberto de Oliveira

Tese apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia  
Social da Universidade de Brasília  
(DAN/UnB) para obtenção do título  
de Doutor.

Orientador: Dr. Stephen G. Baines.

**Banca Examinadora:**

Dr. Stephen Grant Baines (Orientador) – DAN/UnB

Dr. João Pacheco de Oliveira Filho – MN-UFRJ

Dra. Márcia Maria Gramkow – GIZ

Dr. José Antônio Vieira Pimenta – DAN-UnB

Dr. Luis Abraham Cayón Durán – DAN-UnB

Para o meu avô, Pedro.

**Abundância** - 1. Grande quantidade; cópia, profusão. 2. V. *quantidade* (3). 3. Opulência, abastança. 4. Fig. Excesso, exagero

**Escassez** – 1. Qualidade de escasso; pouca abundância. 2. Falta, míngua, carência, privação.

Novo Dicionário Aurélio 5.0.40

## **Resumo**

Esta tese aborda como imagens de abundância e de escassez estão sendo formuladas nas redes de discursos ecológicos das quais participam os Wapichana, povo de língua aruaque que habita a região de savanas e florestas entre o Estado de Roraima no Brasil e o distrito do Rupununi na República Cooperativa da Guiana. A etnografia aborda como os Wapichana, no contexto local da comunidade Jacamim, estão construindo estes discursos baseados em suas tradições de conhecimento e no diálogo com uma rede mais ampla de enunciados ligados às discussões sobre gestão ambiental em terras indígenas. A partir da interação entre as tradições de conhecimento wapichana e os enunciados sobre a temática ambiental nos diálogos interétnicos, a tese analisa a controvérsia atual sobre uma prática de conhecimento considerada tradicional: o uso de venenos de pesca.

## **Abstract**

This thesis discusses how images of abundance and scarcity are being formulated in networks of ecological discourses of which participate the Wapichana, Arawak speaking people inhabiting the region of savannas and forests between the State of Roraima in Brazil and the Rupununi District, in the Cooperative Republic of Guyana. The ethnography discusses how Wapichana people, in the local context of Jacamim community, are building these discourses based on their traditions of knowledge and in dialogue with a wider network of discourses about environmental management in indigenous lands. From the interaction between the Wapichana traditions of knowledge and the statements about environmental issues in interethnic dialogues, the thesis analyzes the current controversy over a practice of knowledge considered traditional: the use of fishing poison.

## **Agradecimentos**

A realização desta tese contou com o apoio e a colaboração direta e indireta de diversas pessoas e instituições. Agradeço:

À CAPES e ao CNPq pela concessão de bolsa em diferentes fases durante o doutorado.

A João Batista de Almeida Costa que me abriu os caminhos da Antropologia. A Stephen Grant Baines pela orientação acadêmica no mestrado e no doutorado, por toda sua paciência, generosidade, dedicação e rigor com os quais aprendi muito nos últimos seis anos. Aos professores do DAN, especialmente aqueles com os quais tive o privilégio de cursar disciplinas e receber seus ensinamentos: Mariza Gomes Peirano, Paul Little, Ellen Woortmann, Antonádia Borges, Lia Zanotta Machado, Carlos Sautchuk e, novamente, Stephen Grant Baines. Aos professores Júlio César Melatti e José Pimenta pelas sugestões ao projeto de tese. Agradeço também aos funcionários do DAN, Rosa, Adriana e Paulo, por todo suporte administrativo. Em Vancouver-Canadá, onde tive oportunidade de realizar um breve estágio de pesquisa agradeço ao professor Bruce Miller pela receptividade. Aos colegas e amigos de jornada dentro do DAN, Diogo, Elena, Sol, Aina, Luis Guilherme, Ney, Carmela, Fernando Firmo, Josué, Sandro e Júlia, Carlos Alexandre e Luis Cayón. Lucas Lima valeu pelo trabalho com os mapas.

A Henyo Trindade Barretto Filho e Cloude Correia pela generosidade, amizade e confiança com as quais me abriram várias portas profissionais. Assim como a Márcia Gramkow com quem tive a oportunidade de aprender muito no trânsito pelos labirintos do indigenismo oficial.

Em Roraima tive a oportunidade de construir laços que ultrapassam o projeto que me levou até lá. Agradeço ao Conselho Indígena de Roraima pela confiança ao me abrir as portas do mundo dos povos indígenas das Serras e Lavrados, com os quais aprendi muito sobre como lutar por direitos e enfrentar os problemas da vida com força e leveza, e “a partir para cima, sem medo e sem violência”. Agradeço a Dionito de Souza, Júlio Macuxi, Marizete e Jackson. À atual coordenação do CIR: Mário Nicácio, Ivaldo André e Telma Marques da Silva pela confiança e parceria. A doutora Joênia Wapichana pela interlocução crítica e afiada. Deixo aqui um agradecimento especial a Paulo Daniel por todo apoio e confiança. Sinéia, Davi, Havena e Jéssica - não tenho palavras para agradecer a generosidade de vocês.

Em Boa Vista tive a felicidade de participar de uma comunidade. Sou grato a Moreno e Joana que sempre mantiveram as portas de casa abertas. Moreno me deu forças para seguir em frente em um momento difícil, quando tive meu material subtraído ainda no início do campo. A nossa comunidade Beira Rio: Ed e Virgínia, Thiago, Ana Maria, Elder, Ana Paula, Vicente e Flávia, Márcio Patzinger, Marisa e Pablo Albernaz. Além dos novos amigos Ciro Campos e Raquel Pinho. Agradeço também a Maxim Repetto pela oportunidade que me abriu de apresentar o projeto de pesquisa para uma das turmas de acadêmicos indígenas da licenciatura intercultural do Instituto Insikiran, logo no início do período de campo.

Na Serra da Lua agradeço Sr. Simeão, Sr. Terêncio e Sr. Clóvis. Em um histórico de tantos desgostos com pesquisadores, vocês ainda tiveram paciência de dialogar com mais um. Mais sucesso em suas caminhadas.

Em Jacamim sou grato a muitas pessoas. Deixo aqui registrado meu agradecimento a Basílio (meu *paunari*) e seu irmão Atanásio por todo apoio e confiança. Sr. Francisco, Sr. Nicolau, Sr. Martinho, Sr. Estevão, Sr. Nazareno, Sr. Olavo, Sr. Lucas e Benedito, grato pelos conhecimentos compartilhados, espero fazer jus à confiança de vocês. Aos amigos: Max, Donaldo, João, Gustavo, Frank, valeu pelos caxiris! Antônio (*kuwazaza*), Ernesto e Raoni, grato pela amizade e colaboração de vocês. José Davi e Erivaldo, esta tese também é fruto do trabalho de vocês, sem a amizade e a parceria etnográfica de vocês dois este texto não existiria. Erivaldo, muito obrigado por me levar até aos seus avós e por traduzir o mundo de vocês para mim. Também sou grato aos professores da comunidade, em especial, agradeço ao professor Simão, ao professor Clodoaldo, professor Dernival, professor Bazílio, professora Joice, professor Brito e à professora Tereza.

Agradeço aos grandes amigos de Patos de Minas: Daniel, Karine, Carlos Henrique e Tatiana, e minha parentela (minha mãe, meu avô, meus tios e primos) pela força e paciência em ter uma pessoa tão ausente nos últimos anos. Finalmente, agradeço a Iara Carneiro, que embarcou nessa comigo. Este trabalho não teria chegado ao final sem o seu apoio e amor.

## Índice

<b>Introdução.....</b>	<b>3</b>
<b>Pesquisa e trabalho de campo.....</b>	<b>26</b>
<b>Organização da tese.....</b>	<b>39</b>
<b>Capítulo 1 - Ecologia do gado no rio Branco. Invasão pecuária e processos de territorialização em ilhas na região Serra da Lua.....</b>	<b>42</b>
Política colonial de aldeamentos.....	45
Introdução do Gado.....	50
Organização Indígena e o uso reverso do gado.....	59
Netos dos Aruaques: processo de territorialização na Região Serra da Lua.....	80
Emergência da temática ambiental.....	90
Terra Indígena Jacamim.....	97
<b>Capítulo 2: Tempo dos Avós – Tempo dos Netos. Cosmografia e Historicidade no regime de conhecimento Wapichana.....</b>	<b>109</b>
Regimes de Conhecimento Wapichana: um esboço.....	115
Revisitando a cosmogonia.....	125
Origem das doenças.....	136
O saber soprar: origem do conhecimento xamânico.....	143
Kanaimé como tradição de conhecimento.....	149
Agência das plantas: transmissão e circulação da tradição.....	159
Analogia I: sobre a ética dos xamãs.....	165

**Capítulo 3 - Comunidade Jacamim. Entre casas, roças e lugares de respeito.....172**

Entre si: a vida do Centro.....	176
Casas velhas e comunidades atuais.....	180
Bairros.....	199
Zakap ii: nas roças.....	204
Entre a roça e a cidade.....	222
Analogia II: Entre a roça e a escola.....	227
Entre Outros: lugares de respeito.....	233

**Capítulo 4 - Ecologia dos usos do Timbó. Reflexões sobre os costumes e controvérsia sobre uma prática de Conhecimento Tradicional..... 246**

A pesca com timbó.....	252
Duas histórias sobre a origem do timbó.....	263
Efeitos nos peixes, efeitos nos humanos: o evento biopirataria.....	272
Gestão Territorial e Ambiental.....	279
A construção do PGTA e a discussão sobre manejo do timbó.....	289
Reflexões sobre os costumes: o uso do timbó nos dias atuais.....	307
Tempo dos Netos.....	<b>318</b>
Referências bibliográficas.....	325

## **Nota sobre a grafia e pronúncia na língua Wapichana.**

As palavras em língua wapichana que aparecem no texto foram grafadas seguindo o “*Paradakary Urudnaa – Dicionário Wapichana*” 2ª Ed. (2010). Este dicionário é resultado do trabalho de pesquisadores e “mestres da língua”. Seguindo as orientações do dicionário para ler estas palavras deve-se considerar:

Algumas consoantes têm pronúncia diferente do português: “d”, “z”, “r” são retroflexas – são pronunciadas com a ponta da língua voltada para cima, em direção dos alvéolos, atrás dos dentes.

O “ch” tem o som como na palavra “tchau”

A consoante glotal “'” não existente em português é pronunciada fechada a corrente de ar pulmonar com uma paradinha na garganta (com a glote).

A vogal “y” é pronunciada como se fosse “u”, mas com lábios estendidos.

## **Listas de Figura/ Fotos/Diagramas/Mapas/Tabelas**

### **Figuras**

Figura 1: Iconografia da organização indígena em três figuras: i) a chegada das cercas e o gado. ii) o inquebrável molho de varas: símbolo da força da união. iii) a ação coletiva através das assembleias dos tuxauas

Figura 2: Representação do mito pan-guianense

Figura 3: Croqui da comunidade Jacamim

Figura 4: Rapiru

Figura 5: Comunidade Jacamim no Desenho de Futuro dos Jovens

Figura 6: Nova Comunidade Ponto 13 no desenho de futuro dos Jovens

### **Fotos**

Foto 1: Assembleia Geral dos Tuxauas, Missão do Surumu, 1977

Foto 2: Imagem atual do Monte Roraima

Foto 3: Vista do centro da comunidade Jacamim

Foto 4: Circuito de produção do caxiri

Foto 5: Serra do Aicuí ao fundo

Foto 6: *Cunani* plantado na roça

Foto 7: Conferindo peixes na armadilha

Foto 8: Pescando com rede (malhador)

### **Diagramas**

Diagrama 1: Esquema de alianças entre 05 parentelas na comunidade Jacamim

### **Mapas:**

Mapa 1: Mapa do território Wapichana

Mapa 2: Localização das Terras Indígenas entre o Brasil e a Guiana

Mapa 3: Deslocamentos populacionais e aldeamentos indígenas

Mapa 4: Conselho Indígena de Roraima. Distribuição geográfica por etno-regiões e polos bases

Mapa 5: Terras Indígenas da Serra da Lua

Mapa 6: Mapa Oficial da TI Jacamim

Mapa 7: Terra Indígena Jacamim. Casas velhas e comunidades atuais.

Mapa 8: Origem de algumas variedades de manivas da coleção Sra. Celestina

**Tabelas:**

Tabela 1: Estatística Geral dos Projetos de Gado e Gado Individual – 1990

Tabela 2 – Projeto do Gado por comunidades beneficiadas (1992)

Tabela 3: Estrutura da organização indígena em conselhos regionais e conselho do território

Tabela 4 – Rebanhos Projeto do Gado, outros animais e população (1995)

Tabela 5 - Terras Indígenas na Região Serra da Lua-RR

Tabela 6: Dados sobre família e população na Terra Indígena Jacamim

Tabela 7: Relação entre bairros e parentelas em Jacamim

Tabela 8: Relação entre mandiocas e seus usos

Tabela 9: Serras na região de Jacamim

Tabela 10: Diferentes tipos de timbó segundo sua história de origem

## Lista de Siglas

AIS: Agentes Indígenas de Saúde

AAI: Agentes Ambientais Indígenas

AAV: Agentes Ambientais Voluntários

AAVI: Agentes Ambientais Voluntários Indígenas

ACIYA: Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis

ACT-Brasil: Equipe de Conservação da Amazônia

AKARIB: Associação Kaxinawá do rio Breu

AMAAI/AC: Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Estado do Acre

APA: Amerindian People Association

APIB: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APIO: Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque

APIRR: Associação dos Povos Indígenas de Roraima

APIWTXA: Associação Ashaninka do rio Amônia

APM: Associação de Pais e Mestres

BSM: Plano Brasil Sem Miséria

CDB: Convenção sobre a Diversidade Biológica

CGEN: Conselho de Gestão do Patrimônio Genético

CI: Conservação Internacional

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

CINTER: Conselho Indígena do Território de Roraima

CIR: Conselho Indígena de Roraima

COPs: Conferências das Partes

CPI/AC: Comissão Pró Índio do Acre

CTI: Centro de Trabalho Indigenista

DNPM: Departamento Nacional de Produção Mineral

EJA: Educação de Jovens e Adultos

ETI: Entidades Territoriais Indígenas

FAO: Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

GEF: Global Environment Facility/Fundo Global para o Meio Ambiente

GIZ: Cooperação Técnica Internacional Alemã

GT: Grupo de Trabalho

GTI: Grupo de Trabalho Interministerial

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IIEB: Instituto Internacional de Educação do Brasil

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INPA: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

INSIKIRAN: Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena

ISA: Instituto Socioambiental

MMA: Ministério do Meio Ambiente

PBF: Programa Bolsa Família

PDPI: Projetos Demonstrativos de Povos Indígenas

PGTA: Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PNAA: Programa Nacional de Acesso à Alimentação

PNGATI: Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena

PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPG7: Programa Piloto para a Conservação das Florestas Tropicais do Brasil

PPP: Projeto Político Pedagógico

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

RGT: Reunião Geral dos Tuxauas

SISNAMA: Sistema Nacional de Meio Ambiente

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

STF: Supremo Tribunal Federal

TEK: Traditional Ecological Knowledge

TI: Terra Indígena

TIRSS: Terra Indígena Raposa Serra do Sol

TNC: The Nature Conservancy

UNCED: Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento

UNESCO: United Nations Educational, Scientific & Cultural Organization

UFRR: Universidade Federal de Roraima

Dizem que tinha um *marinao*, um velho aí chamado Capivara. Ele era o pajé mais forte, ele que rezou para tapar os buracos dos bichos e acalmou os donos das serras. Um dia caçaram aí e não dividiram a caça com o velho. Ele ficou com raiva e disse que ia chegar um tempo em que as caças iam se afastar, desaparecer. Nossas terras iam ficar pequenas, o número de pessoas ia aumentar demais, a comida iria ser pouca e o povo iria sofrer. Este tempo parece que já começou. [Jacamim, 2011]

Como você está vendo, aqui ainda não tem “meio ambiente”. Aqui não tem “ambiental”. Eu ouço no rádio, eu pego as notícias quase todos os dias e todo dia que eu pego tem uma notícia sobre o meio ambiente [no programa “A Voz do Brasil”]. Eu sei que em outras regiões, as coisas estão ficando difíceis. Lá na Malacacheta já chegou. Mas aqui não, aqui nós temos muito buriti. Aqui tem muito peixe. O pessoal aqui pesca é muito. Quando está acabando o tempo das chuvas e os igarapés estão baixando, a gente pega uns surubins, assim, maceta! Aqui no lavrado também ainda tem muito veado, paca, anta, cotia. Lá para dentro da mata tem mais, com certeza tem mais, mas aqui também você encontra veado campeiro no meio do lavrado, de noite.

Eu sei que para lá já tem “meio ambiente”. Na Malacacheta, na Tabalascada, no Canauanim, para lá está mais difícil encontrar palha para cobrir um telhado, uma caça assim boa, às vezes pode ser que falta até água. Mas aqui é diferente. Açaí, nós temos. Nem todos que vivem para lá tem, mas aqui temos cedro doce e cedro amargo. Na mata tem muito tucumã. [Jacamim, 2011]

## Introdução

Em meu trabalho de campo em Jacamim, uma comunidade formada principalmente pelos Wapichana situada na fronteira entre o Brasil e a Guiana, me deparei recorrentemente com dois discursos paralelos sobre a situação ecológica contemporânea. De um lado, uma espécie de profecia sobre a situação atual que remetia a uma rede de conceitos baseada em tradições de conhecimento cultivadas pelos Wapichana. De outro, uma interpretação local sobre o que é o “meio ambiente” - construída com base nos fluxos de informações nacionais sobre o panorama geral do Brasil e do mundo, e também na presença cada vez maior de cursos, reuniões e atividades ligadas à temática ambiental localmente. Ambos refletindo sobre abundância e escassez.

Esta tese é um estudo etnográfico sobre como essas imagens de abundância e de escassez relacionadas ao “meio ambiente” estão sendo produzidas e como circulam nestas redes de relações nas quais participam os Wapichana, povo de língua aruaque que habita a região de savanas e florestas no Estado de Roraima no Brasil e no distrito do Rupununi na República Cooperativa da Guiana. O objetivo da etnografia é analisar os processos de mudança e continuidade de tradições de conhecimento Wapichana, focalizando a dinâmica das atividades sociais de geração do que nos últimos anos tem sido referido como “conhecimentos ecológicos tradicionais” no universo do indigenismo.<sup>1</sup> Assim, o estudo procura refletir sobre como estas atividades e conhecimentos são percebidos e distribuídos no contexto local da comunidade Jacamim. Finalmente, a tese é um esforço analítico de abordar como se articula neste contexto, o encontro entre o repertório de tradições de conhecimento Wapichana e os enunciados presentes nos discursos interétnicos sobre a temática ambiental nas discussões sobre a validade atual de uma prática de conhecimento considerada tradicional: o uso de venenos de pesca.

O pano de fundo deste quadro é a relação ambiental contemporânea, um espaço onde se discute a preservação ambiental e se pretende dialogar com a diversidade cultural, cenário em que os povos indígenas surgem em uma posição estratégica para as

---

<sup>1</sup> Indigenismo entendido no sentido atribuído por Alcida Ramos (1998) como ideário relativo à especificidade cultural dos índios envolvendo um campo multifacetado composto de uma variedade de atores que participam na chamada “questão indígena”: os índios e suas organizações, atores estatais, ONGs ambientalistas, antropólogos.

políticas ambientais uma vez que seus territórios representam parcelas significativas de áreas conservadas frente ao quadro nacional de aceleração do desmatamento e preocupações prementes com as pressões ambientais sobre os ecossistemas existentes no Brasil (PNAP-MMA, 2006). Acredito que a análise antropológica dos diálogos contemporâneos sobre o manejo de recursos naturais pode proporcionar um enfoque singular aos estudos das relações interétnicas. O que pretendo demonstrar é que a problemática ambiental não é construída apenas sob os padrões ocidentais de entendimento, mas também é formulada a partir de outras tradições de conhecimento, envolvendo um complexo processo de reflexão sobre as condições ambientais e suas implicações para o que os povos indígenas em Roraima definem como seus “modelos culturais de vida”.

A questão ambiental, tal como vem sendo discutida nos últimos vinte anos, oferece uma porta privilegiada para a compreensão dos dinâmicos relacionamentos entre comunidades locais, atores e instituições nacionais e transnacionais. Por intermédio da temática ambiental, é possível identificar elementos capazes de ligar e relacionar essas realidades, o que nos permite à incursão pelos caminhos que articulam em um mesmo fluxo interativo, realidades aparentemente distantes como posicionamentos internacionais sobre a temática do meio ambiente, da conservação e do papel das populações entendidas como tradicionais na manutenção da diversidade biológica do mundo, o Estado brasileiro com suas políticas indigenistas e ambientais e os contextos locais das comunidades indígenas.

Analisar a conjunção entre políticas indigenistas e ambientais e sua apreensão dentro de um universo sociocultural local pode ser um caminho produtivo para mostrar os padrões de relações interétnicas que vão se configurando a partir de uma determinada posição dos povos indígenas e de seus territórios no quadro de preocupações nacionais sobre a gestão de recursos naturais. Desde os anos 1980, as sociedades indígenas, principalmente na Amazônia, perceberam a receptividade global dos discursos ambientais e ecológicos e as maneiras como esse discurso pode ser convertido em redes de apoio às lutas políticas indígenas e traduzido localmente em melhorias. Muito se discutiu sobre as imagens dos povos indígenas como ecologistas ou conservadores natos dos ecossistemas, das paisagens e de outras formas de vida, criando mal-entendidos produtivos e estereótipos. Como outros estudos antropológicos já mostraram, a análise etnográfica de uma posição local pode revelar interessantes críticas nativas aos

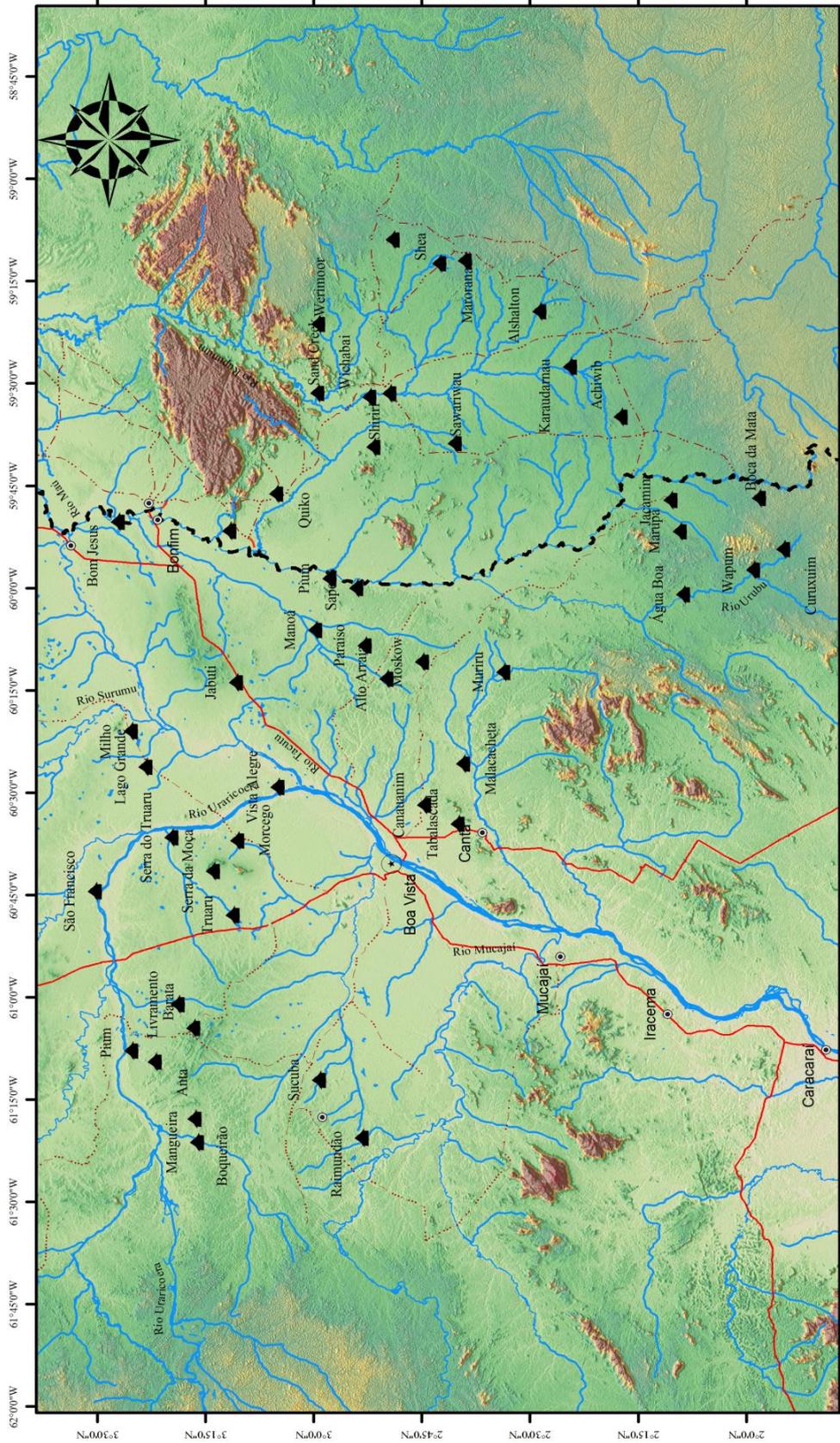
entendimentos ocidentais sobre termos como “meio ambiente” “manejo” e “ecologia” (ALBERT, 1995). De outro lado, também pode ser produtivo estudar a resignificação destes termos dos discursos ambientais em esquemas locais/culturais de entendimento e abordar os processos através dos quais estes povos tornam estas questões em algo que é local e ontologicamente mais inclusivo, os seus próprios sistemas de mundo (SAHLINS, 2000). O que pretendo trazer com este estudo é uma contribuição neste sentido, de apresentar o modo particular como os Wapichana constroem a problemática ambiental e tornam a temática um objeto de reflexão sobre seus próprios costumes.

Os Wapichana são o único povo de filiação linguística aruaque (RODRIGUES, 1986) que habita os campos do interflúvio Branco e Rupununi, região politicamente partilhada pelo Brasil e pela República da Guiana. Somam hoje uma população de aproximadamente 13 mil pessoas, sendo que 7.832 vivem do lado brasileiro (ISA, 2011) e dados levantados nos últimos anos indicam a população wapichana de 6.000 indígenas no lado da Guiana (FORTES, 1990), além de 17 pessoas na Venezuela (INE, 2001).

Em território brasileiro, os Wapichana vivem em aldeias mistas com Macuxi e Taurepáng na área Surumu-Cotingo e mistas com Macuxi na área Taiano-Amajari. No lado da Guiana suas aldeias ocupam as savanas do Rio Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território Macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território Wai-wai. Ernesto Migliazza (1980) registrou na década de 1970 aldeias Wapichana isoladas nas cabeceiras do rio Mapuera, no Estado do Pará e J. Forte e L. Pierre (1990) mencionaram presença de Wapichana no rio Tawini, nas cabeceiras dos rios Tacutu e Essequibo, na Guiana. Nesta área, não é raro indivíduos Wapichana que vivem entre os Wai-wai, bem como indivíduos Wai-wai que vivem entre os Wapichana, principalmente na Guiana. Naquele país os espaços Macuxi e Wapichana são claramente delineados e existe grande competição e rivalidade entre estes povos.

No Brasil, a maior parte das aldeias habitadas pelos Wapichana localiza-se na região conhecida como Serra da Lua, onde também se encontram Macuxi, mas onde a concentração significativamente maior é Wapichana. Elas estão distribuídas em situações geográficas muito diferentes. Malocas como Canauanim, Malacacheta e Tabalascada estão bem próximas à Boa Vista, capital de Roraima, enquanto outras, como Cachoeira do Sapo, Jacamim, Marupá e Wapum, estão mais distantes da capital e são praticamente inacessíveis em determinados períodos do ano como na época de

chuvas, sendo que Manoá-Pium e Jacamim margeiam a linha de fronteira com a Guiana. O mapa a seguir mostra a distribuição das aldeias wapichana.



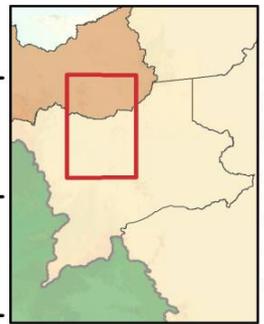
**Legenda**

- ◆ Comunidades Wapichana
- ★ Capital do estado
- Cidade
- Estradas federais
- ~ Estradas de terra
- ~ Hidrografia
- - Fronteira internacional



Mapa do Território Wapichana  
 Zona UTM: 21N  
 Datum: GCS\_1984  
 Geoprocessamento  
 Lucas Lima  
 2012

Fonte: FARAGE, 2002; CARNEIRO, 2007;  
 IBGE; FUNAI; Modelo SRTM



Localização do Território Wapichana entre Roraima e Guayana

Habitantes de uma região de fronteira, os Wapichana foram alvo de duplo processo colonizador. A ocupação colonial portuguesa no vale do rio Branco a partir de meados de século XVIII e sua consolidação com a ocupação dos campos pela pecuária durante os séculos XIX e XX atingiram primeiro e frontalmente o território Wapichana no interflúvio Branco-Tacutu. Do outro lado deste último rio, a colonização holandesa e depois inglesa do rio Rupununi foi mais lenta em virtude da concentração das atividades econômicas na costa e a colonização pecuária da região teve início apenas no século XX.

O discurso etnográfico sobre os Wapichana na área brasileira do atual Estado de Roraima surgiu na década de oitenta do século XIX, com os escritos de Henri Coudreau (1887-1889), geógrafo e viajante francês que explorou o leste de Roraima, os vales dos rios Tacutu e Rupununi. Coudreau foi testemunha ocular das relações de trabalho compulsório a que foram submetidos os povos indígenas da região na extração da balata e na navegação pelo baixo rio Branco. Segundo o cronista, os índios – basicamente os Macuxi e Wapichana – eram barbaramente torturados e tinham os pés flagelados, de modo que os permitisse continuar trabalhando, mas que inviabilizasse qualquer tentativa de fuga (COUDREAU, 1887).

O geógrafo visitou os territórios Wapichana e Atoradi na Serra da Lua e de seus vizinhos Taruma e Wai-wai, e deteve-se na aldeia Malacacheta por onze meses, fato que lhe permitiu adquirir familiaridade com a língua e a vida social Wapichana. Naquele contexto Coudreau observou que na aldeia, tão próxima do núcleo urbano de Boa Vista, pouco se falava português e mulheres e crianças desconheciam totalmente o idioma. Segundo Coudreau (1887) os Wapichana então participavam do recrutamento de mão de obra indígena para as fazendas como um meio de obter bens manufaturados que já conheciam como panos, chumbo, pólvora, munição, machados, facas e baús. Entretanto, nas aldeias mais distantes, poucos eram os objetos de ferro introduzidos pelo contato.

Nessa linha de observação os Wapichana apareceram no retrato feito por Henri Coudreau como índios vestidos, “civilizados”. O viajante observava que os *Uapichianas* se civilizavam mais rápido que os *Macuchis*. Na Malacacheta, no Canauanim e no Uraricoera gostavam de ensinar o idioma aos civilizados e muitos falavam o português. Já os “*ouapichianes*” e os “*Atorradis*” da fronteira eram “menos civilizados”. No contraste com os ‘insubordinados’ Macuxi, a imagem de índio

civilizado/vestido também era recortada por outra oposição entre tribos “mansas” versus “tribos bravas”, recorrentes nos diários de Coudreau.

A referência a “tribos bravas” cobriu os povos que designou por *Chiricoumes* e *Coucoichis* e “tribos mansas” seriam os Jaricuna e os Wapichana. Os primeiros não gostavam de receber presentes dos civilizados e estabeleciam relações de troca de produtos e serviços. Os segundos aceitavam muito bem os presentes, sem retribuí-los, revelando uma postura que via nos brancos uma providência a lhes conceder objetos sem que nada lhes custasse. Para o cronista, a submissão das “tribos mansas” seria índice do grau de civilização, mas não um estágio de ‘civilização’ plena, pois observava o viajante que, apesar de trabalharem para os brancos, permanecia entre os Wapichana “um poderoso instinto ancestral” e no cotidiano da maloca, guardavam da “civilização” apenas as roupas, mantendo seu estilo de vida “hereditário”.

A região da Guiana habitada pelos Wapichana foi objeto de viagens exploratórias desde as primeiras décadas do século XIX, mas não havia esforço sistemático de colonização das savanas do Rupununi até as primeiras décadas do século XX. Naquela época, a economia colonial da Guiana esteve centrada na produção açucareira próxima do litoral e a distância do Rupununi em relação à costa contribuiu para que o conhecimento sobre os povos indígenas da região no mesmo período fosse praticamente especulativo.

Do ponto de vista sociológico, até 1838 o sistema produtivo da economia colonial guianense esteve apoiado na mão de obra escrava negra. A abolição da escravatura a partir daquele ano desorganizou o sistema de relações de trabalho estabelecido pelo patronato, e livres, os negros passaram a ser considerados naquele país como um tipo de mão de obra não confiável e indisciplinada. Estas mudanças impulsionaram a importação sistemática de trabalhadores para a Guiana Inglesa. Foram introduzidos portugueses oriundos da Ilha do Madeira, trabalhadores *Coolies* – indianos e em menor grau, chineses, que juntos representaram a nova força de trabalho na agricultura guianense.

No “Handbook of British Guiana” para o ano de 1893 a sociedade colonial era representada como um compósito de “raças”, a cada uma delas sendo atribuídas características distintivas. Os portugueses classificados como empreendedores, logo passaram da agricultura aos pequenos negócios de comércio na capital, os negros

continuavam sendo vistos como os mais aptos para o trabalho agrícola e os *coolies* indianos descritos como trabalhadores excelentes, apesar de menos hábeis para o trabalho agrícola que os negros. Por fim, os índios, descritos como grupos de natureza arredia, dedicados a viver os mesmos costumes que viviam seus ancestrais na época do descobrimento da América. A incapacidade dos índios para o trabalho disciplinado parece ter sido o principal motivo para a não inserção deles no sistema produtivo na Guiana. A premissa estaria, tal como expressa na edição do Handbook, na ideia do pertencimento dos índios à esfera da natureza, seres que pareciam sentir-se em casa na floresta como qualquer outro animal selvagem, vivendo em harmonia com o seu meio (FARAGE, 1997b).

Na época da definição da fronteira entre Brasil e Guiana em 1904, apenas duas famílias de ingleses e três fazendeiros brasileiros estavam estabelecidos na região do Rupununi e constituíam a população branca e proprietária no início do século (SILVA, 2005). O fazendeiro H.P.C Melville, de origem escocesa, estabeleceu alianças com povos da região através de casamentos com mulheres indígenas, uma Atoradi e posteriormente uma mulher Patamona. Começou suas atividades a partir da troca de produtos manufaturados por produtos indígenas como redes e cestarias e pouco mais tarde passou a dedicar-se à pecuária apoiando-se na mão de obra Wapichana. Melville manteve uma produção de pequena escala restrita à comercialização na própria região, que perdurou até a eclosão da Primeira Guerra em 1914, evento que causou o desabastecimento da costa. Até então é possível dizer que não existia uma conexão entre o Rupununi e a capital da colônia.

Em virtude do desabastecimento na costa, Melville obteve apoio do governo colonial para criar gado em moldes empresariais nas savanas sul do Rupununi. Para colocar o empreendimento em curso, o fazendeiro conseguiu o custeio oficial para abrir a “trilha do gado”, que passou a escoar os rebanhos do distrito para o mercado de Georgetown. A infraestrutura funcionou precariamente no entre guerras. Efetivamente, a região do Rupununi só veio a se integrar à economia colonial a partir dos anos 1940 (McCANN, 1972b).

Durante o duplo processo de colonização pelo qual os Wapichana passaram, duas imagens etnográficas foram construídas sobre este povo (FARAGE, 1997a; 1997b). De um lado, na área brasileira de Roraima, como sentenciou Koch-Grünberg

(1924), dos Wapichana “civilizados” e “vestidos” descritos por Coudreau, nada havia que valesse constar em uma coleção etnográfica, fato que o fez passar ao largo do território Wapichana em busca dos povos Caribe ao norte. De outro lado, na área guianense do distrito de Rupununi, os Wapichana seriam eles próprios, a coleção etnográfica. Em um ato revelador dessa imagem, como relata Nádía Farage, um etnólogo da colônia encerrou uma conferência para os membros da Royal Agricultural and Commercial Society em 1913 apresentando um indígena que fazia demonstração de como fazer fogo por atrito.

Entre o final do século XIX e início do século XX a população não indígena na área do atual Estado de Roraima começou a ser reforçada por imigrantes, especialmente do nordeste. Constituiu-se, a partir de então, uma sociedade numericamente pequena e autônoma de pecuaristas, imbuída de forte interesse expansionista. A partir das décadas de 1920-1930 o território Wapichana do lado brasileiro foi sistematicamente invadido por pecuaristas que exerceram o recrutamento forçado de indígenas para o trabalho nas fazendas e constituíram um sistema de servidão (DINIZ, 1972; SANTILLI, 1994). A coerção nas terras no Brasil provocou um movimento de wapichanas no sentido da Guiana. Naquele contexto, os serviços de saúde e educação oferecidos pelo governo colonial na Guiana eram inclusive percebidos pelos indígenas como melhores que os do lado brasileiro.

Este quadro se inverteu a partir do final da década de 1960 com as mudanças políticas no país vizinho. Em 1966 a independência da Guiana foi marcada por muitos conflitos políticos entre afro-guianenses e indo-guianenses, os grupos étnicos majoritários no país. A instalação de um governo socialista e as mudanças políticas na Guiana recém-independente provocou uma revolta em 1969 de fazendeiros do Rupununi contra o resultado das eleições e o novo regime instaurado no país. Muitos Wapichana que trabalhavam nas fazendas apoiaram seus patrões que lideraram a revolta e sofreram as consequências de sua repressão (SILVA, 2005). A agitação foi rapidamente sufocada pelo exército guianense e as represálias à participação no movimento foram sentidas pelos moradores da região, sobretudo através do corte de serviços de saúde e educação e o bloqueio de acesso a bens industrializados. A situação provocou o movimento inverso de muitos Wapichana, que passaram a buscar refúgio do lado brasileiro, em busca de melhores condições de vida. No Brasil os indígenas

vaguearam por trabalhos temporários nas fazendas da região e rapidamente assumiram nomes em português, a fim de evitar as acusações de serem estrangeiros (FARAGE, 1997).

Atualmente a distinção baseada na ocupação territorial é um ponto importante entre os Wapichana e a classificação local considera os limites fronteiriços entre Brasil e Guiana como axioma central. Estas distinções podem ser observadas pelo menos em três aspectos: no uso da língua, no xamanismo e na territorialidade. Em relação ao idioma wapichana, tanto lideranças indígenas como pesquisadores que desenvolveram estudos na região observam diferenças significativas no domínio e utilização da língua wapichana no contexto de cada aldeia. Segundo os estudos de Ernesto Migliazza (1980; 1985), o número de falantes de Wapichana era de aproximadamente 60% da população. Migliazza (1980) observou que mais de 80% dos Wapichana seriam falantes das línguas nacionais com a qual estão em contato, ou português no Brasil ou o inglês na Guiana. Além do domínio dos três idiomas, 30% deles também dominavam Macuxi ou Taurepang, línguas pertencentes à família Karíb. Migliazza também destacou o fato de alguns velhos, que moravam em malocas distantes e de mais difícil acesso, falarem apenas o idioma wapichana. Já segundo dados levantados pelo Instituto INSIKIRAN, em 2003, a porcentagem de falantes de wapichana era de 40% da sua população.

Analisando os diferentes sentidos da escrita entre professores wapichana brasileiros, Bruna Franchetto (2008) mostrou como as diferenças entre sistemas de escrita elaborados por evangélicos na Guiana, aqueles elaborados por católicos no Brasil e um terceiro sistema de escrita ambicionado pelos professores, revelavam dinâmicas políticas que, para além da natureza “técnica” ou “científica”, conjugavam interesses em conversões religiosas, educação bilíngue e resgate linguístico.

Franchetto realizou um levantamento sociolinguístico com povos indígenas em Roraima em 1988 e desenvolveu atividades nas malocas Boca da Mata e Bananal (Taurepang) no município de Boa Vista, na maloca Napoleão com o povo Macuxi, e com os professores Wapichana, nas malocas Malacacheta e Tabalascada. Para os Wapichana, em um primeiro momento, esse projeto tinha como propósito a uniformização das ortografias por eles utilizadas, mas desenvolveu-se tendo como objetivo além da reforma ortográfica, a construção de um dicionário e uma gramática. O projeto resultou no dicionário Wapixana-Português / Português-Wapixana (CADETE,

1990), elaborado por um grupo de professores de Wapichana que ministram aulas nas séries iniciais da rede estadual de ensino, contando com a assessoria de Franchetto.

Especialmente para os Wapichana que vivem no lado brasileiro, nas vizinhanças dos centros urbanos, o zelo pela língua materna é considerado urgente. Como o levantamento sociolinguístico elaborado por Franchetto (1988) revelou, há duas realidades no que concerne ao uso da língua nativa pelos Wapichana. Aqueles que habitam as proximidades dos centros urbanos convivem com uma situação de bilinguismo envolvendo o português e o wapichana, com uma crescente predominância da língua da sociedade envolvente. Por outro lado, para aqueles que vivem em malocas mais distantes das cidades e mantêm contatos constantes com os seus parentes da Guiana, mantém-se uma situação quase plena de monolingüismo.

“Nas malocas macuxi e, sobretudo wapichana, visitadas em 1988, encontrei um típico quadro de perda linguística e ruptura geracional. Os mais velhos, muitos dos quais monolíngües, utilizavam a língua indígena integralmente; seus filhos, bilíngües, comunicavam-se com os pais na língua materna e com os filhos em português; estes, mesmo que ainda pudessem entender seus avós, expressavam-se exclusivamente em português. Na geração intermediária, era comum ouvir frases como: “Entendo tudo mas, para falar, a língua é dura, parece que se enrola, não consigo dizer meus pensamentos”, ou “Só falo gíria quando eles - os filhos - não entendem o que estou mandando, quando fico brava” (FRANCHETTO, 2008, p. 34)

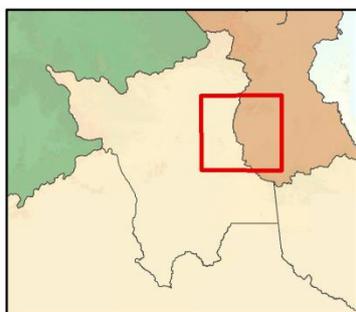
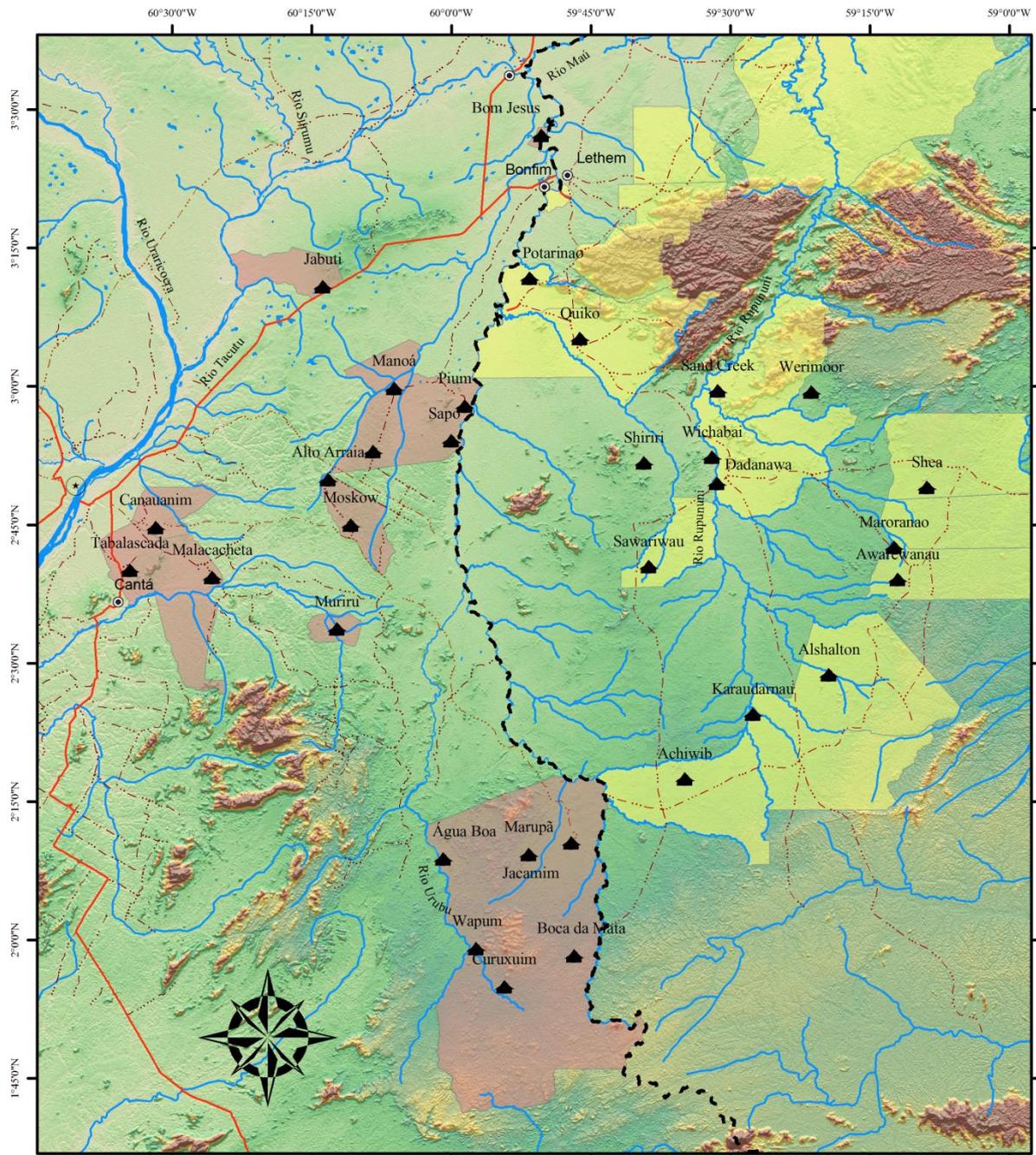
Além das diferenças no uso da língua, os moradores da região também expressam diferenças no domínio do xamanismo. Para muitos Wapichana que vivem no Brasil o estilo de vida de seus parentes guianenses é considerado mais tradicional. Os índios da Guiana ainda pescam com timbó e se reconhece lá os feiticeiros mais fortes (ÁVILA, 2006). A modalidade de xamanismo agressivo expressa nas ações de ataque violento praticadas por Kanaimés é um tema de ampla distribuição em toda região de fronteira entre os dois países e tópico recorrente na literatura etnográfica guianense desde o século XIX (WITHEHEAD, 2002).<sup>2</sup>

---

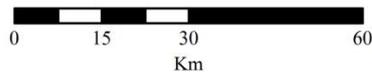
<sup>2</sup> A palavra Kanaimé é escrita de diferentes formas por diferentes autores e ganha pequenas variações na pronuncia a depender do povo e da região. Na Guiana, por exemplo, os estudiosos grafam Kanaimo. Por uma questão de padronização para evitar confusões na leitura, sigo a forma atualmente grafada pelos índios em português: Kanaimé.

William Farabee (1918), observou que entre os Wapichana toda moléstia ou morte é relacionada à má influência de outros, sejam outras tribos ou outros parentes, via de regra, sob controle de um feiticeiro. Gioconda Mussolini escreveu sobre a crença “Vapidiana” no fato de morte estar sempre associada à atuação de maus espíritos (agindo por conta própria ou por influência de um terceiro) que arrebatam ou eliminam a vítima (MUSSOLINI, 1944). Já Nádia Farage (1997) pondera que a interpretação do fato kanaimé pela literatura etnográfica se prendeu a um horizonte funcionalista como mecanismo de demarcação de fronteiras de grupos, designando inimigos e predadores, e salientou que algo do conceito Kanaimé escapou a estas interpretações. Mais do que a função de demarcação de fronteiras de grupo, a antropóloga observou que Koch-Grünberg (1982) chamou atenção para uma dimensão fundamental das ações Kanaimé: o furor da vingança que toma conta do sujeito e o impele à ação. Nesta hipótese levantada por Koch-Grünberg, o conceito Kanaimé desdobra-se no campo da ética e da condição humana, antecipando, por décadas, um debate que se tornou central na etnologia guianense com os trabalhos de Joana Overing (1985).

Além da língua e do xamanismo, uma terceira dimensão é a própria questão territorial. Tanto no Brasil como na Guiana, os Wapichana tiveram suas terras reduzidas pelos processos nacionais de reconhecimento territorial. O processo de demarcação de terras indígenas na região Serra da Lua, iniciado no final dos anos 1970, basicamente reproduziu os limites impostos pelas fazendas e configurou um “arquipélago” de pequenas terras demarcadas em ilhas. Esse processo de atribuição de uma base territorial fixa, delimitada e reduzida no caso dos Wapichana, implicou em um complexo processo de territorialização, no sentido atribuído por João Pacheco de Oliveira Filho, como um *processo de reorganização social* que implicou na criação de uma nova unidade sociocultural e no estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; na constituição de mecanismos políticos; e principalmente, na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaborações sobre a cultura e a relação com o passado. (OLIVEIRA FILHO, [1998] 2004).



Localização das TIs entre Brasil e Guiana



Mapa do interflúvio Rupununi  
Rio Branco  
Zona UTM: 21N  
Datum: GCS\_1984  
Geoprocessamento  
Lucas Lima  
2012

Fonte: FARAGE, 2002; CARNEIRO, 2007;  
FRAGOSO, 2011; IBGE; FUNAI; Modelo SRTM

**Legenda**

- TIs na Serra da Lua
- TIs na Guiana
- Comunidades Wapichana
- Capital do estado
- Cidade
- Hidrografia
- Estradas federais
- Estradas de terra
- Fronteira internacional

Neste quadro territorial, nos últimos anos os Wapichana têm se envolvido ativamente nas discussões sobre a temática ambiental em suas assembleias regionais e estaduais, em seminários, cursos e palestras, e em estão procurando caminhos para a sustentabilidade de seus “modelos culturais de vida”. Toda essa articulação começou a ganhar espaço recentemente, depois das longas lutas pela garantia dos direitos territoriais.

Muitos moradores da região Serra da Lua com os quais convivi definem este contexto atual como um “tempo dos netos”. É neste cenário que se inscreve a minha pesquisa, na qual procuro analisar como os Wapichana interpretam a problemática ambiental no cotidiano de uma de suas comunidades, dialogando com enunciados dos discursos ecológicos que circulam em sua rede de articulação política do movimento indígena. Neste sentido, busco uma construção intelectual através da qual pretendo atingir as maneiras pelas quais os Wapichana organizam suas formas particulares de gerar conhecimentos e analisar como esses conhecimentos são avaliados em uma perspectiva histórica e socialmente situada. Em particular, busco construir uma reflexão teórica capaz de trazer aspectos de como os Wapichana estão refletindo sobre seus contextos ecológicos e interagindo com a rede de conceitos ligados a problemática ambiental a partir de suas perspectivas culturalmente situadas, suas próprias tradições de conhecimento (BARTH, 1987).

Meu objetivo é construir uma análise baseada nos discursos ecológicos Wapichana, que podem nos ajudar tanto a entrar no universo de suas tradições de conhecimento, como permitir acessar o modo como eles estão interpretando localmente a problemática ambiental. Esta é uma tarefa possível, sendo este o objetivo central do trabalho, adentrar ao máximo nestas tradições de conhecimento e assim poder contribuir com a discussão sobre a interface entre seus “conhecimentos ecológicos tradicionais” e novas situações ecológicas que fundamentam discussões sobre gestão ambiental e territorial das terras que habitam.

Procurarei tratar o fenômeno dentro da tradição de estudos sobre relações interétnicas, em particular desenvolvendo um tipo de procedimento intelectual apresentado na coletânea “Pacificando o Branco” (ALBERT& RAMOS, 2002). A partir da insatisfação com estudos sobre os fatos e efeitos das “situações de contato” convencionalmente limitados à abordagem dos “mitos do branco” e às categorizações

interétnicas, essa coletânea propôs abrir o foco da observação etnográfica à diversidade de regimes expressivos (palavras, narrativas e discursos) e dimensões sociais (ritos, trocas e conflitos) através dos quais as sociedades indígenas constroem sua articulação com a fronteira envolvente e a atuação de seus protagonistas. Propôs assim uma renovação dos estudos sobre o “contato interétnico”, ao focalizar a consciência histórica dessas sociedades e a complexa dialética entre transformação e reprodução mobilizada em seus projetos de continuidade social e cultural. Buscando ultrapassar os debates enviesados e defasados sobre “sociedades frias” – pautadas pelo mito – e “sociedades quentes” – lançadas à história – a proposta temático-teórica de “Pacificando o Branco” indicou a fecundidade de se analisar o trabalho simbólico e político das sociedades indígenas e refletir sobre a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata, reconciliando análises dos sistemas cosmológicos com a socio-história das situações de contato.

Seguindo a trilha aberta pelos estudos desta coletânea, na montagem da tese busco uma aproximação analítica integrada que procura cruzar, em um quadro coerente, “as dimensões histórica (processo colonial), política (estratégias de reprodução social) e simbólica (teorias da alteridade) embutidas tanto nas ações quanto nas interpretações do contato” (ALBERT, 2002, p. 10). Como salienta Bruce Albert, a abordagem que se tenta seguir com este procedimento não é apenas reinjetar a história (mudança, processualidade, política) na etnografia e rearticular história local com história colonial, mas significa uma forma de reconstruir a reflexão antropológica sobre as situações sócio-históricas de contato a partir das concepções indígenas de tempo, alteridade e mudança, constituindo-as como objetos etnográficos.

A partir dessa aproximação procuro delinear alguns sentidos de um modelo global nativo de reflexão que julgo operar a partir da definição da história recente e do futuro como um “tempo dos netos”, em oposição e continuidade com um “tempo dos avós/tempo dos antigos” presente nos discursos Wapichana sobre a história. Baseado na interlocução situada com determinados indivíduos socialmente reconhecidos como “conhecedores” da história e das tradições de conhecimento Wapichana, procuro trazer alguns elementos destas tradições que organizam as ideias sobre cosmologia e historicidade e como estas ideias estão presentes nas atividades cotidianas na comunidade Jacamim. Isto permitirá construir uma base para analisar os mecanismos de

apropriação indígena frente aos recursos e discursos das instituições (governamentais e indígenas) ligadas à problemática ambiental, sem deixar de considerar a importância dos processos políticos que envolvem as situações de contato interétnico vividas por este povo na interação com o Estado e seus mecanismos coloniais.

### **Conhecimentos ecológicos tradicionais: entre tema e problema**

Nas últimas décadas os “conhecimentos tradicionais” ganharam grande visibilidade em uma diversidade de instituições públicas e privadas, tornando-se objetos de ações e interesses por parte de agentes das sociedades nacionais, de forças de mercado, de movimentos sociais, Estados nacionais, organismos e organizações internacionais. Em certo sentido, os conhecimentos de povos indígenas e comunidades tradicionais passaram a ser considerados como depositários de saberes milenares únicos e, portanto, parte do patrimônio cultural da humanidade (UNESCO, 2005). Assistimos também à intensificação da procura por conhecimentos tradicionais como uma forma de acelerar processos de pesquisa científica sobre novos componentes genéticos para as indústrias de medicamentos, alimentos e cosméticos (SHIVA, 1997). Estes desenvolvimentos também refletiram em uma nova onda de romantismo com relação aos povos tradicionais, especialmente os povos indígenas, associada a movimentos espirituais, esotéricos e ecológicos. Neste último campo, os povos indígenas surgiram como “guardiões da floresta”, movidos por uma relação harmoniosa com a natureza, atualizando a imagem do bom selvagem criada por Rousseau no século XVIII, na figura do “bom selvagem ecológico” (REDFORD, 1990).

No plano político, o discurso internacional sobre “conhecimento tradicional” do meio ambiente surgiu, em versão oficial, no relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento da ONU intitulado “Nosso Futuro Comum” em 1987, apresentado à Assembleia Geral das Nações Unidas em 1989 com recomendações de atenção especial as ameaças trazidas pelas forças de desenvolvimento econômico aos modos de vida dos povos indígenas – modos de vida estes que poderiam oferecer muitas lições de manejo às sociedades modernas sobre recursos naturais em complexos ecossistemas.

Um dos resultados da discussão na assembleia geral da ONU foi a convocação da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED), realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1992. Durante esta reunião da chamada “Cúpula da Terra” (ECO -92), a Convenção sobre a Diversidade Biológica – CDB foi assinada por mais de cem países e desde então este documento passou a ser referenciado para os desdobramentos internacionais e nacionais sobre a temática dos conhecimentos tradicionais, colocando para os Estados nacionais a importância de cada governo “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas” (art. 8j) e a “proteger e encorajar a utilização costumeira de recursos biológicos de acordo com as práticas culturais tradicionais compatíveis com as exigências de conservação ou utilização sustentável” (art. 10c).

As recomendações da CDB geraram um amplo debate e mobilização internacional para a proteção dos “conhecimentos tradicionais” em diferentes direções: propriedade intelectual e recursos genéticos, conhecimento tradicional e folclore, Recursos filogenéticos para alimentação e agricultura, inovações e práticas tradicionais, repartição de benefícios em casos de uso comercial da medicina tradicional e expressões do folclore. Nas sucessivas Conferências das Partes (COPs) realizadas nos últimos anos, a questão do acesso ao conhecimento tradicional associado aos recursos genéticos tem sido uma das principais linhas na qual o tema tem sido discutido entre Estados nacionais no sentido de construir um regime internacional de Acesso e Repartição de Benefícios.<sup>3</sup>

Outra linha de discussões internacionais sobre os “conhecimentos tradicionais” que ganhou proporção depois do advento da CDB se deu através da valorização dos povos indígenas como possuidores de modelos de adaptação ecológica, apoiados no que se convencionou chamar de conhecimento ou saber ecológico tradicional, isto é, o conhecimento que populações locais têm de cada detalhe do seu entorno, do ciclo anual, das espécies animais e vegetais, e dos solos. Diferente das polêmicas e disputas em torno dos “conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade”, nesta outra área do

---

<sup>3</sup> No ano de 2001 o Estado brasileiro criou um Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) para tratar dos assuntos ligados ao acesso do patrimônio genético, à proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, bem como a repartição de benefícios e o acesso e transferência de tecnologias para sua conservação e utilização. Desde 2002, o CGEN conta com uma Câmara temática sobre Conhecimento Tradicional Associado, criada para assessorar as tomadas de decisão do conselho sobre a regulamentação dos processos de anuência prévia para o acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados.

“conhecimento ecológico tradicional” como observa Manuela Carneiro da Cunha “a relevância desse saber em geral não é disputada. Mais controverso é o problema da validade dos modelos locais.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 306). Muito do que se vê nesse domínio são cientistas naturais, mesmo aqueles dispostos a ouvir seringueiros e indígenas, “ensinarem” a eles o modelo científico.

Dentro da antropologia, toda essa discussão política recente sobre os “conhecimentos tradicionais” encontra uma interessante genealogia de autores, uma história teórica que ilumina a reflexão sobre o tema. Em seu ensaio escrito em 1925 “Magic, Science, and Religion” Bronislaw Malinowski argumentou contra a ideia de que magia, religião e ciência fossem estágios evolucionários no desenvolvimento do pensamento humano como era suposto por seus antecessores ligados ao pensamento evolucionista como James Frazer. Em vez disso, Malinowski demonstrou como estes distintos modos de pensar coexistem no pensamento das pessoas, sejam elas trobriandeses ou britânicos, argumentando que todas as pessoas, em todos os lugares, possuem e sempre fizeram “ciência”, no sentido definido pelo antropólogo como um corpo de conhecimento empírico e prático, pois sem um conhecimento deste tipo, segundo Malinowski, qualquer sociedade simplesmente não sobreviveria no mundo.

Argumentando no sentido de que todas as culturas possuem “ciência” (um conhecimento prático de base empírica), a abordagem de Malinowski criou espaço de discussão com implicações importantes, como a possibilidade de comparação entre os conhecimentos empíricos de cultura diferentes. O conhecimento sobre ventos e mares, por exemplo, poderia ser visto com igual valor para todos os marinheiros - velejadores europeus ou membros das expedições Kula. Malinowski argumentava, nas primeiras décadas do século XX, que cientistas ocidentais tinham muito que aprender sobre os ambientes distantes dos naturalistas “selvagens”, que haviam paciente e meticulosamente observado e traçado generalizações sobre as conexões de longas cadeias de eventos na vida dos animais, no mundo marinho e na selva (MALINOWSKI, [1925] 1954).

Nos anos 1930 o antropólogo Evans-Pritchard encontrou uma sofisticada teoria do conhecimento em sua descrição das ideias sobre a influência mágica e as práticas divinatórias entre os Azande, povo da África Central (EVANS-PRITCHARD, [1937] 2005). O trabalho deste antropólogo tornou-se um clássico para as discussões sobre a

natureza e a cultura da “racionalidade”. Ao submeter o problema lévy-bruhliano da heterogeneidade constitutiva da razão ao trabalho intensivo junto aos Azande, Evans-Pritchard argumentou que a diferença entre o pensamento Azande e o pensamento ocidental não se tratava de lógica, mas antes de diferentes premissas sobre os fatos do mundo, e demonstrou através da etnografia como o sistema zande, aparentemente irracional aos olhos de seus conterrâneos europeus, operava a partir de uma lógica inquestionável, considerando suas premissas ontológicas e seus protocolos de verificação, provendo uma estrutura para as relações sociais daquele povo em consonância com seus valores e práticas.

Claude Lévi-Strauss (1962) argumentou que a ciência moderna e a “ciência tradicional” são dois modos paralelos de adquirir conhecimento sobre o universo e que a diferença fundamental entre as duas ciências seria a forma como o mundo material é abordado. Enquanto a ciência moderna opera através da lógica abstrata de conceitos, o conhecimento tradicional opera através da lógica concreta das qualidades sensíveis, como cheiros, cores, texturas. Lévi-Strauss reforçou a ideia de que assim como a ciência moderna conquistou grandes descobertas e conquistas tecnológicas, a “ciência do concreto” também desenvolveu invenções e associações cujo fundamento talvez, o pensamento ocidental não tenha sido capaz de perceber. Este outro tipo de ciência poderia perceber, guardar e até antecipar descobertas para problemas fundamentais da ciência moderna.

No início da década de 1950 começaram os primeiros estudos etnocientíficos (CONKLIN, 1957). Em sua primeira fase, essa linha de estudos foi marcada pela realização de extensos inventários de nomes nativos de plantas e animais encontrados nos sistemas classificatórios utilizados para ordená-los (HUNN, 1975; BERLIN, 1992). A etnociência chegou à maturidade na década de 1980, quando estes estudos expandiram-se em diversas direções – etnobiologia, etnobotânica, etnozologia, etnopedologia, etnomedicina, etnoecologia (POSEY, 1987; BALÉE, 1994) <sup>4</sup>

Nas últimas décadas esta matriz de estudo ganhou novo impulso com a associação entre desenvolvimento sustentável e conservação ambiental, que aproximou

---

<sup>4</sup> Darrel A. Posey define a etnobiologia como “o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia. Em outras palavras, é o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes. Neste sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza categorias e conceitos cognitivos utilizados pelo povo em estudo”. (POSEY, 1987)

pesquisadores (biólogos, ecólogos, engenheiros florestais, antropólogos) e povos indígenas, consolidando em diversos ecossistemas no mundo (BERKES, 1999) e na Amazônia (LITTLE & RIBEIRO 1999; CARNEIRO DA CUNHA E ALMEIDA, 2002; PIMENTA 2007; LITTLE 2010) um espaço de diálogo entre as ciências ocidentais e o “conhecimento ecológico tradicional”, referido na bibliografia internacional através da sigla TEK, acrônimo para “Traditional Ecological Knowledge” (INGLIS, 1993; CRUIKSHANK 1998; 2005; BERKES, 1999; NADASDY, 2003; MENZIES, 2006). Neste universo de interação, segundo Little (2010), os conhecimentos ambientais passaram a ser vistos como “um imenso acervo de modelos de manejo e gestão ambiental de ecossistemas complexos que tem durado por séculos, convertendo-se em práticas que hoje são chamadas de “desenvolvimento sustentável.” (LITTLE, 2010, p. 17)”.

Neste novo quadro, a etnoecologia é utilizada como um dos pontos privilegiados de entrada na produção e nos debates sobre o “conhecimento ecológico tradicional”. Definida como ramo da etnobiologia que estuda as percepções que os indígenas têm das divisões ‘naturais’ no mundo biológico e os relacionamentos terra-planta-animal-humano (FRECHIONE, 1989), a etnoecologia trata de percepções cognitivamente definidas das ‘divisões naturais’ baseadas em características ecológicas dos inter-relacionamentos (POSEY, 1983). O propósito da investigação etnoecológica é descrever o meio ambiente como uma comunidade o interpreta, de acordo com as categorias de sua etnociência (FRAKE, 1962). Neste sentido, este campo de estudos é considerado mais do que um aperfeiçoamento metodológico sobre a ecologia cultural e antropologia cognitiva, porque enfoca a interpenetração da cultura e do meio ambiente, no lugar da adaptação de seres humanos ao meio ambiente, configurando um paradigma para compreender, por exemplo, inter-relações entre ambientes amazônicos e sociedades indígenas a eles associadas (BALÉE, 1994). Estes trabalhos procuram colocar em prática princípios da etnometodologia, que pressupõe a supressão de valores por parte do pesquisador como forma de acessar os princípios e valores dos grupos com os quais desenvolve seus trabalhos.

Contudo, um dos problemas nas definições das etnociências ainda é a imposição de categorias ocidentais de divisão do mundo, através do recorte e filtragem disciplinar dos saberes dos outros por meio dos compartimentos disciplinares das ciências

ocidentais, fazendo surgir tantos etno-estudos quanto existem as disciplinas científicas. Na forma “etno” de abordar os conhecimentos e pensar os saberes do outro, o prefixo “etno” carrega mesma carga etnocêntrica que o prefixo pré – como em pré-científico. Portanto, é importante superar o caráter classificatório etnocêntrico e transpor abordagens estritamente classificatórias, no sentido de abordar a dinâmica das relações de geração de conhecimentos, sem tentar reconhecer nos modos de pensamento dos outros, disciplinas que só existem no mundo da academia (CAMPOS, 2002).

Neste rápido panorama de algumas abordagens políticas, antropológicas e etnoscience do “conhecimento” de povos tradicionais e indígenas, é possível identificar algumas ênfases recorrentes nas definições sobre o conceito. Uma delas é a valorização da continuidade e da aquisição cumulativa. Ao definir os conhecimentos tradicionais como patrimônio da humanidade, a UNESCO considera este tipo de conhecimento como um tesouro que se deve preservar - um acervo fechado transmitido por antepassados. O reconhecimento é importante, porém cabe observar que a tendência de se associar estes conhecimentos como um conjunto de acervos a serem preservados e a sobrevalorização das características temporais dos conhecimentos tradicionais é problemática porque os pressupostos de continuidade são falhos ao reconhecer mudanças históricas, interações culturais e relações de poder (BUTLER, 2006).

Como alguns antropólogos têm chamado atenção, o que se convencionou designar como “conhecimento tradicional” consiste tanto ou mais em seus processos de investigação quanto nos acervos prontos, transmitidos pelas gerações anteriores. Consistem também ou principalmente em processos, modos de fazer e protocolos. E tão importante quanto investigar os acervos prontos é olhar para os processos e modos de fazer (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Neste sentido, uma linha de pesquisa interessante do ponto de vista teórico e comprometida no sentido político está se abrindo para os estudos antropológicos, pois o interesse nos conhecimentos confronta-se com o fato de que as sociedades tradicionais continuam sofrendo inúmeras invasões de diferentes tipos e vivendo novos contextos ecológicos após a demarcação de seus territórios, questões que colocam desafios quanto à continuidade de seus modelos de vida, gerando situações de risco nas quais os “conhecimentos tradicionais” – entendidos como formas particulares de gerar conhecimento - possam se desfazer para sempre. O comprometimento com estas questões políticas apresenta interessantes desdobramentos

epistemológicos na percepção dos “conhecimentos tradicionais”, uma vez que a garantia das boas condições de reprodução física e social de um povo permite que seus sistemas de conhecimentos continuem ativos e mudando junto com eles.

Tendo essa discussão como pano de fundo, busquei converter a temática dos “conhecimentos ecológicos tradicionais” em um problema de pesquisa. A complexidade da região onde desenvolvi o trabalho de campo, um cenário de intenso intercâmbio entre diferentes povos indígenas entre si e de contato interétnico destes com diferentes sociedades nacionais colocou uma série de questões para análise, tais como as imagens de sociedade e cultura que operam na região. Para abordar a complexidade sociocultural desta área, evitando procedimentos típicos dos “etno-estudos”, encontrei na perspectiva desenvolvida por Fredrik Barth sobre uma antropologia de diferentes tradições de conhecimento (BARTH, 1987; 1995; 2000) um leque de sugestões interessantes para trabalhar o material etnográfico.

O quadro teórico proposto por Barth (2000) parte das noções de uma sociologia do conhecimento que podem ajudar a esclarecer o modo pelo qual as ideias são moldadas pelo meio social no qual se desenvolvem. Entendendo que os conteúdos culturais e esquemas sociais são organizados em diferentes “tradições de conhecimento”, nossa intenção é direcionada para tentar mostrar como diferentes formas de conhecimento são configuradas, como elas se reproduzem, mudam e variam, procurando apresentar seus conteúdos: a variedade de ideias que elas contêm e como elas são expressas, seus padrões de distribuição dentro de uma comunidade e entre comunidades. Em um estágio inicial desse tipo de exploração, não se pode saber como identificar e circunscrever unidades relevantes e muito menos sociedades bem delimitadas. Portanto, o recomendável é começar a partir dos atores sociais, identificando suas atividades e redes – seguir os volteios, nas palavras de Bateson. Barth propõe transformar isso em uma “antropologia do conhecimento” que seja capaz de lidar com materiais culturais heteróclitos, com uma ampla gama de organizações sociais e que possa retratar as condições de criatividade dos que cultivam o conhecimento, bem como as formas sociais daí decorrentes. Seguindo estes procedimentos de exploração para descobrir o que estes sistemas são, o “conhecimento” não é tomado uma unidade abstrata generalizada e nos direciona a dar atenção de perto aos conhecedores e seus atos, à nossa própria interação com as pessoas que detêm, produzem e aplicam

conhecimentos em suas várias atividades de vida. Seguindo esta proposta, devemos perguntar que tipo de consistência nós encontramos em cada padrão específico que identificamos em campo; questionar por que essa forma se desenvolveu e tentar descobrir empiricamente como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um conjunto lógico fechado, um sistema como tradição de conhecimento.

Aplicadas de modo sistemático essas questões nos oferecem um método para descobrir e mapear as formas significativas de coerência na cultura – não através da meditação a respeito das formas e configurações dadas a priori, e sim pela identificação de processos sociais e pela observação empírica de suas consequências, isto é, pela elaboração de modelos do seu modo de operar. Assim, como tentarei demonstrar, na análise da complexidade inerente à determinação dos fenômenos de produção destes saberes e à vinculação destes aos atores concretos, podemos encontrar as circunstâncias em que são gerados critérios de validade que governam o conhecimento em uma tradição particular.

A ideia de tradição concebida por oposição à modernidade foi com razão criticada. Em certo sentido ela pode gerar uma visão ingênua e dicotômica, opondo de um lado a modernidade e de outro a tradição, algo que é perigoso, pois pode levar a folclorização, configurando um esquema romântico que distorce a realidade. Por outro lado, em se tratando de estudar o conhecimento, é importante considerar que “todas as tradições de conhecimento estão em processo de constante reelaboração, seja com base em fatores externos, como mudanças ambientais ou geopolíticas, seja por modificações internas de suas instituições sociais” (LITTLE, 2011, p. 15). Todos os sistemas de conhecimento surgem e operam dentro de seus respectivos processos cosmo-históricos e desse ângulo, todo conhecimento é “tradicional” já que pertence a uma tradição específica. Nesta perspectiva, a ciência moderna também é passível de ser estudada dentro de sua própria tradição, tal como se faz com qualquer outro sistema de conhecimento. Os nativos dessas pesquisas não são indígenas ou camponeses, mas os bioquímicos, biólogos, físicos nucleares e outros cientistas. Latour e Woolgar (1997 [1979]), por exemplo, demonstraram de maneira convincente como as diversas estruturas, convenções e contextos institucionais da produção de conhecimento determinam - no caso das modernas hard sciences - os critérios pragmáticos usados por seus praticantes para julgar a validade das afirmações e declarações em seus respectivos

campos, para com isso moldarem a estrutura do conhecimento, sempre em constante mudança. Um enfoque semelhante sobre os critérios de validade com os quais as diferentes formas de conhecimento são geradas e julgadas na região da fronteira Brasil-Guiana pode proporcionar uma caracterização a partir da qual poderemos, futuramente, comparar e caracterizar diferentes formas de conhecimento e suas dinâmicas de reprodução e criatividade. A ideia de tradição, nesse sentido, remete ao esforço de tentar construir uma visão diacrônica dos dados sociais e pensar as transformações cumulativas e, sobretudo pensar de maneira mais imaginativa em termos de modelos determinados de processos formadores e gerativos. (BARTH, 2000).

Apoiado nessas ideias assim foi elaborado o problema da pesquisa: considerando os efeitos coloniais dos processos de invasão territorial vividos pelos Wapichana, como os moradores de uma de suas terras (Jacamim) estão refletindo sobre a problemática ambiental a partir de suas tradições de conhecimento e em diálogo com uma serie de conceitos estranhos a essas tradições numa nova situação histórica (Oliveira, 1988), caracterizada por bases territoriais fixas e um quadro de crescimento populacional que pressiona cada vez mais a disponibilidade dos recursos naturais? Esta é a questão que etnografia ajuda a compreender.

### **Pesquisa e trabalho de campo**

Este trabalho começou a se desenhar em 2008, no primeiro ano do doutorado em antropologia social pela Universidade de Brasília, quando comecei a conhecer iniciativas, disputas e conflitos relacionados à gestão ambiental de Terras Indígenas na Amazônia. Em diversos lugares e eventos, observei indígenas de diferentes regiões do Brasil defenderem o argumento de que eles já realizam a gestão de seus territórios segundo seus conhecimentos ambientais tradicionais e que uma política do Estado brasileiro deveria reconhecer esta contribuição e fortalecer estes conhecimentos. Por outro lado, em muitas situações os representantes indígenas demandavam do Estado condições para acessar conhecimentos sobre mecânica, computação e sistemas de informação georeferenciada.

Entre 2009 e 2010, acompanhei o processo de construção de uma Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI. A formulação desta política pública envolveu uma série de consultas aos povos indígenas

em diferentes regiões do país e atualizou dimensões importantes das relações entre Estado e povos indígenas (OLIVEIRA, 2011), indicando uma importante mudança de agendas, tanto dos movimentos indígenas como de políticas públicas em uma fase pós-demarcatória de terras indígenas (ALBERT, 2000).

A partir desse macro panorama, pesquisar a temática dos “conhecimentos ecológicos tradicionais” no contexto Wapichana foi uma escolha feita por considerar a situação vivida por este povo como um contexto importante e interessante do ponto de vista antropológico. Como coloquei nas primeiras páginas, o território tradicionalmente habitado pelos Wapichana foi dividido por fronteiras internacionais entre o Brasil e a Guiana no início do século XX. Do lado brasileiro o território wapichana foi retalhado pelas invasões de fazendas de gado, de modo que hoje as terras indígenas demarcadas na região da Serra da Lua constituem um arquipélago composto por pequenas ilhas, configurando a paisagem de um povo que convive entre diversas fronteiras, territoriais, nacionais, étnicas, linguísticas.

Em 2010 fui até a cidade de Boa Vista-RR acompanhar um evento na sede do Conselho Indígena de Roraima-CIR, no qual foram discutidas propostas dos povos indígenas do Estado para a PNGATI.<sup>5</sup> Naquela ocasião apresentei minha proposta de pesquisa aos coordenadores do CIR. A situação interétnica no Estado, com sua permanente tensão relacionada aos interesses econômicos e desenvolvimentistas sobre os territórios indígenas configura um cenário bastante politizado em relação aos ‘brancos’ de modo geral e as organizações indígenas colocam muitas críticas e objeções em relação à ‘pesquisadores’ de modo particular, colocando muitas questões ao trabalho antropológico.

O engajamento dos antropólogos nas questões pragmáticas que concernem aos povos indígenas com os quais trabalham sempre foi uma característica da etnologia desenvolvida no Brasil (RAMOS, 1990). A minha experiência de pesquisa de campo em Roraima, assim como as de outros colegas que atualmente decidem realizar seus trabalhos com povos indígenas, tem revelado aspectos importantes da transformação de

---

<sup>5</sup> Em 2008 já havia feito um breve trabalho de campo de 20 dias em Boa Vista sobre outra temática: a situação dos indígenas presos no Estado. Esta pesquisa com organizações sociais e instituições penais foi desenvolvida sob os auspícios do Ministério Público Federal e da Associação Brasileira de Antropologia – (ABA). Naquela primeira visita ao Estado de Roraima dialoguei com lideranças do CIR, mas não em termos de realizar a minha pesquisa acadêmica. Como resultado daquela experiência, cheguei a esboçar algumas reflexões sobre a biografia de alguns destes detentos em trabalho apresentado na Reunião de Antropologia do Mercosul – VII RAM em 2009, Oliveira (2009).

sentido desse comprometimento político em ações práticas. Através de atores posicionados em suas organizações representativas e também por meio da inserção indígena na Universidade, os povos indígenas em Roraima colocam duras críticas ao trabalho dos antropólogos e interpelam constantemente aqueles que decidem trabalhar com seus universos sociais e culturais. No campo acadêmico, Roraima foi o primeiro Estado da federação a oferecer ensino superior intercultural específico para os povos indígenas, através do Instituto INSIKIRAN na Universidade Federal de Roraima – UFRR. Como rruto deste esforço já começa a surgir um número significativo de intelectuais indígenas desenvolvendo pesquisas sobre varias dimensões das culturas de seus povos, revelando um cenário de produção acadêmica indígena, que também coloca novas questões para o trabalho de campo e a etnografia feita por antropólogos não indígenas (RAMOS, 2007).

Nas críticas que ouvi nas falas públicas e principalmente naquelas que recebi diretamente nos diálogos com líderes políticos e intelectuais indígenas, muitos deles reconhecem a importância da antropologia e a potência da pesquisa etnográfica. Entretanto, suas críticas cobram mudanças de postura no desenvolvimento da pesquisa, que não pode restringir-se a obtenção de conhecimentos, mas deve incluir alguma forma de troca de saberes materializada em produtos e resultados paralelos ao produto acadêmico.

Analisando as relações entre a emergência dos movimentos indígenas apoiados por organizações não governamentais, Bruce Albert (1997b) reflete sobre as condições e as possibilidades heurísticas de uma perspectiva do trabalho de campo bastante diferente da postura malinowskiana da ‘observação participante’, invertendo-a para uma ‘participação observante’, nestes novos contextos nos quais a participação do antropólogo nos projetos indígenas passou a ser condição para a pesquisa de campo. Esse comprometimento ressalta Albert, não significa subordinar a pesquisa à reprodução do discurso étnico, mas deve ser entendido como uma forma de abertura para novos campos de investigação, incorporando as demandas indígenas como objetos da etnografia.

Nesse sentido, como sugere Oliveira Filho (2009), tornar claras e analisadas as condições do trabalho antropológico, refletindo circunstancialmente sobre elas pode ser um bom caminho para fazer avançar o conhecimento: “trabalhar de forma científica

neste caso não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência que a propiciou” (OLIVEIRA FILHO, 2009, p.16).

Para adentrar o complexo cenário da política interétnica em Roraima procurei adequar meus interesses de pesquisa aos interesses e objetivos da organização indígena, assumindo uma postura colaborativa. Na ocasião do evento sobre a PNGATI apresentei aos coordenadores e técnicos do CIR a intenção de realizar pesquisa de campo junto aos povos indígenas na região do lavrado. Durante esta reunião relatei a eles que eu já havia participado de outras iniciativas relacionadas à gestão ambiental de terras indígenas e que estava disposto a colaborar com a organização indígena neste campo de atividades. A coordenação à época considerou a proposta interessante, sugerindo inclusive um recorte regional para a pesquisa, mas os seus integrantes não confirmaram a autorização de imediato, vindo a confirmá-la depois de quatro meses. Depois da aprovação pela coordenação do CIR fui autorizado a levar a proposta de desenvolvimento da pesquisa às terras indígenas associadas à organização na região Serra da Lua.

Depois desta fase de negociações desenvolvi o trabalho de campo durante o ano de 2011, basicamente dividido em duas etapas. Durante a primeira fase da pesquisa permaneci em Boa Vista, e durante um período de dois meses e meio colaborei com os profissionais do CIR. Nesse período tive oportunidade de acompanhar várias atividades da organização, tive acesso a reuniões com a coordenação regional da FUNAI e pude visitar outras terras e comunidades indígenas do Estado, além de acompanhar a celebração de um momento histórico para o movimento indígena, participando da 40ª Assembleia Estadual dos Tuxauas, evento que reuniu mais de mil lideranças na comunidade do Barro, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O envolvimento nestas atividades contribuiu para que eu pudesse começar a construir uma visão do cenário interétnico em Roraima e mapear os diferentes atores envolvidos. Durante esse período também reuni materiais de outras pesquisas atuais sobre a região, diagnósticos, relatórios e outras publicações associadas.

Na região Serra da Lua minha escolha foi solicitar anuência para realização do trabalho de campo na terra indígena Jacamim. Esta opção foi feita considerando alguns fatores. Primeiro por ser uma terra situada a uma média distância da cidade de Boa Vista, na qual a presença e a circulação de não indígenas são menos intensas que nas

demais terras da região, muito próximas da capital e/ou cortadas por rodovias. Segundo porque soube que a Terra Indígena Jacamim é considerada por muitas pessoas como um polo da cultura wapichana, lugar onde os moradores valorizam o uso idioma e o utilizam no cotidiano das atividades comunitárias. Terceiro porque a comunidade Jacamim está situada à margem da fronteira entre o Brasil e a Guiana e, mesmo não sendo um tema direto da pesquisa, eu estava interessado em entender como essa fronteira é pensada localmente, quais eram as percepções e relações que a constituíam e a atravessavam. Finalmente, escolhi concentrar a pesquisa na terra indígena Jacamim também porque o CIR tinha no seu planejamento de atividades daquele ano realizar duas experiências piloto de construção de “Planos de Gestão Territorial e Ambiental” junto aos povos indígenas no Estado, sendo uma delas situada na região das Serras, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, e a outra na Terra Indígena Jacamim.

As iniciativas de construção de “Planos de Gestão Ambiental e Territorial” estão sendo desenvolvidas em diferentes terras indígenas na Amazônia brasileira em relação direta com o horizonte da PNGATI. Como este processo envolvia uma série de atividades previstas para ocorrer em área, era uma possibilidade de colaborar com a iniciativa da organização indígena e, ao mesmo tempo, uma oportunidade de observar como temas estruturantes daquela política nacional que eu havia acompanhado nos anos anteriores em escala regional ganhariam cores locais. A construção do plano representava a possibilidade de vir a conectar analiticamente o nacional e o local, através de uma forma de construção de planos de gestão na prática, e abria portas para entender como este processo seria interpretado localmente.

Depois desse período na cidade fui até a Terra Indígena Jacamim e apresentei minha proposta de pesquisa durante a reunião mensal da comunidade. Nos primeiros contatos pelo rádio fui informado que o último domingo daquele mês era a melhor oportunidade para apresentar meus interesses de pesquisa aos moradores da TI Jacamim, pois se tratava de uma reunião grande, que marcava a transição de cargos da direção da escola, contando com a presença de tuxauas, lideranças, professores e pessoas das demais três comunidades que vivem nesta terra indígena. Aluguei um carro e fui até a comunidade. Naquele dia o barracão contava com um número expressivo de presentes. Depois de uma sucessão de falas dos tuxauas e demais representantes da comunidade fui convidado a me apresentar no microfone. Nesta ocasião apresentei meu

interesse de me fixar na comunidade e solicitei autorização para desenvolver os meus estudos e a obtive, depois de algumas perguntas sobre os objetivos da pesquisa, sobre meu status civil e quanto tempo que eu pretendia passar na comunidade.

Os tuxauas disponibilizaram uma das casas localizadas no centro da comunidade e na semana seguinte passei a fixar moradia em Jacamim. Morei nesta casa por aproximadamente sete meses. Durante este período se deu a segunda etapa da pesquisa propriamente dita. Localmente utilizei métodos e técnicas habituais do trabalho de campo. Mantive um diário, fiz entrevistas, desenvolvi croquis, construí diagramas, participei de eventos e convivi com as pessoas seguindo orientações básicas da observação participante. Passado o tempo de entrosamento com a comunidade, passei ao trabalho de compreensão das relações sociais diretas e procurei participar das vidas das pessoas, nos lugares e me envolver nos trabalhos. Como a maioria dos moradores da comunidade Jacamim comunica-se entre si cotidianamente em idioma wapichana, procurei mais ver e tentar entender as atividades do que perguntar. Neste período, me esforcei para tentar compreender as palavras mais básicas e os contextos utilizados.<sup>6</sup>

Procurei compreender as relações estruturais importantes, as hierarquias, idades e atividades, os processos pedagógicos, colocando o que as pessoas diziam sobre isso em paralelo com o que me era permitido ver acontecer. Basicamente, procurei entender o que as pessoas estavam fazendo enquanto eu estava lá. Outro exercício foi tentar perceber as diferenças socialmente atribuídas ao ensino que se tem em casa ao ensino recebido na escola e as avaliações que as pessoas fazem destes tipos de conhecimento a partir da lógica da própria comunidade, procurando identificar os diferentes espaços de saber comunitário. Aos poucos comecei a entender como as pessoas categorizam ideologicamente este campo de relações entre diferentes modalidades de saberes, quais

---

<sup>6</sup> Logo nos primeiros dias pude contar com a colaboração dos professores Joice e Bazílio, que me disponibilizaram um dicionário wapichana-português/português-wapichana “Paradary Urudnaa – Dicionário Wapichana 2ª Edição”, um material cuidadoso e muito útil. Apesar de não atingir um grau de pleno conhecimento da língua Wapichana, durante o trabalho de campo consegui desenvolver a competência de identificar estruturas frasais, pronomes e tempos verbais. Apesar de insuficiente para estabelecer uma conversação plena em Wapichana, esta compreensão mínima me permitiu, em determinados contextos, compreender alguns elementos dos discursos públicos produzidos no “barracão” e de narrativas produzidas em wapichana no contexto de algumas entrevistas. Além de estudar estas estruturas, sistematizei um vocabulário com as palavras em Wapichana que mais me interessavam para efeitos da pesquisa, como categorias de espaço e tempo, designações particulares de paisagens, classificações do ecossistema, enfim, um universo de palavras relacionadas ao ambiente que me serviram como baliza em algumas traduções feitas em colaboração com os AAI.

os domínios, como ele é construído do ponto de vista da comunidade e de diferentes categorias de pessoas nesta comunidade.

Escolhi trabalhar formalmente com duas categorias de sujeitos: os “mais velhos” e os agentes ambientais indígenas (AAI). Mas mantive diálogos contínuos com outros interlocutores importantes como os tuxauas, lideranças, profissionais da educação e da saúde.<sup>7</sup> As conversas e entrevistas com os “conhecedores” seguiram duas linhas: a) conversas informais em diferentes contextos e ambientes, como nas atividades de trabalho, de viagens de bicicleta entre as comunidades, festas e ajuris; b) entrevistas formais, quando visitei as pessoas e informei sobre o contexto da minha pesquisa e das questões sobre as quais que eu gostaria de ouvi-las e solicitava autorização para gravações. Através da interação com estas duas categorias de interlocutores, consegui construir uma rede de pessoas com as quais construí localmente a pesquisa. É sobre os dados desta convivência e entrevistas e conversas com estes diferentes especialistas que produzo a minha interpretação.<sup>8</sup>

Procurei captar como as pessoas constroem seus próprios repertórios de conhecimentos pedindo a meus interlocutores que reconstruíssem histórias que tocavam nestes pontos, como situações de aprendizagem. Por exemplo, a maioria dos indígenas que vivem naquela região de fronteiras entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana são políglotas e dominam no mínimo dois, três e em alguns casos até seis idiomas diferentes. Conversas sobre como as pessoas aprenderam diferentes idiomas foi sempre um tema rico e produtivo, porque, na maioria das vezes, elas achavam estas perguntas interessantes e tinham algum gosto em falar sobre o assunto. Ouvi histórias riquíssimas de aprendizados de português através de programas de rádio e via materiais bíblicos das igrejas e percebi como muitos valorizam a posição de catequista como exercício de aperfeiçoamento da retórica, tão importante para os Wapichana, como demonstrou Nádia Farage (1997).

Outro ponto que procurei desenvolver nestas conversas foi pedir às pessoas que relatassem suas trajetórias de vida já que conhecer outros lugares está na base das concepções wapichana sobre como uma pessoa pode ter acesso ao conhecimento ao

---

<sup>7</sup> Atendendo ao convite do diretor da escola, participei e contribuí como pude para as discussões iniciais do Projeto Político Pedagógico - PPP da Escola Tuxaua Otávio Manduca.

<sup>8</sup>As reflexões de Carlos Rodrigues Brandão (2007) sobre a prática do trabalho de campo foram importantes na orientação dos procedimentos de pesquisa.

longo da vida. “*Quem não andou não conhece nada*”, dizem invariavelmente os mais velhos. Estes relatos mostraram como as fronteiras étnicas e nacionais são fluidas e contextuais, além de apresentarem a operacionalidade de um mapa de parentelas e afinidades responsáveis pela constituição de uma territorialidade baseada em princípios sociais, políticos e cosmológicos regionalmente coerentes, reveladores de uma perspectiva destas fronteiras a partir da vida nestas fronteiras.<sup>9</sup>

Como aludi anteriormente, o clima das relações interétnicas em Roraima constitui um ambiente de fortes desconfianças em relação à identidade de “pesquisadores”, sobre o que fazem, e para quem realizam suas atividades. Nas primeiras semanas que eu estava na TI Jacamim percebi que existia no ar uma desconfiança, mas não sabia identificar exatamente quais eram as primeiras percepções que alguns moradores tinham da minha presença lá, até que pessoas mais próximas resolveram me explicar que corria a dúvida quanto a eu ser, na verdade, um pesquisador à procura de riquezas minerais, leia-se ouro, identidade insuflada por comerciantes regionais vizinhos e amigos das lideranças locais.<sup>10</sup>

Essa imagem logo se desfez. Mas isso não tornou as coisas mais fáceis. Como eu não era um “pesquisador” interessado em mapear riquezas minerais, a desconfiança passou a ser associada a entendimentos de que eu poderia ser algum tipo de fiscal do IBAMA. Isso ficou claro quando fui participar de uma missa que se realiza todos os domingos. Naquele dia o diretor da escola fez uma proposta para que os pais de alunos contribuíssem na construção do refeitório da escola e ele perguntou quais dos pais, donos de motosserras poderiam colaborar com suas ferramentas – nenhum deles se manifestou. O silêncio de alguns segundos foi constrangedor. Uma mulher que estava duas filas à minha frente olhou para mim sorrindo e disse algo como: “*olha que o homem do meio ambiente (ou do desmatamento) está aí*”. A reunião mergulhou em silêncio ainda mais profundo e, claro, nenhum dono de motosserra se manifestou. O diretor rompeu o constrangimento brincando e dizendo que estava solicitando

---

<sup>9</sup> Como observa Cardoso de Oliveira (2005), a pesquisa em regiões de fronteira deve contemplar temas específicos, de maneira que permita gerar interrogações significativas não apenas para o pesquisador, mas também para o morador da fronteira. Em relação à pesquisa antropológica propriamente dita, seguindo a diferenciação feita por Cardoso de Oliveira, não procurei fazer uma antropologia *da* fronteira, mas uma antropologia *na* fronteira, a partir da situação vivida nesta fronteira por seus moradores.

<sup>10</sup> A especulação fazia sentido, pois a TI Jacamim esta listada nas áreas com requerimentos de pesquisa em tramitação no Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM (ISA, 2011).

motosserras “*para fazer um desmatamentozinho*” e elencou os nomes de pais de alunos que estavam a sua frente.

Em seguida, o diretor introduziu o assunto do projeto-político-pedagógico, que seria discutido na próxima semana. Ao tratar do assunto ele me convidou publicamente a participar das discussões, informando aos presentes que quem estava no meio deles era um antropólogo, pesquisador, com mestrado. Em seguida ele me convidou ao altar para fazer uso da palavra. Fui até lá e me apresentei novamente. Aproveitei para falar ao público presente que eu não era do IBAMA e que eu não estava ali para vigiar a vida das pessoas. Acredito que esta visão de que eu poderia ser um fiscal do IBAMA se desfez para a grande maioria das pessoas com as quais convivi, trabalhei e entrevistei. De toda forma, não estranharia se ainda hoje essa percepção da minha estadia na comunidade possa surgir a depender do contexto e das pessoas.<sup>11</sup>

A proposta de pesquisa baseada em uma relação de colaboração com o CIR foi uma dimensão importante no desenvolvimento local do trabalho. A coordenação do CIR, em diálogo com seus parceiros, reconheceu que realização de uma oficina de etnomapeamento na Terra Indígena Jacamim seria importante para a construção do plano de gestão e, como eu já havia conduzido reuniões de produção de mapas com povos indígenas, me coloquei à disposição para contribuir com esta atividade em campo. Assim, poucas semanas depois que me instalei na comunidade para começar o trabalho de campo, eu e Genisvan, técnico em geoprocessamento de dados que trabalha com o Sistema de Informação Georeferenciada do CIR – realizamos uma oficina de etnomapeamento em Jacamim que reuniu algumas lideranças e moradores mais antigos, professores, estudantes e agentes ambientais. A coordenação da oficina contribuiu muito para o desenvolvimento local da pesquisa. A partir da atividade de mapeamento acredito que os meus interesses de estudo tornaram-se mais claros para as lideranças locais e eles perceberam ressonâncias entre as questões que eles estão pensando e as questões que eu trazia, abrindo um novo horizonte de interlocução e confiança.

---

<sup>11</sup> Desde o início a palavra “antropólogo” fazia sentido para algumas lideranças, principalmente aquelas que participaram diretamente do processo de demarcação da terra e para os professores, que estão envolvidos em processos de formação na universidade, mas de modo geral, notei durante o campo que muitas pessoas não viam muito sentido no meu trabalho, achavam o meu interesse curioso e se divertiam quanto a minha disposição de ir morar um tempo lá, quando eu mostrava no mapa o lugar onde eu nasci em Minas Gerais e a localização de Brasília, cidade de onde vinha agora.

Depois da realização da oficina de mapeamento, a relação de colaboração com a organização indígena deu mais um passo importante. No final de 2010, o CIR começou a desenvolver atividades de formação e discussão entre povos indígenas sobre o tema das mudanças climáticas. Dentro desta nova iniciativa, os coordenadores e técnicos do CIR entenderam que eu poderia contribuir com assessoria no levantamento de documentos para contextualização das discussões entre povos indígenas e o Estado brasileiro no cenário de Roraima sobre a temática.

Ao invés da pesquisa documental inicialmente desenhada, neste trabalho de assessoria aos técnicos do CIR construímos uma proposta de treinamento em pesquisa relacionada às atividades dentro do Programa de Formação dos Agentes Ambientais (naquela época ainda eram denominados como Agentes Ambientais Voluntários – AAV) desenvolvido pelo Conselho Indígena desde 2008. Foi então que formulamos uma proposta de um estudo de caso através de pesquisa participativa sobre percepções locais em relação ao fenômeno das mudanças climáticas e práticas de manejo ambiental na Terra Indígena Jacamim, articulando os AAI que atuam em cada uma das quatro comunidades. A realização desta atividade colaborativa permitiu que eu expandisse meu próprio raio de interações com pessoas de outras comunidades, participando de reuniões comunitárias em Jacamim, Marupá e Wapum, e dialogando com os agentes ambientais sobre os contextos particulares de cada uma destas comunidades e tivesse assim, acesso a diferentes visões locais sobre os processos de mudança social em curso e sobre como os moradores de cada uma destas unidades constroem seus entendimentos sobre as questões ambientais.<sup>12</sup>

A partir desta rede de interlocutores comecei a entender a dinâmica das relações com a cidade, ao mesmo tempo em que percebi as tensões sociais a respeito do “meio

---

<sup>12</sup> Como resultado final foi produzido um relatório “Práticas tradicionais de manejo ambiental e mudanças climáticas: TI Jacamim, um estudo de caso” - CIR 2011, um texto multi-autoral organizado pelo antropólogo e pelos pesquisadores indígenas José Davi Manduca e Erivaldo (Jacamim), Antônio (Marupá), Ernesto (Água Boa) e Raoni (Wapum). Em uma escala local, a formulação da proposta e a composição do produto foram inspiradas em outras iniciativas maiores em curso na Amazônia, em estudos como a Enciclopédia da Floresta (CARNEIRO DA CUNHA e ALMEIDA, 2002) e o Manejo do Mundo (CABALZAR org.2010), além do livro sobre sementes tradicionais, produzido pelo CIR (CIR - 2007-2008). Pode-se dizer que a experiência foi bem sucedida em diferentes níveis. A boa recepção do trabalho por lideranças locais e regionais, bem como pela coordenação do CIR viabilizou a consolidação de novas parcerias para que a experiência de treinamento em pesquisa para AAI fosse expandida para os demais polos regionais da Região Serra da Lua (Malacacheta e Manoá Pium) neste ano de 2012. Estive nestas comunidades ministrando oficinas duas vezes durante este ano. A expectativa é que no próximo ano possamos reunir estas auto-pesquisas em uma publicação e que seus resultados indiquem caminhos de adaptação local às mudanças do clima.

ambiente” e as críticas enfrentadas localmente pelos AAI. Estes pontos estavam diretamente relacionados a um dos objetivos da pesquisa de campo, que era perceber como estas problemáticas ambientais e conjunturas regionais preocupadas com a gestão ambiental e territorial são percebidas localmente. Da mesma forma, estas tensões e dissonâncias revelavam caminhos inusitados para alcançar outro objetivo, que era entender como os moradores da comunidade constroem a problemática ambiental a partir de sua própria tradição de conhecimento.

Estudar estas redes de comunicação e mediação que unem espaços ligados por relações difusas como as realidades locais e as políticas ambientais de Estado para os povos indígenas nas situações interétnicas contemporâneas tem exigido desenvolvimento de novas ferramentas conceituais e metodológicas por parte dos antropólogos. Uma discussão teórica produtiva para o entendimento desta complexa rede que liga comunidade local, organização indígena e o cenário nacional de discussão sobre políticas de gestão ambiental e territorial de terras indígenas é a perspectiva dos estudos de ecologia política (LATOURET, 1994; LITTLE 2006; ESCOBAR, 2006; 2010). Abordando as relações entre movimentos sociais e a produção de conhecimentos, Escobar (2003) reflete sobre um paradigma emergente nas ciências sociais, dedicado a sublinhar o caráter local do conhecimento e a criticar pretensões da racionalidade moderna expressas no conhecimento científico. Dentro deste novo paradigma, as críticas à epistemologia objetivista “que tudo vê a partir de lugar nenhum” (HARAWAY, 1998), a ênfase no conhecimento local como antídoto aos discursos globalocêntricos (ESCOBAR 1998; 2001; HARCOURT & ESCOBAR 2002) e o regresso da fenomenologia (INGOLD, 2000) apresentam algumas destas direções.

Muito do trabalho que se realiza hoje na interface entre natureza/cultura em antropologia, geografia e feminismo ecológico segue a ideia de que a natureza deve ser estudada em termos de processos e de relações biológicas, sociais, culturais, políticas e discursivas – que a constituem. Os investigadores que seguem estes princípios estudam como entidades/objetos biofísicos são introduzidos na história social e vice-versa e argumentam que é possível falar de diferentes regimes culturais de apropriação da “natureza”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Especificamente no caso das sociedades indígenas amazônicas, vários trabalhos têm destacado o fato de as cosmologias indígenas não produzem distinções ontológicas entre humanos de um lado e um grande segmento de espécies animais e vegetais do outro. Enquanto o pensamento moderno está apoiado na

Neste amplo quadro contemporâneo, os trabalhos sobre a realidade das práticas científicas produzidos por Bruno Latour (1994; 2004; 2005) têm reformulado ferramentas teórico-metodológicas de modo a torná-las produtivas para abordar estes fenômenos sociais. Um destes instrumentos é a noção de rede desenvolvida em seus estudos da antropologia da ciência e das redes sociotécnicas.

O termo “rede” é empregado na antropologia social desde Radcliffe-Brown ([1950]1995; [1952] 1973), quando o usou para referir-se ao conjunto de relações concretas entre indivíduos e grupos que constituiria a estrutura social ou a sociedade. A visão de sociedade construída pelos estudos de Radcliffe-Brown e seus sucessores foi alvo de muitas críticas, dentre vários problemas, por enfatizar o suposto equilíbrio dos sistemas sociais (LEACH, [1954] 1996). Apesar das críticas a teoria social elaborada por Radcliffe-Brown, a noção de rede social como metáfora para descrever a articulação entre pessoas e grupos continuou sendo usada dentro da antropologia e recebeu novas elaborações teóricas, passando a ser usada como método de apreensão e análise das relações sociais entre grupos, instituições e processos políticos (BARNES, 1987). A noção de rede também foi empregada por Lévi-Strauss (1993) para referir-se à mitologia como um “campo mítico” passível de ser inferido pelo antropólogo na caracterização de redes ou sub-redes de produção de mitologias, cujas diferenças produziriam o dado significativo.<sup>14</sup>

Nas proposições recentes de Latour, a rede é pensada em dois sentidos: um metodológico e outro heurístico. De um lado a noção de rede pode ser usada como uma ideia metodológica para seguir os relatos de nossos interlocutores através de seus percursos sociais e intelectuais de modo a perceber a rede discursiva que liga diferentes pessoas, objetos, assuntos, instituições. No segundo sentido, a noção de rede pode ser

---

unicidade da natureza e na variabilidade da cultura, segundo o “perspectivismo ameríndio” a equação é elaborada de modo oposto: preconizando uma unidade da cultura e a diversidade da natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Esta característica do pensamento indígena tem sido enfatizada para colocar em dúvida a própria ideia de ‘natureza’ em contextos cosmológicos onde o que chamamos de ‘natureza’ não é um objeto a ser socializado e sim um contingente de sujeitos envolvidos em diferentes níveis de um *continuum* de relações sociais. Nesse sentido, as diferenças entre humanos, plantas e animais são compreendidas como de grau e não de natureza (DESCOLA, 2000).

<sup>14</sup> Não é intenção discutir aqui as diferentes teorias sobre redes, conceito que tem tido grande aceitação em diferentes campos e em relação a uma diversidade de problemas. Basta registrar a diferença entre dois tipos de teorias das redes nas teorias sociais. Em um primeiro tipo, o conceito de rede encaixa-se em uma teoria social já existente, como em “A Sociedade em Rede” do sociólogo Manuel Castells (1996), que aborda as relações entre tecnologia e sociedade. Em um segundo tipo, o conceito de rede é utilizado para reconstruir a própria teoria sobre o social, como é o caso da teoria “ator-rede”, desenvolvida nos últimos anos por Bruno Latour (1994; [1999]2004;2005).

usada como ferramenta heurística para analisar como se constituem redes sociais empíricas e objetivas, como as redes de relações sociopolíticas que constituem a situações interétnicas, porém com uma diferença: a rede no sentido atribuído por Latour é uma rede de heterogêneos, que reúne não apenas indivíduos humanos, mas articula diversos tipos de atores que possuem agência como pessoas, genes, plantas, amostras de solo. Apoiando-se nesta perspectiva é possível contemplar etnograficamente processos de reordenamento dos seres humanos e não humanos em contextos específicos. Nesse sentido, Mauro Almeida (2009) chama atenção para uma característica importante das redes: elas corporificam inteligência coletiva e os coletivos inteligentes incluem não apenas redes de humanos, mas suas extensões e agregados. Nestas “redes pensantes” também se incluem plantas, animais e paisagens, mortos e por nascer, presentes e ausentes.<sup>15</sup>

A partir deste duplo uso da noção de rede procurei seguir os discursos locais baseados nas tradições de conhecimento Wapichana e depois analisar suas ligações aos enunciados presentes na linguagem das atividades da organização indígena no contexto de Roraima, que se articula a universo mais amplo de iniciativas do Estado brasileiro e discussões internacionais. Assim procedi no rastreamento das redes de conceitos que é articulada quando os Wapichana dizem, por exemplo, que um velho *marinao* havia previsto um tempo de escassez que parece já ter começado; que o “meio ambiente”, tal como se difunde nas notícias pelo rádio, não existe em uma de suas terras; que o costume de bater timbó está acabando com os peixes; que os pajés não estão mais ‘soprando’ as serras e nascentes; que os animais de caça estão se afastando.

A noção de rede será útil para analisar a constituição de uma controvérsia em jogo nos discursos indígenas no Estado de Roraima, envolvendo o uso do timbó

---

<sup>15</sup> A noção de rede elaborada por Bruno Latour foi incorporada de modo produtivo pelo grupo de pesquisa reunido no “Projeto Temático Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas” (GALLOIS, 2005). Os trabalhos deste grupo trouxeram outro olhar sobre as “Guianas” diferenciando-se do modelo elaborado por Peter Rivière (1984). Estes estudos procuraram abordar a complexidade das redes de relações entre os grupos indígenas entre si na região do Uaçá no baixo rio Oiapoque, e na região do Amapá, norte do Pará e Roraima, bem como suas redes de relações com múltiplos agentes coloniais a partir da noção de fronteiras (como espaço de conjunção e de comunicação intercultural). Uma das linhas de pesquisa derivadas deste projeto é o estudo de “Redes de discursos” que se volta para usos e processos de produção de enunciados relativos à objetivação da “cultura”, como operador estratégico de inserção e confecção de redes que se estendem do plano local ao mundial. Em um sentido semelhante, a minha pesquisa aborda a rede de discursos ecológicos entre os Wapichana, mas não voltando-se tanto para a objetivação da “cultura” e focalizando os usos e processos de produção de enunciados relativos a objetivação do “meio ambiente”.

atualmente, um veneno de pesca tradicionalmente utilizado pelos povos indígenas da região. Quando nos referimos ao timbó, na verdade remetemos a um vasto conjunto de plantas que, preparados segundo determinados protocolos e jogados na água dos rios, lagos e igarapés, permitem aos humanos sufocar os peixes, deixá-los “bêbados”, o que facilita a captura. Nos últimos anos a controvérsia sobre o uso do timbó ganhou corpo a partir do momento em que começaram a surgir observações de que sua aplicação como técnica de pesca está criando uma situação de desequilíbrio nos estoques de peixes. Os que defendem este argumento, afirmam que o veneno age indiscriminadamente, sufocando todos os peixes e aniquilando os menores, quebrando assim os ciclos de reprodução. De outro lado, as críticas ao uso do timbó são percebidas como uma afronta às práticas tradicionais de produção da vida, colonialmente orientadas pela ideologia da conservação, cuja encarnação é a figura do IBAMA, mediador estatal das relações entre humanos e seus ambientes, que exerce um tipo de agência “fantasmagórica”, à distância, mas que também já atua no controle e autuação dos “excessos” e “ilícitos” ambientais praticados pelos indígenas.

Estas tensões localizadas e as dissonâncias evocadas na região de estudo também remetem às reflexões indígenas sobre o desaparecimento dos “bons” xamãs, aqueles especialistas capazes de mediar relações entre as pessoas e os “donos” das serras, dos lagos, das nascentes, dos igarapés, e a proliferação dos “maus” xamãs, feiticeiros que estragam as pessoas e disseminam doenças de maneira generalizada. Como veremos no transcorrer dos capítulos, a controvérsia sobre o uso do timbó envolve uma série de outras agências e tipos de mediação que configuram a questão em dimensões mais internas dos sistemas de significação indígenas e permite um acesso às discussões que os índios estão desenvolvendo a respeito de como a problemática ambiental poderia ser explicada nos termos de seus próprios conhecimentos e práticas, sua própria epistemologia. Colocadas assim as questões e os procedimentos, passemos então a organização do material.

## **Organização da tese**

A tese está dividida em quatro capítulos. No Capítulo 1 retraço o processo histórico de invasão territorial vivido pelos povos indígenas na região do rio Branco,

focalizando como a introdução de rebanhos bovinos foi um fator decisivo neste processo de ocupação. Procuo mostrar também como o controle destes animais foi propulsor na organização do movimento indígena e da luta pela demarcação de terras indígenas e muitas comunidades indígenas adquiriram rebanhos através do “Projeto do Gado”. Baseando-se no material escrito sobre a colonização da região, sobre os Wapichana e empírico, o capítulo procura evidenciar como o movimento indígena incorporou o “Projeto do gado” como uma forma de articulação social entre as comunidades na luta pela demarcação de terras indígenas levados a curso a partir do final dos anos 1970. O capítulo termina contextualizando como esta situação acabou refletindo atualmente em uma rede de discursos indígenas e não indígenas sobre abundância e escassez, focalizando o caso particular da TI Jacamim. Situada mais distante dos núcleos urbanos, aonde ainda não chegaram o asfalto, a energia elétrica e as invasões de monocultura, o contexto da TI Jacamim apresentou contrapontos e continuidades importantes em relação a esta rede de discursos ecológicos que interessa desenhar. Como uma apresentação do cenário etnográfico e revisão da bibliografia sobre esta região e sobre os Wapichana, este capítulo coloca alguns pontos que são aprofundados nos demais capítulos da tese.

O ponto de partida do Capítulo 2 é um esboço sobre regimes de conhecimentos entre os Wapichana, a partir do qual apresento como constroem ideias sobre cosmografia e historicidade, focalizando narrativas que caracterizam concepções específicas de tempo. Este capítulo entra no universo sociocultural Wapichana e descreve como organizam suas relações com o espaço a partir de seu campo de saberes. No desdobramento das ideias iniciais apresentadas por dois interlocutores, o capítulo analisa o fenômeno *Kanaimé* como uma tradição de conhecimento (BARTH, 1987). O ataque *Kanaimé* consiste em uma série de conhecimentos especializados e procedimentos altamente ritualizados que vão desde os primeiros sinais de ataque, com os assovios, ranhura das portas e janelas e balançado da rede em que dorme a vítima até a violação da sepultura e o consumo de um líquido produzido pelo cadáver da pessoa assassinada. Considerando o conceito *Kanaimé* como elemento fundamental na construção de fronteiras sociais e como ética da sociabilidade - dimensões apontadas pelos estudos anteriores sobre o universo *Kanaimé* – neste capítulo desenvolvo uma abordagem da ação *Kanaimé* como uma potente tradição de conhecimento que circula entre os povos indígenas da região.

No Capítulo 3 analiso em mais detalhes aspectos sociais e simbólicos da territorialidade Wapichana no contexto cotidiano da comunidade Jacamim. A partir da descrição das dinâmicas sociais entre o centro da comunidade, seus sítios e a cidade, o capítulo descreve como os moradores desenvolvem suas atividades agrícolas e apresenta um desenho das redes sociais que sustentam o “sistema agrícola tradicional”. Neste capítulo também desenvolvo um exercício de aproximação dos sentidos atribuídos à categoria *inanaa* que eles geralmente traduzem por “dono” para designar a presença de diferentes tipos de entes em espaços que os Wapichana consideram como “lugares de respeito”.

O Capítulo 4 analisa a recente trajetória histórica de um objeto do “conhecimento ecológico tradicional”, compartilhado por vários povos indígenas na região da Guiana, a partir de uma perspectiva Wapichana. A partir de duas versões sobre a origem do timbó, o capítulo situa como os conhecimentos tradicionais sobre uma destas variedades foi objeto de apropriação individual por parte de um químico, despertando interesses de grandes empresas do ramo de biotecnologia para os potenciais usos da substância como anestésias para cirurgias cardíacas. O capítulo mostra como as comunidades estão discutindo o uso do timbó hoje, em que o objetivo é mostrar como esta prática de conhecimento tornou-se objeto de uma rede de discursos indígenas que colocam a necessidade de refletir sobre os efeitos da pesca com timbó nos estoques de peixes, questionando assim sua validade atual. Para finalizar a tese, na última seção “tempo dos netos” procuro refletir sobre as principais questões colocadas pelo estudo e apontar alguns interesses futuros.

## CAPÍTULO 1

### Ecologia do gado no rio Branco.

#### Invasão pecuária e processos de territorialização em ilhas na região Serra da Lua.

Para compreender o contexto contemporâneo de produção de discursos ecológicos entre os Wapichana moradores da região Serra da Lua é essencial termos um panorama histórico sobre as relações interétnicas na região dos lavrados em Roraima. A articulação entre a história da região e a temática da tese surge no sentido de recuperar como fatores ecológicos, tais como a territorialidade expressa pelas fazendas baseadas na pecuária, foram colocados em jogo na invasão dos territórios indígenas e como eles lidaram com este processo fazendo uso reverso do gado para desenvolver suas lutas por direitos territoriais. Assim, este capítulo apresenta uma releitura dessa história e apresenta como foram conduzidas diferentes formas de invasão territorial contra os povos indígenas, focalizando como este processo resultou no cenário atual das terras indígenas na região Serra da Lua.

Para organizar um panorama resumido de mais de quatro séculos de contato interétnico, o desenvolvimento deste capítulo está organizado a partir da descrição de determinadas situações históricas identificadas na bibliografia.<sup>16</sup> Por este viés, encontramos na bibliografia disponível sobre a história regional recortes de diferentes momentos daquilo que o biogeógrafo Alfred W. Crosby ([1986] 2011) definiu como características fundamentais da propagação de um *imperialismo ecológico* para designar o modo de expansão de europeus sobre novas terras através da agência dos componentes biológicos e ecológicos na transformação dos ecossistemas no novo mundo em regiões cada vez mais semelhantes à Europa.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Segundo Oliveira Filho (1988), a noção de situação histórica refere-se à modalidade de interdependência e relacionamento que associa um conjunto de atores e o esquema de distribuição de poder entre eles em um período de certa duração. Trata-se de uma construção do pesquisador para o estudo das mudanças sociais e da correlação de forças no tempo.

<sup>17</sup> O livro de Crosby é uma interessante análise da expansão biológica da Europa em uma escala de mil anos, no período 900-1900. A partir do que se refere como “biota portátil” – o conjunto de animais, vegetais e doenças – o autor examina como o componente biológico-ecológico foi decisivo para o êxito do imperialismo europeu na conquista de novos territórios, provocando em muitos casos a liquidação da flora, da fauna e dos habitantes nativos de várias regiões do mundo.

A historiografia sobre a ocupação da região do rio Branco pode ser dividida em uma primeira fase marcada por expedições em busca de drogas do sertão e apresamento de indígenas que começa nas últimas décadas do século XVII, quando os portugueses começaram a voltar suas atenções para o vale do rio Branco, seguida pela política colonial de aldeamentos forçados no século XVIII (FARAGE, 1991). Uma segunda fase marcada pela introdução do gado na região no início do século XIX, que se desdobrou em um violento processo de ocupação fundiária baseado nas fazendas de gado por todo aquele século e durante boa parte do século XX e redesenhou a territorialidade indígena (FARAGE & SANTILLI, 1992).

A partir da década de 1960 começa a se configurar uma nova situação histórica, na qual os povos indígenas na região do lavrado passaram a se apropriar do gado como uma forma de articular suas lutas por seus direitos territoriais. Além das fontes bibliográficas que nos permitem reconstruir um quadro geral resumido das relações interétnicas na região neste novo cenário, agrego a série de registros de um período fundamental da história regional na perspectiva da ação indígena no século XX. Refiro-me aos arquivos sobre as assembleias dos tuxauas que marcam o nascimento do movimento indígena em Roraima entre o final da década de 1960 e início da década de 1970. Basicamente estes arquivos consistem em atas das assembleias entre 1979 e 1995 e foram - em sua grande maioria - escritos pelos missionários que apoiaram o processo de organização indígena frente ao violento processo de expropriação de suas terras pelas fazendas nacionais e particulares. Nas falas indígenas registradas nestes documentos é possível encontrar elementos importantes para contextualizar este momento de confronto entre diferentes lógicas culturais e delinear o desenvolvimento da organização política e da práxis indígena no diálogo com setores da Igreja e do Estado na luta pela defesa de seus territórios.

Ao mesmo tempo em que congregou os povos indígenas em torno de um nascente sentimento de “indianidade”, este processo também teve o efeito de reforçar suas distinções étnicas. Como gerador de uma comunidade ligada por reivindicações semelhantes advindas da aterradora situação comum de invasão de seus territórios, a organização do movimento indígena permitiu aos diferentes povos apropriarem-se do termo “índio” como conceito chave para a política do contato contra o conceito de “caboclo” forjado pelas elites regionais e, ao mesmo tempo, olharem para si mesmos

como portadores de tradições próprias, de culturas diferenciadas entre si, identificando-as como patrimônio a ser defendido dos efeitos negativos da relação com os “civilizados”.<sup>18</sup>

Para contextualizar a emergência da temática ambiental dentro da ação política indígena em anos mais recentes, utilizei informações sistematizadas nos relatórios de assembleias, seminários e reuniões promovidos pelo Conselho Indígena de Roraima - CIR, dedicados à discussão sobre a temática ambiental nas terras indígenas, principalmente na região Serra da Lua em Roraima. Estes materiais sintetizam bem o contexto no qual esta pesquisa foi realizada e colocam os contornos mais gerais dos problemas examinados no transcorrer deste estudo.

---

<sup>18</sup> Este material sobre as assembleias foi levantado pela antropóloga Elena Nava, amiga e colega de doutorado que também realizou parte de sua pesquisa de doutorado em Roraima. Registro aqui um agradecimento à Elena, que ao restringir o foco de sua tese na região onde também fez trabalho de campo no México me cedeu generosamente estes dados. Como não estavam no desenho inicial de minha própria pesquisa, estes registros são usados neste capítulo de maneira pontual e espero poder analisar todo este acervo considerando suas várias dimensões em uma próxima oportunidade.

## **Política colonial de aldeamentos**

A historiografia da área do rio Branco localiza as primeiras incursões de civis, de militares e de religiosos nas últimas décadas do século XVII como desdobramento da expansão portuguesa para o rio Negro. A fase inicial da ocupação portuguesa esteve ligada a expedições movidas por particulares com objetivo de extração de drogas do sertão e apresamento de índios para serem vendidos às tropas de resgate. Entre os envolvidos no negócio de escravos índios, o Frei carmelita Jeronimo Coelho e seu sócio Francisco Ferreira são personagens exemplares do envolvimento de religiosos e militares em uma rede de negócios na bacia do rio Branco que se estendia à relações comerciais com holandeses na Guiana.

A ocupação colonial portuguesa propriamente dita teve início na segunda metade do século XVIII, quando os portugueses colocaram em prática os aldeamentos da população indígena com o objetivo estratégico-militar de impedir possíveis tentativas de invasão de seus domínios no vale amazônico pela via do rio Branco. Segundo Nádia Farage (1991), três motivos impulsionaram as incursões portuguesas para a região: a importância da área para o mercado interno colonial como zona de suprimento de escravos índios, sua posição estratégica para os interesses portugueses de defender a Amazônia de possíveis incursões dos vizinhos espanhóis e holandeses, e terceiro a potencialidade natural da região do rio Branco para a economia extrativista com suas madeiras, resinas, baunilha, cacau e salsaparrilha.

Em “As Muralhas dos sertões” Farage (1991) analisou detalhadamente o tráfico de escravos e o processo de aldeamentos indígenas no rio Branco e como estas iniciativas coloniais marcaram duas situações históricas distintas nas relações entre portugueses e os povos indígenas da área. Em relação ao tráfico de escravos, Farage mostrou como esta modalidade de comércio articulou uma extensa rede de trocas envolvendo povos indígenas e holandeses, e como foi esta atividade o que atraiu a atenção dos portugueses para a área do rio Branco. O tráfico de escravos Caribe-holandês, centrado na troca de manufaturados (armas de fogo, machados, facas, anzóis, contas de vidro) por gêneros da produção natural e indígena (madeiras, canoas, redes, gomas, tinturas e escravos índios), foi colocado em prática envolvendo a participação ativa de intermediários indígenas de tal modo que produtos holandeses podiam ser

encontrados no baixo rio Negro, nas proximidades de Manaus no início do século XVIII (LEONARDI, 1999). O dado interessante é que nunca houve conflitos e sequer encontros com traficantes holandeses em território português e foi a presença dos objetos manufaturados, como seus avatares, o que gerou entre os portugueses a forte suspeita dos interesses de expansão territorial de seus rivais europeus.

A tática dos holandeses de estabelecer tratados de paz e comércio com os índios, registrados desde 1672, investindo neste sistema de troca para construção de sua rede de influência junto aos povos indígenas foi vista pelos vizinhos espanhóis e portugueses como uma estratégia expansionista. E sob tal argumento, o discurso colonizador português para a área do rio Branco foi montado sobre a necessidade de sua ocupação para deter a invasão dos (manufaturados) holandeses. Do ponto de vista português, a submissão dos índios era decisiva na disputa pela posse territorial, já que as alianças entre índios e holandeses da Guiana poderiam abrir caminho para uma invasão holandesa no vale do rio Negro. Na segunda década do século XVIII, a primeira tropa oficial portuguesa alcançou a área além da foz do rio Branco e entrou em conflito com os *Manao*, que de posse de armas holandesas enfrentaram os portugueses, matando alguns soldados. No início dos anos 50, as denúncias de atividades comerciais holandesas e notícias sobre expedições espanholas vindas do Orinoco na área do rio Branco mobilizaram a intervenção direta do Estado preocupado com a situação de suas fronteiras (FARAGE, 1991).

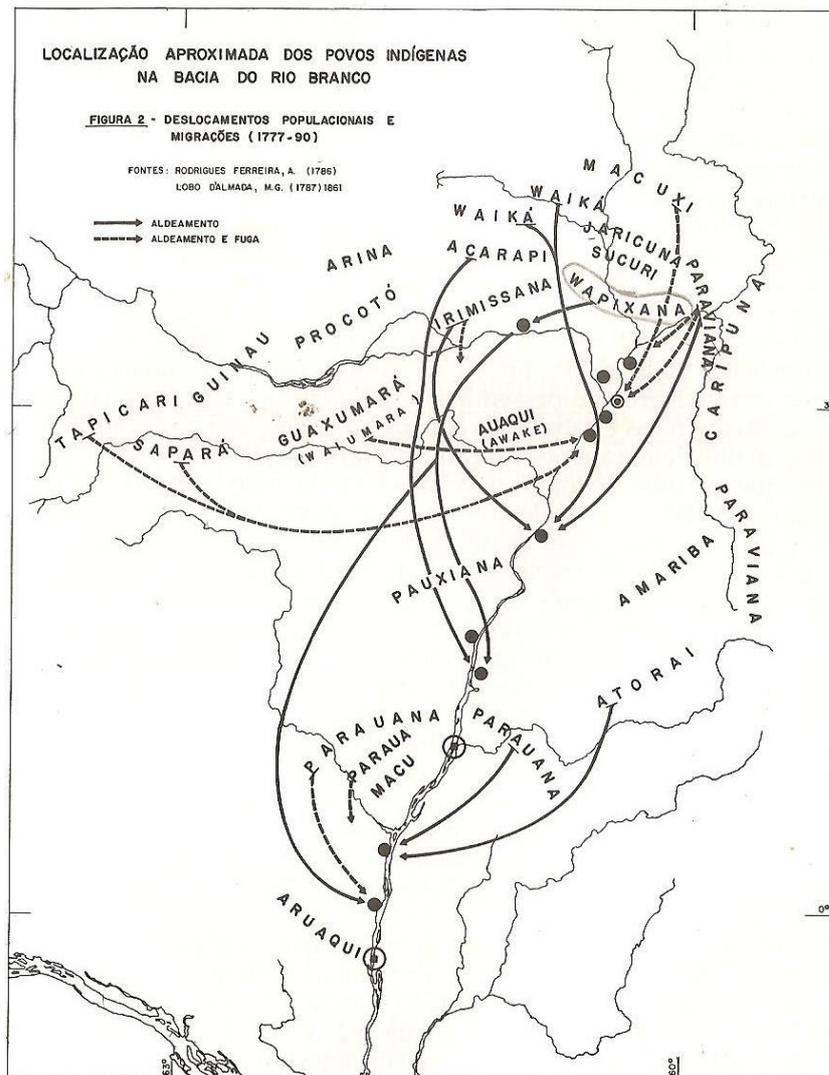
O movimento de espanhóis em direção à área começou entre 1771 e 1773. Neste ano os espanhóis alcançaram o Uraricoera. Barbosa e Ferreira (1997) observam que as expedições científicas e exploratórias no vale do rio Branco foram motivadas por interesses comerciais e demarcatórios por parte das nações europeias que disputavam as fronteiras na região. Além desta disputa territorial somava-se a crença de existir na região o “lago Parima” ou “Eldorado” com grandes riquezas para serem exploradas, mito que estimulou a imaginação colonial tanto de espanhóis e quanto de holandeses quando a existência de um “El-Dorado” guianense.

No levantamento realizado pelos autores, dentre as primeiras expedições exploratórias realizadas pelo rio Branco algumas foram conduzidas por comerciantes envolvidos no aprisionamento de índios. Uma exceção é Nicholas Horstmann (1741), explorador holandês, especializado em mineralogia. Horstmann fez o percurso pela

região do Rupununi ao rio Branco a procura do “Lago Parima” e foi preso e interrogado pelo governo colonial. Através de informações do explorador holandês, os portugueses tomaram conhecimento do trânsito de espanhóis pelo Tacutu e Uaricoera (BARBOSA & FERREIRA, 1997).

As notícias da presença espanhola na área repercutiram entre os portugueses que deram então início à efetiva ocupação da área na década de 1770. A construção do Forte de São Joaquim do Rio Branco pelos militares entre 1775 e 1776, localizado estrategicamente à margem direita do rio Tacutu, na junção entre este rio e o Uaricoera, local onde se forma o rio Branco, inaugurou uma nova fase da ação colonizadora sobre a região com o empreendimento dos aldeamentos de indígenas.

O processo de aldeamento foi desencadeado de modo rápido e eficaz, inclusive por utilizar mão de obra indígena na construção do Forte. Analisando os registros sobre a composição étnica dos aldeamentos, Farage indicou o quadro de distribuição. No rio Branco foram instalados três aldeamentos: 1. Nossa Senhora do Carmo – composto por índios *Wapichana*, *Parauana*, *Atoraiú* e *Sapará*; 2. Santa Izabel, onde havia presença de índios *Tapicari*, *Sapará* e *Wayumará*; e o terceiro, 3. Santa Bárbara, cujas informações indicam presença exclusivamente dos *Paraviana*. No rio Uaricoera foi instalado o povoamento de Nossa Senhora da Conceição, que reuniu índios *Wapichana*, *Paraviana*, *Sapará* e *Erimissana*. São Felipe, instalado no rio Tacutu também reuniu índios *Paraviana*. As etnias mais duramente afetadas pela primeira etapa dos aldeamentos foram os *Paraviana* e os *Wapichana*. Enquanto, além destas etnias, *Caripuna*, *Macuxi*, *Securi*, *Carapi*, *Sepuru’Umaiana* eram identificadas mas não se encontravam aldeadas (FARAGE, 1991, p. 125). Estes deslocamentos coletivos forçados podem ser mais bem visualizados no mapa a seguir:



Mapa 3. Deslocamentos populacionais e aldeamentos indígenas. Fonte: Farage 1991.

Segundo Farage, o aldeamento de índios no rio Branco divide-se em duas etapas. A primeira teve início em 1776 com a submissão dos índios ao trabalho servil para o Estado, para os moradores da capitania e nas atividades de manutenção do próprio estabelecimento português na área do rio Branco através da coleta de tartarugas e o cultivo de roças para sustento próprio e dos militares, associado a um regime de maus-tratos e censura de sua vida social. Esta primeira etapa durou até 1781, quando um levante de índios se revoltou contra a forma de tratamento dos portugueses e desorganizou o sistema. Quatro anos depois os portugueses retomam a organização dos aldeamentos, com esforço de atrair e fixar os índios. Nesta nova etapa, dois eixos

básicos orientaram o imperialismo ecológico da ação portuguesa: promover a sedentarização dos povos indígenas e organizar a produção nos aldeamentos.

Muitos índios não se adaptaram ao contexto de sedentarização forçada e violenta e era significativo o número de evasões e fugas. Os aldeamentos no rio Branco também nunca alcançaram a esperada autossustentação. Esta nova tentativa de impor uma unidade de produção incompatível com a organização tradicional das sociedades indígenas, centrada nos grupos domésticos fracassou e o sistema de aldeamentos foi novamente desmontado por nova revolta indígena em 1790. De acordo com Farage:

“A escassez no suprimento representou assim um empecilho fundamental à estruturação dos aldeamentos no Branco: os índios aldeados, como se vê, reagiam à imposição da produção excedente por parte dos portugueses; já os recém-chegados, que muitas vezes deixavam para trás suas próprias colheitas, logo conheciam privações. [...]. Cargas de farinha, apesar dos reclamos do governo colonial, foram periodicamente enviadas ao Branco ao longo da década de 80. Porções diárias eram distribuídas nos aldeamentos mais deficitários, mas, ao que tudo indica, estiveram sempre aquém das necessidades dos índios. Detalhe curioso: afirma o cronista Lobo D’Almada que os índios enfrentavam dificuldades também para se adaptar à farinha com que eram basicamente alimentados nos aldeamentos, pelo modo de processar a mandioca que lhes era estranho.” (FARAGE, 1991, p. 141-142)

Na segunda fase dos aldeamentos o governo colonial português começou a agir com interesse em obter maior conhecimento sobre os recursos naturais presentes na área do rio Branco e suas potencialidades econômicas. É neste contexto que se realiza a única expedição científica patrocinada pela coroa portuguesa desenvolvida pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira em 1786. O cientista foi convidado pelo governo colonial para realizar uma viagem de reconhecimento das povoações, avaliar a situação dos aldeamentos indígenas no rio Branco e produzir conhecimento sobre os potenciais econômicos da área. O naturalista permaneceu na região por dois meses e dedicou grande parte deste período à prospecção de minerais e a perseguição de pistas indígenas sobre a existência de diamantes. Rodrigues Ferreira também realizou levantamentos sobre os recursos naturais como ouro e madeiras, e estes estudos foram enviados ao governo colonial. O “Tratado Histórico do rio Branco” escrito pelo naturalista é um relato minucioso sobre a primeira revolta dos índios aldeados ocorrida

entre 1780 e 1781 e revela o clima opressivo do aldeamento (AMOROSO & FARAGE, 1994).<sup>19</sup>

Depois da revolta de 1790 o governo colonial não desenvolveu novas tentativas de colonização no século XVIII. Entretanto, já havia previsão de planos para a colonização do rio Branco através da inserção de colonos e introdução de rebanhos bovinos como forma de estímulo à fixação humana em médio prazo. Ainda naquele século, ainda antes da revolta, em 1777, o Bacharel e Ouvidor da Capitania, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio já destacava a extensão dos campos e a qualidade dos pastos naturais como dois fatores que indicavam a potencialidade da região para a propagação de milhares de cabeças de gado (BARBOSA, 1993).

### **Introdução do Gado**

Dez anos depois da recomendação do Ouvidor, as primeiras cabeças de gado foram introduzidas na região do rio Branco. A iniciativa partiu do Governo de São José do Rio Negro, sob a administração de Manuel da Gama Lobo D'Almada. O então governador percorreu os principais afluentes do rio Branco e fez um relato geográfico de grande parte da região. Em seu relatório de viagem à região na época, Lobo D'Almada reafirmava ao governo português as vantagens da introdução do gado nos campos do Rio Branco com a possibilidade de produção de carne seca para abastecer as povoações da capitania e aconselhou aos portugueses que favorecessem a introdução de rebanhos para tornar a região um polo de atração e fixação de colonos vindos de outras partes do país e que estes, por sua vez, pudessem atrair e “civilizar” o maior número possível de índios, persuadindo-os das vantagens do sistema de vida português. Em face do seu conhecimento sobre o fracasso das experiências anteriores, recomendava ainda que cumpria não obrigá-los a trabalhos forçados, permitindo que cultivassem as próprias roças e se alimentassem segundo seus costumes.

---

<sup>19</sup> Alexandre Rodrigues Ferreira passou nove anos na Amazônia e produziu uma vasta coleção biológica e etnográfica. Grande parte de seu material foi reunido em sua obra “Viagem Filosófica pela Capitania de São José do Rio Negro”. O Diário e o Tratado Histórico do rio Branco, até então inéditos em português foram traduzidos e publicados pelo NHII-USP (AMOROSO & FARAGE, 1994).

A coroa portuguesa então colocou em prática o projeto das “fazendas do Rei” ou “fazendas da Coroa”, que assim como os aldeamentos, foi realizado com o objetivo de consolidar as fronteiras e reafirmar a presença portuguesa na região. Manuel da Gama Lobo D’Almada dirigiu o projeto e foram criadas três fazendas estatais na região, divididas em três áreas: a oeste, entre o rio Uraricoera e o rio Branco, fundou-se a primeira delas que foi batizada como “São Bento”. A segunda foi a fazenda “São José”, instalada nas proximidades do Forte São Joaquim, e a terceira propriedade rural criada pela coroa foi “São Marcos”, localizada no setor norte, entre os rios Uraricoera e o Tacutu (BARBOSA, 1993, SANTILLI 1994, VIEIRA, 2007). Contudo, no final do século XVIII, o número de cabeças de gado presente nestas fazendas não somava mil animais (CDIR, 1989).

Durante o século XIX o Governo Imperial fez concessões de terras para a criação de gado com o objetivo de povoar a região. Entretanto, os colonos civis estavam voltados para a extração de balata e de caucho nas matas do baixo rio Branco e o gado, com a demanda por transporte pelo rio até o mercado, ainda era uma logística onerosa e tornava sua rentabilidade incerta, o que não atraiu de imediato o interesse de criadores particulares. Apesar das dificuldades, os atrativos oferecidos para o estabelecimento de criatórios particulares de gado: a grande quantidade de campos, a disponibilidade de usar mão de obra indígena e a forma de criação do gado solto, que não exigiria mais que capturar algumas reses, e a fixação em um pedaço de terra, fez com que ao longo do século XIX as fazendas particulares começassem a tomar conta da paisagem. A partir de 1877 uma grande seca no Nordeste brasileiro e o “boom da borracha” na Amazônia contribuíram para impulsionar o aumento da população na bacia do rio Branco. Fazendeiros locais já estabelecidos (antigos militares e comerciantes) encarregaram-se de recrutar uma parcela desta corrente migratória para instalá-los nos campos, inserindo-os no sistema pecuário. Para se ter uma ideia, em meados do século, as três fazendas nacionais de patrimônio do Estado estavam reduzidas apenas a uma parte da fazenda São Marcos e as demais terras já tinham sido ocupadas por posseiros particulares.

O viajante Frances Henri Coudreau, que visitou a região na década de 1880, contabilizou 32 fazendas instaladas, vinte oito delas situadas à margem direita do rio Branco e do Uraricoera, em antigas terras das fazendas São José e São Bento. Nestes

campos de propriedade formal do Estado (e repleto de aldeias indígenas) o estabelecimento dos domínios particulares se deu na proporção do rebanho que cada criador conseguisse manter sob seu controle, “o gado marcado e ao alcance do vaqueiro era a única medida de ocupação das terras, o título real de posse” (SANTILLI, 1994, p. 21).

Segundo Santilli, um dos fatores que contribuiu para a expansão dos criatórios de gado foi o sistema de sorte ou quarta, no qual o dono de um rebanho entregava um lote de seu gado aos cuidados de um vaqueiro que, por força de contrato oral, passava a ter direito a uma em cada quatro crias nascidas durante o tempo de trabalho combinado. Os dados sobre a ocupação fundiária indicavam grande dispersão dos criatórios e isolamento das unidades familiares. Na nomenclatura regional, as residências eram consideradas as sedes das fazendas e os retiros correspondiam aos lugares onde eram construídos os currais e os eventuais abrigos para os vaqueiros cuidarem do gado nas pastagens mais distantes das sedes.

Esta dispersão teria sido motivada por razões ecológicas, uma vez que a distribuição de chuvas e a qualidade dos pastos, totalmente ressecados no verão e alagados na estação chuvosa criavam certas imposições para o rebanho que precisava percorrer grandes distancias para encontrar alimentação. A propagação de criatórios também foi motivada pela necessidade de ocupar a maior parte da paisagem possível como condição para o próprio crescimento dos rebanhos.

No plano social, este sistema de sorte ou quarta gerou a distinção entre as categorias de *fazendeiro* - proprietário de rebanhos, e do *vaqueiro* – para quem o sistema de sorte provia o horizonte de tornar-se fazendeiro ao longo da carreira. Como observou Barbosa (1993), a criação das fazendas não as tornou centros de atração, mas centros de concentração de mão de obra indígena. Aplicado às relações entre “brancos” e “índios”, neste sistema, o status superior de fazendeiro servia como meio de distinção e de definição de atributos que marcavam a diferença entre “civilizado” e “caboclo”. De qualquer forma, para a Coroa estas concentrações favoreceram de algum modo o objetivo primordial de consolidar ocupações ao norte e reafirmar as fronteiras portuguesas de modo mais efetivo frente aos vizinhos, questão que seria definida de forma diplomática no início do século XX.

Durante o século XIX a região do rio Branco também entrou no circuito de grandes expedições científicas que produziram vastas coleções zoobotânicas na Amazônia. Dentre as expedições destaca-se o perfil naturalista dos especialistas que passaram pela região. Entre eles, o naturalista austríaco Johann Natterer (1831/1832) percorreu o rio Branco desde sua foz até a confluência com os rios Uraricoera e Tacutu, alcançando o Cotingo e Maú, desenvolvendo registros sobre a avifauna, a entomofauna e ictiofauna no vale do rio Branco. O botânico inglês Richard Spruce (1851/54) percorreu o Branco e seus afluentes, principalmente interessado em plantas com potencial valor industrial e terapêutico. O geógrafo francês Henri Coudreau, anteriormente referido, percorreu parte da região a serviço do Ministério da Marinha e das Colônias da França e permaneceu por dez meses na Malacacheta, quando aprendeu a comunicar-se com os índios e escreveu sobre sua gente e as relações sociais da época.

Durante este período o governo inglês também começou a patrocinar expedições à região para avaliar o potencial da área e produzir informações para compor a base das reivindicações territoriais na região do rio Pirara, no nordeste de Roraima. As mais importantes foram realizadas pelos irmãos Schomburgk entre 1838-1842. Robert Schomburgk percorreu grande parte da Guiana Britânica e organizou coleções de fauna e flora no rio Maú, Surumu, Unamara, Tacutu e arredores do Monte Roraima. Nos anos seguintes seu irmão, Richard Schomburgk (1842) também realizou coleções faunísticas e botânicas. Juntos, os irmãos Schomburgk produziram conhecimentos de alto valor científico sobre a fauna, flora, geografia física e ocupação humana em toda região norte e nordeste de Roraima. Seus escritos também tiveram aplicação política e ajudaram a dar base para a decisão final da disputa territorial internacional entre Brasil e Inglaterra conhecida como “Questão Pirara” (RIVIÈRE, 1972), quando a Inglaterra conseguiu incorporar uma faixa de aproximadamente 20.000 km na faixa de litígio ao apresentar indícios de ocupação da área antes dos portugueses e brasileiros (BARBOSA & FERREIRA, 1997). Neste período, apenas o naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues (1871-74) foi incumbido pelo Governo Imperial de explorar as bacias secundárias das Províncias do Amazonas e Pará, percorrendo em uma destas expedições o rio Jatapú e em outra oportunidade o rio Jauaperi. Interessado em botânica, etnografia e zoologia identificou uma série de espécies vegetais.

Como se vê, a produção de conhecimento sobre a região durante o século XIX resultou em um significativo acervo sobre aspectos naturais e sociais do rio Branco e serviu a interesses políticos de diferentes metrópoles colonizadoras. É significativo que até os dias atuais muitas destas obras estejam em museus e centros de documentação na Europa e praticamente nada foi traduzido ou ao menos cedido aos arquivos locais no Brasil.

Enquanto expedições científicas mapeavam áreas e recursos naturais, a multiplicação das fazendas particulares de gado impôs uma nova ordem de realidade sobre os povos indígenas, seus territórios e o desenho de suas aldeias. A inserção de pecuaristas inicialmente do lado brasileiro e depois também do lado da Guiana marcou o violento processo de invasão e expropriação territorial dos povos indígenas e a sujeição dos índios ao trabalho forçado nas fazendas que se estendeu pelo século XX (RIVIERÈ 1972; FARAGE & SANTILLI 1992; SANTILLI 1994).

Delineada a fronteira internacional entre o Brasil e a Guiana Inglesa em 1904 o próprio conceito de fronteira deixou de remeter a uma questão militar e passou a ter uma importante dimensão econômica (SANTILLI, 1994). O cenário interétnico deste novo século seria alterado configuração de uma nova situação histórica pela presença dos monges beneditinos; pela política indigenista estatal através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e na segunda metade do século pela presença da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); pelo nascimento do movimento indígena organizado na década de 1970 e pelo processo de luta pela demarcação de Terras Indígenas.

Em sua análise sobre a ação indigenista e seus impactos sobre a organização social Macuxi no século XX, Santilli recorta a primeira metade do século como um ciclo que começa com o estabelecimento das agências de contato (SPI e Missão Beneditina) e termina com a decadência do órgão indigenista estatal cujas atribuições são assumidas pelo Governo do Território Federal de Roraima criado em 1943.

O SPI instalou-se em Roraima no ano de 1915, com a criação da Fazenda São Marcos. A inserção do órgão indigenista na região seguiu as diretrizes globais da política indigenista da época, de proteção formal às terras indígenas, disciplinarização e transformação dos índios em trabalhadores nacionais (SOUZA LIMA, 1995). Em parte, a instalação do órgão foi uma resposta do Governo brasileiro frente às acusações de escravização dos índios levadas à opinião pública internacional pela Inglaterra durante o

processo de disputa pela definição dos limites entre os dois países. As violências cometidas por fazendeiros brasileiros também provocava a migração de índios para a Guiana Inglesa, movimento que preocupava o exército sobre a situação das fronteiras nacionais. A atuação do SPI deparou-se com o quadro de ocupação desenhado nas últimas décadas do século XIX pelas ocupações particulares inclusive dentro das fazendas de propriedade formal do Estado. Neste cenário, os primeiros cinco anos de atuação do órgão indigenista na área foram marcados por conflitos com fazendeiros e autoridades locais sobre a propriedade estatal das terras e também sobre a questão mais abrangente dos direitos territoriais indígenas. As divergências entre funcionários do órgão, a elite regional e os missionários se manifestaram de forma acirrada em relação a questões como a posse da terra configurando um jogo de acusações mútuas sobre a utilização da mão de obra indígena.

Religiosos católicos carmelitas e jesuítas atuaram na região desde o século XVIII acompanhando as ações militares de aldeamentos de índios. Entretanto, foi a partir de 1909 que o trabalho religioso ganhou consistência com a ida de missionários beneditinos para Boa Vista. Jaci Guilherme Vieira (2007) divide a atuação da Ordem Religiosa de São Bento em três momentos distintos. No primeiro, logo após a chegada, a atuação dos missionários foi marcada por divergências frente à elite regional sobre questões relacionadas à administração de bens da Igreja e a interferência dos missionários na correlação local de forças políticas, o que incomodou os grupos estabelecidos. Os beneditinos logo entraram em conflito com os interesses da família de Bento Brasil, um dos principais proprietários de terras à época e representante de um forte grupo de interesses articulados pela maçonaria. Expulsos de Boa Vista, os beneditinos seguiram para as margens do rio Surumu, onde construíram a sua Missão de Catequese e fundaram a primeira escola em 1910. O etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg visitou a missão em 1911 e destacou o caráter estratégico da localização da escola no rio Surumu, em uma região povoada por quatro grandes comunidades indígenas. Logo após a fundação do estabelecimento de ensino pelos beneditinos, os funcionários do SPI reagiram contra o recebimento de verbas públicas pelos missionários e passaram a disputar com os religiosos a institucionalização de serviços de educação e saúde para os povos indígenas.

Esta primeira fase da ação missionária foi interrompida depois de três anos de atividades. Os padres foram obrigados a abandonar a Missão por motivo de saúde, pois os monges haviam contraído malária e febre amarela e dois deles chegaram a óbito. Sem condições psicológicas e materiais para continuar as atividades, os missionários retornaram ao Rio de Janeiro em 1916 (VIEIRA, 2007).

O segundo momento da ação religiosa teve início a partir de 1921 quando os missionários retornam à região com um projeto religioso fortemente articulado à ideia de integração nacional. Os monges beneditinos então colocam em prática ações estratégicas no campo de infraestrutura e economia com a abertura de estrada entre Boa Vista e Caracará e a criação de uma empresa agroindustrial, além de iniciativas civilizatórias com a fundação do “patronato”, através do qual atuaram na educação de centenas de meninos e meninas indígenas provenientes de várias aldeias em regime de internato com o claro propósito de civilizar os índios.

A iniciativa de criação da empresa agroindustrial ambicionava a autossuficiência da Missão do Rio Branco envolvendo vários departamentos, dentre eles, de navegação para o transporte de carne e termoeletrica para o fornecimento de energia. A Ordem aproveitou o potencial da empresa pecuária para projetar uma empresa de carne enlatada, que não chegou a ser concluída. A falência da empresa provocou grande endividamento para a Ordem de São Bento, que resultou em crise dentro da instituição e redirecionamento da ação missionária na região, restringindo suas atividades a catequese de desobriga. Na análise de Santilli:

“A despeito das divergências no plano discursivo, a atuação da missão beneditina e do SPI possuíam o objetivo comum de gerar e exercer influência sobre a população indígena. Enquanto o papel do SPI era primordialmente sobrepor as fronteiras nacionais às fronteiras étnicas, fazendo dos índios “trabalhadores nacionais”, a missão dos religiosos era alargar as fronteiras do catolicismo até as fronteiras nacionais, convertendo os índios em famílias cristãs.” (SANTILLI, 1994, p. 55)

Além da atuação das duas agências na educação e civilização de crianças indígenas como objeto de seus projetos, a população regional também tomara para si a adoção de crianças como uma prática comum e abnegada de “civilizar” os índios. Peter Rivière (1972) descreveu o perfil da exploração da mão de obra de crianças indígenas

em trabalhos domésticos e na pecuária por parte de fazendeiros e analisou como a adoção funcionava como mecanismo de mobilidade etno-social. É neste quadro da sociedade regional que a designação de “caboclo” ganhou força para localizar a população nativa em um estágio evolutivo transitório cujo destino seria alcançar o status de “civilizado”, desde que apagadas as marcas de origem (SANTILLI, 1994).

A partir dos anos 1930 mudanças na política nacional limitaram as ações do SPI na região, situação que perdurou até a extinção do órgão no final da década de sessenta. A Missão Beneditina por sua vez foi extinta em 1947 e substituída com a chegada da Ordem da Consolata em 1948. Nos primeiros anos de presença dos missionários da Consolata, a prática missionária continuou a seguir as mesmas preocupações da Ordem anterior, através da catequese de desobriga e mantendo boas relações com as elites locais. A ação missionária mudaria profundamente suas diretrizes no final dos anos 1960 com o surgimento de um movimento mais amplo dentro da Igreja de crítica à realidade social e atuação em favor da libertação dos pobres e oprimidos das injustiças do sistema capitalista.<sup>20</sup>

Neste ínterim, o surgimento dos garimpos nos anos trinta com a descoberta de diamante na Serra do Tepequém atraiu um contingente considerável de migrantes, complicando ainda mais a situação dos povos indígenas que já vinham perdendo espaço nos campos desde o final do século XVIII. Mesmo com o apoio dos missionários beneditinos, a situação dos povos indígenas no início do século era de aglomeração populacional em pequenas porções de terra, sitiados pela invasão das fazendas (BARBOSA, 1993b; FARAGE & SANTILLI, 2002).

Com a criação do Território Federal do Rio Branco em 1943, os governadores locais também passaram a formular políticas de assentamento com objetivo de atrair colonos através de diversos programas de colonização. Barbosa (1993b) e Silveira e Gatti (1988) analisaram as primeiras tentativas de colonização dirigida pelo Governo local com a implantação das colônias agrícolas. A iniciativa foi desenvolvida sem que houvesse regularização da propriedade da terra e privilegiou os interesses dos grupos políticos que detinham o controle sobre a máquina administrativa. Apesar de algumas

---

<sup>20</sup> Um interessante estudo sobre a missão Consolata entre os povos indígenas em Roraima é o trabalho de Melvina Araújo “Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima” publicado em 2006.

das colônias serem localizadas em áreas férteis, as condições de acesso eram precárias e as doenças como a malária contribuíram para o insucesso deste empreendimento e o abandono destas áreas por muitas famílias. (SILVEIRA & GATTI, 1988).

Incumbido de estruturar o povoamento da região e empreender seu desenvolvimento econômico, o Governo Territorial investiu em projetos de infraestrutura com obras nos setores de saúde, abastecimento de água e abertura de estradas como a BR -17 (Boa Vista/Caracaraí), que deu origem a BR 174 que liga Boa Vista à Manaus. A estrada começou a ser construída em 1968 e foi inaugurada em 1977 (BARBOSA, 1993; VIEIRA, 2007). O traçado da BR 174 atravessou e dividiu o território Waimiri-Atroari. O impacto da construção da rodovia seguido da implantação da mina de estanho de Pitinga do Grupo Paranapanema sobre aquele povo foi desastroso. Os Waimiri-Atroari sofreram forte baixa demográfica com a disseminação de epidemias e tiveram seu território reduzido para atender os interesses da mineradora e da UHE Balbina da Eletronorte (BAINES, 1991; 2002). Assim como a BR 174 casou muitos problemas para os Waimiri-Atroari, a construção da Perimetral Norte em Roraima, passando ao norte de Caracaraí sentido Venezuela cortou o território Yanomami e também trouxe epidemias que provocaram baixa demográfica entre estes índios (RAMOS, 1990).

É neste quadro que, no final da década de 1960 e no transcorrer da década seguinte, a ação missionária na região de Roraima se realiza em uma postura diferente daquela assumida pelos projetos anteriores e começa a se desenhar uma nova situação histórica. Mudanças dentro da hierarquia católica impulsionaram o surgimento de uma “ala progressista” que promoveu mudanças nas diretrizes de ação da Igreja. Temas como defesa dos direitos humanos, a crítica ao sistema capitalista e luta em favor da libertação dos pobres e oprimidos passaram a pautar a ação católica e esta corrente passou a utilizar conceitos do materialismo histórico como instrumento de análise tanto do Evangelho quanto da realidade de exploração de classes. Em Roraima, a Diocese passou a desenvolver suas atividades pautadas na conscientização política e a defender a libertação dos povos indígenas, tendo como objetivo principal a demarcação de suas terras e o respeito as suas formas de existência (ARAÚJO, 2006; VIEIRA, 2007). A este cenário nos dedicamos na próxima seção.

## Organização Indígena e o uso reverso do gado

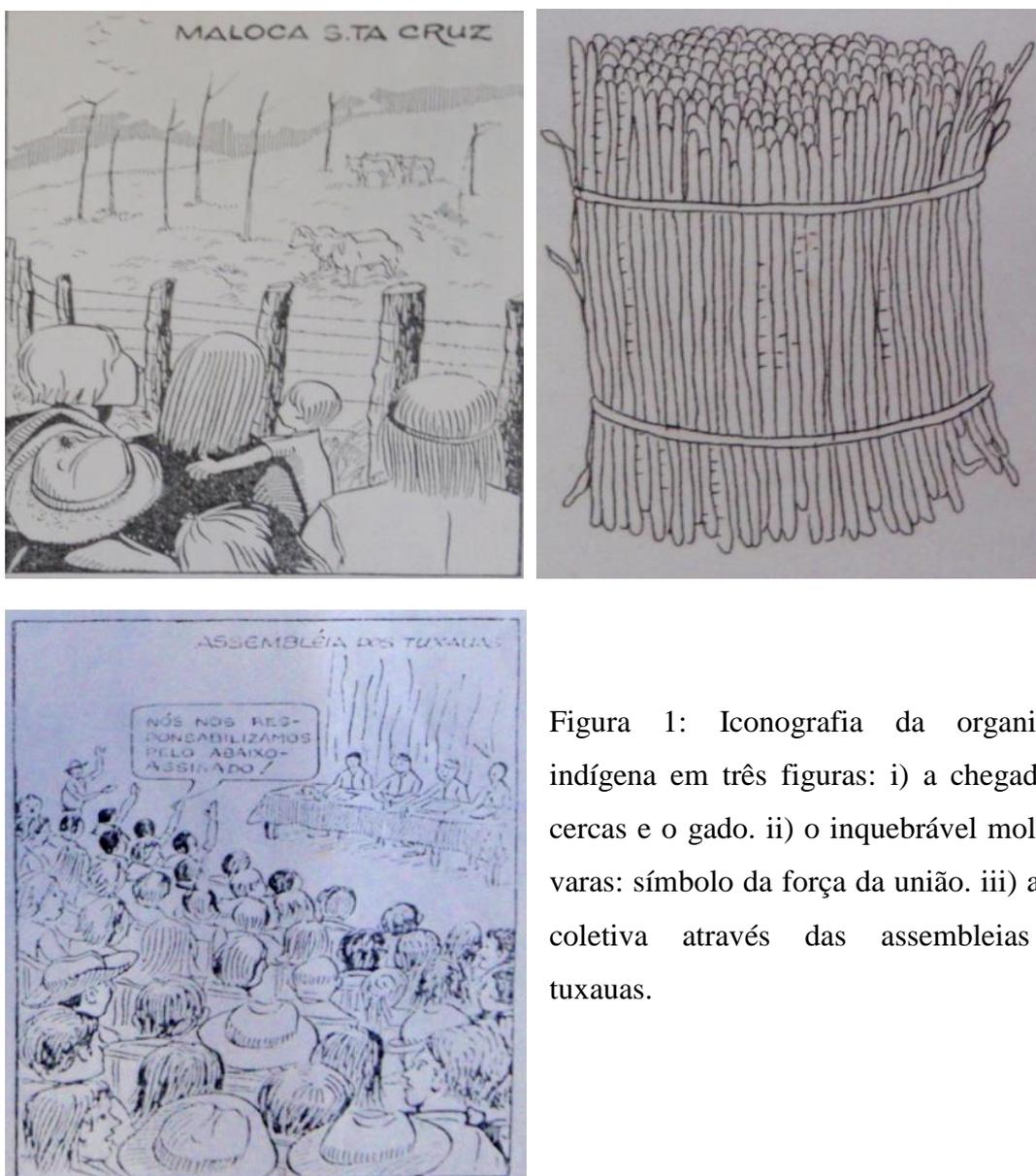


Figura 1: Iconografia da organização indígena em três figuras: i) a chegada das cercas e o gado. ii) o inquebrável molho de varas: símbolo da força da união. iii) a ação coletiva através das assembleias dos tuxauas.

A década de 1970 marcou um reordenamento do campo interétnico em Roraima com o surgimento do movimento indígena organizado. Neste novo quadro, a posse, o manejo e a circulação do gado entre comunidades indígenas foi um mecanismo eficaz de reversão da ecologia pecuarista para usos políticos de luta pela demarcação de terras indígenas. A ligação analítica entre a formação do movimento indígena e a reversão dos significados do gado é um importante elemento para os propósitos deste estudo, pois

remete a um contexto fundamental da luta pelas demarcações das terras indígenas desenvolvida pelas lideranças que formaram o Conselho Indígena de Roraima - CIR.

Nos últimos anos o trabalho do CIR tem se traduzido na estruturação de uma rede de atores nacionais e internacionais com objetivo de promover a sustentação dos “modelos culturais de vida” através de atividades de gestão territorial e ambiental das terras indígenas. Em certo sentido, esta ligação permite colocar em relevo a posição do gado na estrutura de dominação e o seu uso reverso, que coincide com os encontros nos quais vieram a público as vozes indígenas e suas análises sobre os graves problemas sociais e ambientais enfrentados com a invasão pecuária. Ligar estes pontos nos permite abordar a importante questão apontada no início deste capítulo: a união dos povos indígenas em torno de um nascente sentimento de “indianidade”, gerador de uma comunidade ligada por reivindicações semelhantes advindas da aterradora situação comum de invasão de seus territórios. A articulação do movimento indígena permitiu aos diferentes povos apropriarem-se do conceito de “índio” contra o conceito de “caboclo” forjado pelas elites regionais. Ao mesmo tempo, ao se olharem entre si, representantes de diferentes regiões atentaram para o valor de suas próprias tradições culturais, e identificá-las como patrimônio a ser defendido da opressão posta em prática pelos “civilizados”.

Segundo Vieira (2007) as primeiras discussões indígenas sobre seus problemas comuns datam de 1968 e começaram a ser feitas durante os cursos religiosos promovidos pela Consolata na vila Surumu. Ao término destas atividades os índios utilizavam o encontro para discutir os problemas vivenciados em cada região e dentre eles principalmente a invasão de suas terras. Com a chegada de D. Aldo Mogiano ao bispado de Roraima em 1975, estes encontros com as populações indígenas seriam impulsionados pela nova postura missionária de luta em defesa dos direitos territoriais indígenas, dando origem às grandes “Reuniões Gerais dos Tuxauas”, realizadas no transcorrer das décadas seguintes, chegando até os dias atuais das “Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima” que reúnem até mais de mil pessoas, entre tuxauas professores e convidados anualmente.

Como observei no início deste capítulo, tive acesso a cópias das atas das Assembleias dos Tuxauas e outras reuniões indígenas realizadas entre 1979 e 1995. O material que disponho envolve além das Assembleias Gerais, registros de reuniões

regionalizadas que os missionários realizaram a partir de 1979 no Surumu, na região do Cotingo e de Maturuca. As primeiras atas foram datilografadas pelos missionários que participavam da organização dos encontros. A forma de organização dos documentos a partir das presenças de cada região revela o crescimento da participação dos tuxauas ao longo dos anos e as discussões indígenas sobre a criação dos Conselhos Regionais que viriam posteriormente compor a estrutura do CIR. Segundo os registros, a maioria das falas indígenas eram feitas principalmente em língua Macuxi ou Wapichana e traduzidas entre si pelos Tuxauas. Lendo as atas é interessante observar como os Agentes da Pastoral Indígena cuidaram de datilografar as falas indígenas em português nos relatórios entre 1979 e 1987. A partir deste momento, quando as atas são organizadas pelos secretários do próprio CIR os documentos ganham formas mais sintéticas e são registradas mais as posições de grupos regionais do que relatos individuais de lideranças.

Por um lado, os primeiros registros produzidos pelos missionários são historicamente ricos para entender os momentos iniciais de aproximação entre lideranças de tantas comunidades locais e a construção de uma identidade política comum a partir de realidades específicas de cada região. Nas falas indígenas registradas nestes documentos é possível encontrar elementos importantes para contextualizar este momento de confronto entre diferentes lógicas culturais e acessar as análises indígenas de diferentes regiões no diálogo com setores da Igreja e do Estado na luta pela defesa de seus territórios. Por outro lado, os registros feitos a partir de 1983 revelam as reflexões indígenas sobre a própria estrutura do movimento e de sua ampliação. Registram também as análises indígenas sobre a atuação dos “Grupos de Trabalho” que visitaram a região para realizar levantamentos da situação fundiária a partir de suas demandas.

Em uma análise das vozes indígenas no final da década de 1980, Alcida Ramos (1987) apontou os limites e as potencialidades da interpretação antropológica das falas indígenas registradas em eventos interétnicos. Por um lado, congeladas no papel, estas falas perdem uma gama de elos comunicativos como expressões faciais, olhares, inflexões, altura da voz e pausas eloquentes que fazem toda diferença no sentido que se quer transmitir. Em compensação, as falas traduzidas e transcritas ganham o valor da permanência da mensagem registrada e o texto ganha força própria. Através da palavra indígena impressa podemos acessar suas mensagens, compreender a situação e

interpretar suas posturas. A terceira imagem que abre esta seção, uma ilustração presente em uma das atas, representa bem como os índios se apropriaram de um dispositivo dos “brancos”, como o texto, o documento escrito como um instrumento eficaz na luta contra a opressão do mundo dos brancos. Como assinala Ramos: “se conhecimento é poder, metamorfosear o conhecimento oral em conhecimento textual passa a ser para os índios uma necessidade do contato. É assim que a escrita se torna para eles um instrumento político.” (RAMOS, 1987, p. 129).

As limitações próprias do material e as informações que não disponho sobre as trajetórias de vida das dezenas e depois centenas de lideranças indígenas que tiveram suas falas registradas nas atas não permite avançar analiticamente em todo o seu potencial. Contudo, considero importante trazer algumas destas falas e as posições coletivas deliberadas no transcorrer dos anos que o material cobre. Estes registros têm uma dimensão valiosa como memória registrada da história de lutas dos povos indígenas em Roraima e nos fornecem chaves para compreender como os Tuxauas empreenderam a luta contra a violência, a opressão, o preconceito e as injustiças impostas aos seus povos e construíram a consciência coletiva de seus direitos territoriais como direitos humanos.

A invasão de fazendas de gado provocou uma série de impactos nas práticas indígenas de uso territorial. Enquanto o avanço do gado destruía as roças, o desenho das fazendas provocava uma série de constrangimentos à mobilidade dos índios e às suas práticas de tradicionais. Com as fazendas, surgiram proibições à prática de pesca com timbó, restrições do acesso aos lagos e outras fontes de água perenes, e o cerco de regionais também refletiu no progressivo escasseamento da caça. Além destes impactos sobre as práticas, o recrutamento de crianças indígenas para pretensamente “aprenderem” a lidar com o gado junto às famílias “civilizadas” na maior parte das experiências revelava o caráter servil do regime de exploração do trabalho que caracterizou as relações entre fazendeiros e índios. Este foi um expediente também amplamente utilizado pelos posseiros, criando relações de compadrio que reforçava os laços clientelistas com os índios. (SANTILLI, 2001).

As primeiras reuniões foram coordenadas pelos missionários. Basicamente a metodologia destes encontros consistia em uma reflexão religiosa inicial e a abertura de espaço para apresentação dos tuxauas, quando cada representante expunha os problemas

de sua região ou comunidade, enquanto um missionário atuava como secretário e registrava as falas dos participantes. Outra parte da reunião era dedicada à construção e encaminhamento de propostas para solucionar os problemas. As primeiras reuniões evoluíram para encontros maiores e, em 1977, foi realizada a “I Assembleia Indígena de Roraima” que contou com a participação de 140 índios de diferentes comunidades, dentre elas principalmente Macuxi, Wapichana e Taurepang, sendo 50 deles Tuxauas (VIEIRA, 2007).



Foto 1: Assembleia Geral dos Tuxauas, Missão do Surumu, 1977 (CIR, 2011)

Segundo Vieira, a I Assembleia foi interrompida pela FUNAI sob alegação à imprensa de que a instituição não havia tomado conhecimento prévio do assunto que estava sendo tratado no Surumu. O presidente do órgão considerava a realização do evento um ato ilegal praticado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), organização à qual não era reconhecido pelo Estado o papel de atuar junto aos povos indígenas. Para o presidente da FUNAI à época, os índios que participavam daquele encontro estavam sendo enganados. O encerramento brusco da reunião, contudo, foi importante para dar visibilidade à grave situação dos direitos territoriais indígenas no Estado. Os relatos apresentados pelos Tuxauas denunciavam acordos entre

representantes locais do órgão indigenista e fazendeiros em ações de apropriação das terras pertencentes aos índios. Vieira identifica o anúncio da criação de um Grupo de Trabalho pela FUNAI com a função de fazer o primeiro levantamento dos conflitos de terra na região no ano seguinte como um resultado prático da Assembleia.

Depois dos impasses criados junto ao órgão indigenista oficial, a Igreja optou por não realizar a II Assembleia no ano seguinte. Os missionários continuaram mobilizados em traçar determinadas linhas de ação tendo como eixo central a demarcação das terras indígenas levando denúncias de violação destes direitos à opinião pública. Em 1979 foi realizada a “II Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima”, reunindo 120 índios, dos quais 44 tuxauas, representando mais de 20 mil indígenas pertencentes aos povos Macuxi, Wapichana, Taurepang e Ingaricó. Naquele evento, a primeira fala indígena do Tuxaua Terêncio da maloca Cumanã na região Surumu nos leva às principais questões daquele contexto:

“Bom dia a todos os tuxauas do nosso Território. Estamos aqui com uma finalidade bem clara. Vamos ver como vão as nossas comunidades a nossa união. O que queremos é conhecer mais o que é bem e procurar o melhor. Faz 5 ou 6 anos que fazemos reuniões e estamos aprendendo muito. As dificuldades são muitas, mas devemos ir pra frente, não só nós, mas todos os irmãos do mundo inteiro.

Sabemos que vivemos marginalizados, por fora, pisados; então devemos modificar os nossos caminhos e fazemos estas reuniões por isso. Não devemos pensar que são os padres que devem resolver os nossos problemas, a gente sempre ficava esperando pelos outros, mas isto não está certo. O que devemos fazer é conversar para ver os nossos problemas. Antes quando não tinha outra raça, as coisas eram melhores; agora os problemas são muitos, sobretudo os problemas das terras. O tuxaua é dirigente e deve defender os direitos da comunidade, antes de tudo as terras, porque sem estas não dá pra viver.

Também nós temos direito de viver. Antes a gente não sabia e confiava nos que chegavam, diziam que nos ajudavam e depois se tornavam dono de tudo. Agora com as orientações novas a gente sabe. O nosso desejo é viver tranquilos na nossa terra, livres como antes.

Vamos pensar sobre isso e ver o que devemos fazer. No momento somos escravos, por causa daquelas que querem roubar o nosso terreiro e isto está fora da lei. Dizem que a lei é igual para todos, mas não é verdade: como é que um tem as terras de 30, 40, 100 famílias e nós sem nada...? Será que nós não temos direitos? O que devemos tratar é isso e saindo levar uma ideia mais clara sobre a nossa vida para viver mais unidos. O meu maior

pensamento é isso: pensar na nossa terra, no retiro que queremos fazer, criar os nossos animais. Estes são os problemas de todos nós. Vamos então procurar a nossa felicidade, ver se dá para a gente viver em paz. Nós somos uma raça diferente, não podemos viver misturados com os brancos, porque não dá mesmo. Nós queremos achar o caminho certo, o melhor para nosso povo, e sabemos que para achar este caminho precisa sofrer, mas se o encontramos, devemos continuar firme nele. Estamos lutando pela nossa terra, pela nossa liberdade. O nosso chefe da FUNAI às vezes esculhamba a gente e muitas coisas que ele diz são erradas.

Nós não aguentamos a vida dos brancos: se um parente entra num botequim logo pensa que cachaça é como caxiri e toma de cuia cheia e não aguenta. Não tem coisa mais feia de ver índio bolando, jogado no chão. Nós temos a nossa bebida, não precisamos das outras. Ninguém nunca falou que a cachaça é boa, que prosta, nós falamos muitas vezes que precisa evitar a cachaça. Eu sempre proibi a cachaça. Aos poucos vamos melhorar, os velhos podem nos ensinar mais a descobrir o rumo certo. Se escutam vozes de novas leis que querem fazer, de índio tornar-se como branco. Nós falamos que não está certo. Nós queremos viver como estamos. O encontro é também para isso, todos nós saber certo. Só isso obrigado”. (Terêncio Luis da Silva, Tuxaua da maloca Cumanã, região Surumu, Reunião Geral dos Tuxauas de Roraima – Missão São José 1979).

As vozes que se seguiram à fala inicial do Tuxaua da região Surumu naquela assembleia todas convergiam para os problemas de invasão das terras pelos brancos, da bebida alcoólica e da imposição de uma forma de viver que lhes era colocada, dando forma ao processo de transformar os “índios” em “brancos”. Com objetivo de diminuir a influência dos brancos sobre as populações indígenas e criar formas de sustentação do próprio movimento indígena na luta pelas demarcações, nas primeiras reuniões os tuxauas discutiam com os missionários como poderiam desenvolver iniciativas práticas para romper a dependência das comunidades por produtos industrializados provenientes dos fazendeiros e limitar a presença do gado destes fazendeiros em terras indígenas.

Para Santilli (2001) o surgimento da organização indígena é contextualizado em um cenário clientelista que pautou não só relações entre índios e regionais, mas também a atuação das agências indigenistas, os substitutos do SPI e dos Beneditinos, a FUNAI e o Instituto da Consolata. Naquela época tanto os religiosos quanto representantes locais da FUNAI investiram na construção de intermediários políticos na figura dos ‘tuxauas’ ou líderes de aldeia (SANTILLI, 2001). Havia, contudo, diferenças importantes neste campo de disputa pelo acesso à população indígena em razão das diferentes posições

dos agentes indigenistas oficiais, dos missionários católicos e dos regionais no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas.

A estratégia utilizada pelos religiosos e depois pela FUNAI foi de minar as relações entre índios e regionais através da organização política e da libertação da sujeição econômica imposta pelo gado. A produção da ruptura destes vínculos foi desenvolvida através de dois projetos: o “Projeto da Cantina” e o “Projeto do Gado”. O “Projeto da Cantina” consistia no repasse de lotes de mercadorias, bens de primeira necessidade que ficavam sob a responsabilidade de uma pessoa indicada pela comunidade. Os produtos eram comercializados em preços mais acessíveis e intercambiados por farinha ou ouro garimpado pelos índios. Em resposta ao ditado comum na região na época pelos grupos que invadiam as terras dos índios de que “terra sem gado é terra que não possui dono”, o “Projeto do Gado” foi uma forma encontrada de retomar as terras ocupadas pelos fazendeiros e dar visibilidade à territorialidade indígena.

O “Projeto do Gado” teve início em 1977 com a iniciativa da Diocese de promover uma campanha internacional para angariar fundos na Inglaterra, Canadá e principalmente na Itália com o apelo “*Uma vaca para o índio*”. Com o dinheiro arrecadado os missionários da Consolata compraram o primeiro lote na região do Surumu, onde o gado recebeu a marca do projeto: (M+). Segundo Vieira (2007), o projeto iniciou-se na região de Normandia, onde 60 cabeças de gado foram doadas inicialmente a três comunidades. A proposta do projeto era criar um sistema de rodízio de rebanhos entre as comunidades indígenas que recebiam um lote de 50 vacas e 1 ou 2 touros e no prazo de cinco anos deveriam repassar o mesmo número a outra comunidade, permanecendo com excedente de reses nascidas neste intervalo. Depois da região de Normandia o projeto foi estendido para a maloca Maturuca. Em 1983 a comunidade Maturuca fez o repasse da mesma quantidade de gado que havia recebido originalmente e dois reprodutores para a comunidade do Monte Roraima, permanecendo como saldo 76 cabeças de gado na comunidade.

Como observou Santilli, a implantação deste projeto entre os povos habitantes do lavrado, tradicionalmente agricultores e caçadores produziu vários conflitos, desde a escolha das comunidades a receberem o gado, passando pelas restrições no manejo do rebanho, que não deveria ser consumido e sim multiplicado, até a ideia de gestão de

uma propriedade comunitária móvel com forte potencial de gerar conflitos dos moradores entre si, entre comunidades e frente aos regionais. Suscitava também perplexidade entre os grupos locais o engendramento de relações hierarquizadas através de categorias como “vaqueiro” e “capataz” no interior da organização social das comunidades, além de questionamentos quanto ao potencial agravamento de invasões das roças pelo gado e a necessidade de se construir cercas distinguindo os espaços. Nas reuniões locais os moradores discutiam os impasses surgidos com o afastamento de pessoas que eram indicadas para cuidar do gado nos retiros, isolando-as do convívio social da comunidade e de seus parentes. Muito também se discutiu os impactos da aquisição de gado na escassez da caça, implicando inclusive no desaparecimento de grandes mamíferos (SANTILLI, 2011).

Entretanto, desde seus primeiros passos, as lideranças indígenas avaliaram os resultados da criação de rebanhos comunitários de forma positiva. Muitos índios que foram trabalhar nas fazendas fizeram o caminho de volta para suas comunidades, enfraquecendo o sistema de exploração da mão de obra indígena nas fazendas. Inicialmente concentrado na região das Serras, no transcorrer dos anos 1980 o projeto de gado se desenvolveu de maneira rápida pelas demais regiões com ampliação dos diferentes agentes que passaram a apoiar a iniciativa. Nos relatórios das Assembleias dos tuxauas realizadas em 1990 e 1992 encontramos a seguinte sistematização detalhada da presença do gado nas regiões indígenas:

Tabela 1: Estatística Geral dos Projetos de Gado e Gado Individual - 1990

Região	Diocese	Funai	Governo	Individual	Depósito	Total
<b>Serras</b>	2.232	-	-	759	-	2.991
<b>Baixo Cotingo</b>	945	-	-	-	-	945
<b>Surumu</b>	696	373	235	619	184	2.107
<b>Serra da Lua</b>	625	89	133	393	35	1.275
<b>Raposa</b>	566	58	147	179	-	950
<b>Taiano</b>	549	249	120	157	176	1.251
<b>Amajari</b>	207	310	-	273	-	790
<b>São Marcos</b>	104	140	35	-	-	279
<b>CIR</b>	104	-	-	-	-	104
<b>Total</b>	<b>6.028</b>	<b>1.219</b>	<b>670</b>	<b>2.380</b>	<b>395</b>	<b>10.692</b>

Fonte: AGT - 1990

Tabela 2 – Projeto do Gado por comunidades beneficiadas (1992)

Região	Nº de comunidades beneficiadas	Igreja	Funai	Gov.	Indiv.	Comunitário	Total Geral
<b>Serras</b>	28	2.648	-	-	1.767	828	5.260
<b>B. Cotingo</b>	13	958	-	-	72	289	1.319
<b>Surumu</b>	12	958	326	275	684	141	2.384
<b>S. da Lua</b>	11	1.016	72	204	337	35	1.664
<b>Raposa</b>	08	651	08	171	217		1.047
<b>Taiano</b>	06	492	87	115	71	57	822
<b>Amajari</b>	05	306	-	-	448	209	963
<b>Depósito</b>	-	520	-	-	-	-	520
<b>Total Geral</b>	<b>83</b>	<b>7.549</b>	<b>493</b>	<b>769</b>	<b>3.595</b>	<b>1.559</b>	<b>13.979</b>

Fonte: AGT - 1992

Estes números revelam a expansão do modelo do “Projeto do Gado” nas diferentes regiões. É possível também, nestes dados, perceber a territorialidade dos projetos da Igreja, do órgão indigenista federal, do governo estadual e da organização indígena que também desenvolveu rebanhos com objetivo de criar condições de autossustentação do próprio movimento indígena organizado. É notável como as Serras, como polo inicial de entrega dos lotes bovinos, corresponde à região com maior número de comunidades beneficiadas, acompanhada em segundo lugar pela região Serra da Lua que, ao contrário da primeira região (que manteve seus rebanhos estritamente relacionados à Igreja), recebeu cabeças de gado também do governo estadual e da FUNAI. Com maior expressão na manutenção de rebanhos, lideranças destas duas regiões também exerceram marcante protagonismo histórico na estruturação da organização indígena. No transcorrer dos anos a coordenação da organização foi compartilhada principalmente por lideranças das Serras, em grande parte habitada pelos Macuxi, e lideranças da Serra da Lua, região hegemonicamente Wapichana.

Esta sistematização estatística anexada ao relatório da XII Assembleia Regional dos Tuxauas em si é um produto indicador da complexificação do processo de organização e ação do movimento indígena no transcorrer dos anos 80. Era necessário sistematizar conhecimentos sobre o andamento dos projetos e principalmente sobre o crescimento dos rebanhos para orientar a circulação de reses entre as diferentes regiões. Estes dados foram anualmente levantados pelos “Conselheiros Comunitários” - posição

intermediária criada entre a liderança local dos tuxauas e a coordenação geral - que passaram a ser responsáveis pelo fluxo de informações entre os dois planos da ação política indígena. Aos conselheiros foi imputada responsabilidade para fazer dois levantamentos anuais sobre o andamento do “Projeto do Gado” e paralelamente, organizar reuniões regionais de planejamentos comunitários.

A partir desta década, as assembleias passaram a ser coordenadas pelos tuxauas e equipes de representantes indígenas. Com o foco central na discussão sobre os processos de demarcação de terra, as lideranças das diferentes regiões discutiam nas assembleias vários temas correlatos como a criação de retiros, as ações de fazendeiros e do gado, as iniciativas de trabalhos comunitários, as cantinas e a união dentro das malocas. Na assembleia de 1983 participaram 250 representantes de comunidades envolvendo Tuxauas, Capatazes e Secretários. Nesta reunião as lideranças indígenas começaram a discutir a criação dos Conselhos Comunitários. Na ocasião, a proposta inicial foi colocada por um padre da Diocese, seguindo o raciocínio de que “os tuxauas são as cabeceiras das comunidades [...] e comunidade boa é onde o tuxaua é a cabeça que faz a união” o religioso argumentava que os tuxauas precisavam da colaboração de outros tuxauas para enfrentar os problemas da comunidade e o que estava faltando era uma “cabeça”. Na fala do Padre:

“Na região das Serras esta cabeça já existe: é chamada Conselho das Comunidades. O que é isto?

São alguns tuxauas escolhidos pelos outros para ficar como cabeça de todos. São seis tuxauas que unidos cuidam da vida da região. Eles devem criar uma ligação entre todas as comunidades, saber o que está acontecendo em todo canto e quando acontece algum problema grave todos colaboram para resolver o problema. Este conselho não é patrão, não é para mandar mas para ajudar, para servir as comunidades” (Padre Jorge, ART 1983)

Depois desta intervenção os participantes reuniram-se para debater a instalação dos Conselhos e avaliar sua utilidade para as malocas e como deveria funcionar. Consideraram por fim a ideia boa e comprometeram-se entre si de realizarem reuniões em suas respectivas regiões para criar os Conselhos Comunitários em cada uma delas. Nas assembleias seguintes o tema dos Conselhos foi objeto de discussões entre os representantes indígenas para avaliar e dimensionar o alcance de suas ações nos

diálogos com os tuxauas. É interessante notar que, segundo uma das lideranças Macuxi, a criação dos Conselhos Comunitários não era exatamente a invenção de uma nova estrutura dentro da organização dos povos indígenas, mas a atualização de um modelo que já operava na região das Serras até os anos 1950. Esta perspectiva fica clara novamente em uma fala do tuxaua Terêncio da região Surumu, por ocasião de um encontro de lideranças indígenas do Estado com Dom Ivo, representante da Igreja que visitava a região para ouvir dos índios a situação dos processos de demarcação de terra em 1986:

“Existiu sempre o conselheiro. Aquele que orienta, aquele Tuxaua. Depois de certo tempo, eu lembro parece que de 55-56 prá cá, aí diminuiu não tem mais união, desapareceu conselheiro indígena e agora nós queremos levantar novamente o que os nossos avós ainda tinham. Eu tenho 41 anos e alcancei ainda o tempo em que todo mundo combinava, todo mundo estava animado. Depois de 56 prá cá todo mundo ficou dividido. Então por isso eu desafio mesmo, porque é mentira quando uma pessoa começa a dizer que nunca existiu o conselho, o conselheiro. Aí eu digo “existiu conselheiro porque até eu lembro, eu que sou novo, eu lembro ainda que desde o tempo em que tinha 8 anos, não sei quantos eu tinha, eu lembro ainda de quando todo mundo se reunia. Depois de certo tempo se dispersou tudo. Por que? Porque todas as pessoas começaram a chamar, a dizer que não está certo, tem que comer você mesmo sozinho. Então aí todo mundo ficou dividido e hoje quando você anda nas aldeias só aparecem 2-3 panelas, apesar de haver tantas famílias, agora nós queremos sempre voltar para que sempre haja essa união que existiu e nós não temos que deixar. (Tuxaua Terêncio, Região Surumu, agosto de 1986).

A organização dos Conselhos foi um passo importante no desenvolvimento da forma atual do CIR. Com o tema “Organização Indígena: na maloca; nas Regiões e no Território” a Assembleia Geral dos Tuxauas realizada em 1987 foi uma reunião dedicada à discussão dos papéis do Tuxaua, do trabalho dos Conselheiros nas malocas e nas regiões, as funções do Conselho Regional e a organização das atribuições do Conselho do Território. Este é o ano de criação do Conselho Indígena do Território Federal de Roraima – CINTER.

Para criar essa estrutura supraregional a proposta inicial foi de se realizar a escolha de representantes de cada Conselho Regional (Surumu, Serra, Raposa, Taiano, Serra da Lua, Amajari e São Marcos) e, numa visão de futuro, foi colocada a proposta de indicação de dois nomes para a casa de formação em Surumu. Nas discussões os

representantes indígenas debateram as funções de cada instância da organização. A sistematização abaixo oferece uma visão da estrutura política construída:

Tabela 3: Estrutura da organização indígena em conselhos regionais e conselho do território.

Funções do Conselho Regional	Funções do Conselho do Território
O conselho regional é a autoridade maior	Se preocupar para demarcação e recuperação das Terras.
Reunir o Conselho para ver a situação da Região	Visitar os Conselhos Regionais
Visitar as Comunidades para ver a situação das malocas.	Se preocupar para que os conselhos das Regiões funcionem.
Levar os problemas ao Conselho do Território.	Tratar os problemas apresentados pelos Conselhos Regionais na FUNAI, Governo, Brasília e autoridades.
Organizar, fiscalizar o projeto do gado, depósito, cantina, corte costura, marcenaria, roça comunitária.	Responsável pela Assembleia geral dos Tuxauas em Surumu.
Tratar os problemas com brancos, apoiando o tuxaua onde tem problema.	Responsável pela casa de apoio, em Boa Vista.
Orientar os vaqueiros, cantineiros.	Responsável pela distribuição dos projetos e se preocupar para que funcione bem.
Se preocupar com a escola da maloca, para funcionar bem.	Responsável pelo carro.
Fiscalizar os tuxauas para que cumpram com as suas responsabilidades. Sendo o tuxaua fraco, que não quer nada com nada, junto com a comunidade, ver para trocar.	Ficar por dentro dos problemas, denunciar e responder pela opinião pública.
	Responsável pela organização dos Cursos, em Surumu.
	Responsável pela escola indígena: Wapichana e Macuxi.
	Repassar o gado do projeto, depois de cinco anos, para outra comunidade.

Fonte: AGT, 1989

Em 1988 com a promulgação da nova Constituição Federal brasileira, o Território Federal de Roraima foi transformado em mais um Estado da Federação. Acompanhando esta mudança, na realização da “XI Assembleia dos Tuxauas” em 1989, o CINTER passou a ser o Conselho Indígena de Roraima – CIR.

É interessante observar que, em paralelo à ação política indígena, os missionários também desenvolveram iniciativas de dar visibilidade à história dos povos indígenas de Roraima. Neste sentido, no ano de 1989, o Centro de Informação da Diocese de Roraima organizou a publicação do primeiro número de uma “Coleção histórico-antropológica”. Segundo Dom Aldo Mongiano, Bispo de Roraima, para o leitor comum, a publicação constituía uma janela aberta sobre o passado e um questionamento sobre a situação da questão indígena em Roraima. Para o Bispo, alcançar uma solução real só seria possível através do “conhecimento da alma do índio” em todas as suas dimensões (cultura, linguagem, visão de mundo, aspirações, valores, medos, ansiedades, o trabalho e o lazer). Claramente, tratava-se do esforço de produzir conhecimento sobre o “índio” com finalidade de fundamentar suas lutas territoriais. Vale a pena citar um trecho da apresentação do livro escrita pelo religioso:

“Os índios constituem grupos de pessoas, que se reconhecem com afinidades sócio-culturais, constituindo povos com direito de viver num espaço geográfico próprio, conforme suas características, mesmo fazendo parte de um único projeto político, que é o Brasil. Acreditamos que povos de várias culturas podem constituir um único país, sem que essas culturas percam sua identidade e integridade. Qualificar o índio de caboclo, pensar que para ser brasileiro é necessário não ser índio, é cometer um erro imperdoável.” (Dom Aldo Mongiano, CIDR, 1989, p. 3).

Dentro de suas funções delineadas no quadro acima, durante a década de 1990 o CIR coordenou diversos projetos dentro das comunidades e ficou responsável pelas transferências de rebanhos entre as regiões. Entre estes projetos estavam iniciativas nas áreas de corte e costura, produção de roças comunitárias, criação de outros pequenos animais como galinhas e carneiros, marcenarias e as cantinas. O Projeto do Gado continuou evoluindo em termos de ampliação das comunidades locais participantes e no número do rebanho. O quadro abaixo demonstra o desempenho dos rebanhos de gado e a presença de outros animais em cada região no ano de 1995:

Tabela 4 – Rebanhos Projeto do Gado, outros animais e população (1995)

Região	Gado	Cavalos	Carneiro	População
<b>Serras</b>	6.612	989	1.258	4.042
<b>Baixo Cotingo</b>	1.885	688	153	1.155
<b>Surumu</b>	2.960	1.053	431	1.811
<b>Serra da Lua</b>	2.130	141	129	3.047
<b>Raposa</b>	1.796	687	509	2.190
<b>Taiano</b>	1.777	113	431	1.362
<b>Amajari</b>	-	-	-	-
<b>São Marcos</b>	-	-	-	-
<b>Total</b>	17.160 reses			

Fonte: AGT 1995

Na região das Serras os rebanhos tiveram um papel fundamental na luta pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em área contínua. Por mais de três décadas o CIR desenvolveu a luta pelo reconhecimento integral da área, protagonizando uma das disputas judiciais mais significativas entre povos indígenas e grandes empresários do ramo do agronegócio com a emblemática defesa jurídica dos direitos territoriais indígenas pela advogada indígena Dra. Joênia Wapichana na mais alta corte do Brasil, o Supremo Tribunal Federal. No plano regional, em um momento crítico de conflitos armados diretos entre os moradores das Serras e capangas e pistoleiros contratados pelos rizicultores, o gado foi decisivo na sustentação das mobilizações comunitárias que reuniram um grande número de pessoas garantindo alimentação a todos os envolvidos por etapas prolongadas de enfrentamento da situação.<sup>21</sup>

Segundo Santilli (2011) os moradores mais idosos do lavrado e das Serras de Roraima contam ainda hoje que ouviam de seus ancestrais a recomendação de *passar pimenta nos olhos* para poder olhar aqueles enormes animais que invadiram a região junto com os colonizadores no final do século XVIII. “*Eles nem gostavam de olhar para o gado.*” Diz-se hoje. Passar pimenta nos olhos é um procedimento xamânico para poder ver melhor, para não se deixar encantar, não se deixar fascinar pela aparição da figura de grandes animais que os seres que vivem nas encostas das serras podem adquirir para atrair e roubar as almas dos humanos.

Praticamente três séculos depois da aparição do gado, o controle destes animais através do projeto foi a forma como os povos indígenas, a partir do apoio da Igreja,

<sup>21</sup> Para uma análise dos movimentos indígenas e as disputas territoriais em Roraima, ver Repetto 2008.

desenvolveram modos de enfrentar a invasão de suas terras e a exploração da mão de obra de seus filhos, ao passo que construía as bases para constituição de autonomia na luta em defesa de seus direitos territoriais. Construído através de um sistema rotativo de reses entre comunidades, o Projeto do Gado transformou o ambiente das malocas do lavrado em Roraima ao inserir os bois e novas formas de organização social através dos retiros comunais.

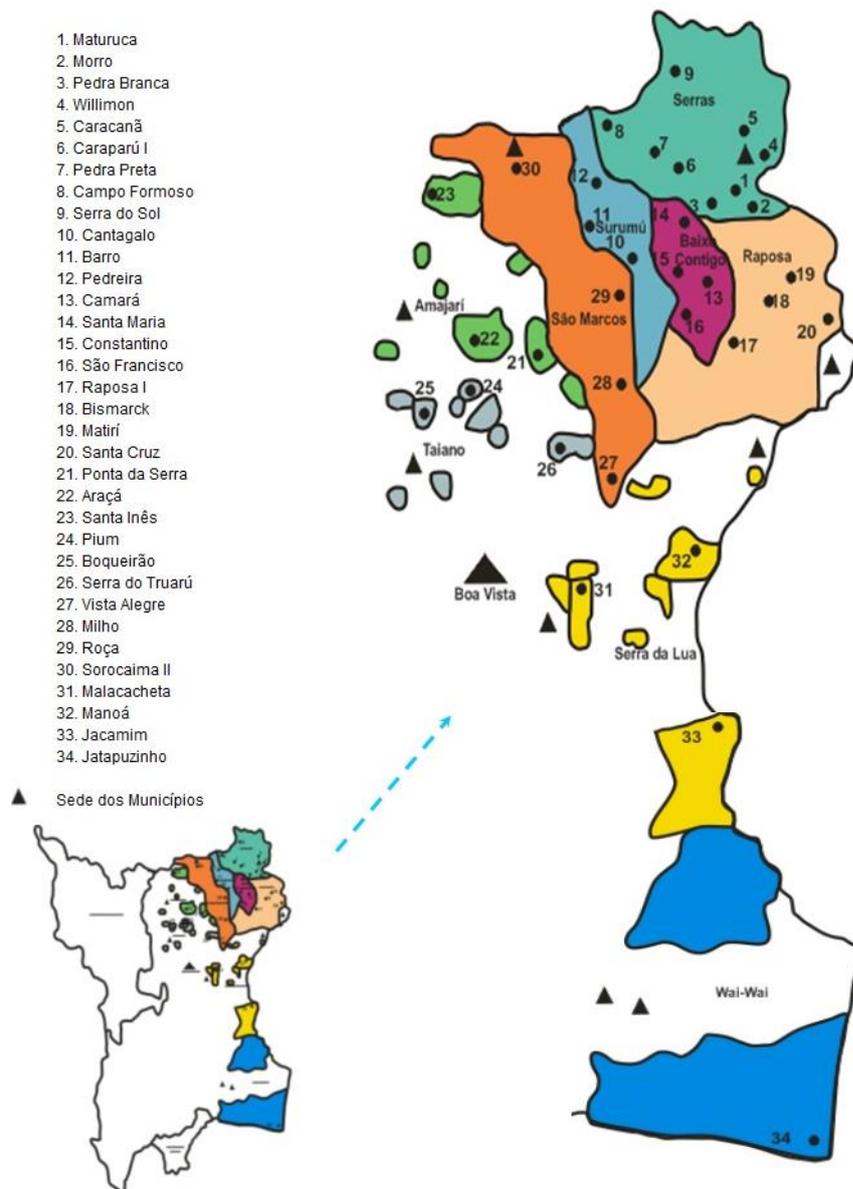
Atualmente centenas de comunidades indígenas possuem rebanhos sob seus cuidados e, à revelia das críticas ecológicas que começam a surgir sobre os impactos da criação de gado nos ecossistemas do lavrado, o Projeto do Gado é visto por muitas lideranças locais e regionais como o único projeto que deu certo até hoje entre os povos indígenas em Roraima. Para se ter uma ideia, em abril de 2010 o CIR promoveu uma grande festa na aldeia Maturuca para comemorar a vitória indígena pela demarcação em forma contínua da TI Raposa Serra do Sol, uma luta que durou mais de três décadas até a ratificação do processo de regularização fundiária pelo Supremo Tribunal Federal. Naquela ocasião, os moradores de Maturuca convidaram os parentes de todas as regiões e todos aqueles que de alguma forma participaram desta luta, incluindo nesta lista de convidados o então Presidente Lula, para compartilhar de um megachurrasco promovido para comemorar a vitória, evento emblemático do contexto atual em que os índios são proprietários do maior rebanho bovino do Estado de Roraima.

Atualmente os povos indígenas em Roraima, Macuxi, Ingaricó, Wapichana, Wai-Wai, Yanomami, Yekuana, Sapará, Taurepang e Patamona, contabilizam juntos uma população em torno de 49.757 habitantes, distribuídas em 492 comunidades indígenas e em 32 terras indígenas que ocupam 46% do território do Estado. O CIR atua diretamente em uma territorialidade distribuída em nove etnoregiões, totalizando aproximadamente 220 comunidades e mantém parcerias com as organizações indígenas APIRR e Hutukara que atuam na região do São Marcos e na Terra Indígena Yanomami. O Conselho Indígena é dirigido por uma Coordenação Geral, eleita na Assembleia Geral dos Tuxauas para mandatos de dois anos, e por uma coordenação ampliada composta de 28 pessoas, formada pelos representantes dos conselhos regionais e que se reúne de três em três meses para avaliação e planejamento das atividades. As Assembleias Gerais de Tuxauas acontecem anualmente, com a participação de tuxauas e outras lideranças como professores, agentes de saúde e movimento das mulheres, assim como as

Assembleias Regionais que acontecem pelo menos uma vez ao ano em todas as regiões do Estado. A distribuição geográfica das regiões que participam do CIR pode ser melhor visualizada no mapa a seguir:

Mapa 4. Conselho Indígena de Roraima. Distribuição geográfica por etno-regiões e polos bases.

(fonte: CIR, 2010)<sup>22</sup>



<sup>22</sup> Este mapa de 2008 apresenta nove etno-regiões. De lá para cá, no Distrito do Leste foram acrescentadas duas regiões e agora são onze. O polo-base Serra do Sol foi desmembrado da região das Serras e o polo-base Serra do Truaru foi desmembrado da região do Taiano e incluiu a Terra Indígena Truaru. Dentro desta organização a Terra Yanomami constitui a 12ª região.

Em 2011 o CIR realizou a 40ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima e celebrou “40 anos de Luta e Organização Indígena em Roraima” com a presença de novecentos e cinquenta e um (951) líderes dos povos Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Taurepang, Sapará, Yanomami e Patamona, representando 164 comunidades. Entre as reflexões das lideranças que viveram todo este processo de luta, um dos motes das discussões naquele grande encontro foi de projetar os próximos 40 anos e os planejamentos de cada região para garantir a sustentabilidade das sociedades indígenas em franco crescimento demográfico em suas terras, sobretudo naquelas comunidades situadas em pequenas terras indígenas demarcadas em ilhas. Retomando o preceito xamânico evocado por Santilli, o momento é de *passar pimenta nos olhos* para ver melhor e interrogar questões negligenciadas no calor dos embates políticos pela garantia territorial, como o imenso passivo ambiental deixado por séculos de sucessivas invasões. O que vale não apenas para a TI Raposa Serra do Sol, mas para todas as terras indígenas do leste em Roraima.

Baseando-me no material bibliográfico escrito sobre a colonização e arquivos sobre a organização indígena em Roraima, nesta seção procurei evidenciar como o movimento indígena concebeu formas práticas e simbólicas para incorporar estes seres que apareceram em seu cotidiano com a chegada de colonizadores, fazendeiros e posseiros desde finais do século XVIII e situar a atual posição dos bois nos universos simbólicos e materiais das populações indígenas, entre as quais questões de organização social e movimentos políticos. Plenamente incorporados ao cotidiano indígena, esses seres representam modelos de organização sociopolítica baseados na circulação em rede e na consolidação de uma mesoesfera de relações entre os próprios povos indígenas e uma macroesfera de interação destes povos com diferentes atores situados nos planos nacional e internacional através do CIR. Como observa Santilli, a história dessa luta pelos direitos territoriais e a história do gado são indissociáveis e não é possível entender os seus feitos separados um do outro. Com o reconhecimento dos direitos indígenas sobre suas terras abriu-se um novo tempo na vida dos povos indígenas em Roraima, de pensar a gestão ambiental e territorial destas áreas com vistas a garantir as condições básicas de sustentação de seus “modelos culturais de vida”.

Este breve resumo do processo de colonização da região do rio Branco e de seus impactos sobre as sociedades indígenas e seus territórios e o movimento reverso

colocado em curso pelo movimento indígena a partir dos anos 1970 coloca as bases para analisar como esta situação territorial reflete atualmente em uma rede de discursos indígenas sobre a abundância e a escassez que começou a ganhar forma nas assembleias, reuniões e seminários dedicados a discutir a gestão territorial e a questão ambiental a partir da última década.

Dentro deste panorama geral, na próxima seção redireciono o foco para o quadro erigido pelos processos de demarcação de terras indígenas levados a curso no final dos anos 1970 e as décadas seguintes, que transformaram o que poderíamos chamar de território wapichana em um arquipélago de pequenas ilhas rodeadas de fazendas e atividades de monocultura. Este processo de demarcação de terras colocou as comunidades indígenas em situações ecológicas diferentes, muitas delas passaram a ter de conviver com a impossibilidade de acesso a recursos naturais importantes para seus modelos de vida tradicionais. Apresento em seguida uma primeira aproximação do contexto particular em uma das Terras Indígenas da região da Serra da Lua onde as atividades da pesquisa foram concentradas, a TI Jacamim, situada mais distante dos núcleos urbanos, lugar aonde ainda não chegaram estradas de asfalto, energia elétrica, as invasões de monocultura e, como me disse um de seus moradores em uma caminhada por suas belas paisagens, lugar onde não chegou (ainda) o “meio ambiente”.

Como observa Stephen Baines (2003) o caráter fluído das fronteiras étnicas nesta região onde a pesquisa foi realizada faz com que qualquer abordagem que separa grupos étnicos como unidades socioculturais autônomas ou em termos linguísticos seja pouco rentável para compreender a complexidade de relações que ali se configuram. Em seus trabalhos recentes, Baines têm apresentado a complexidade política dessa região em que vivem diferentes povos indígenas e populações nacionais, onde o transnacional, o nacional e o local coexistem de forma ambígua e paradoxal (BAINES, 2003; 2004; 2005). Ao abordar a relação entre etnicidade e nacionalidade, Baines (2004) tem revelado os vários contornos possíveis para a identificação étnica na área, a depender do contexto de interação e de como as ideologias de Estados nacionais perpassam as perspectivas indígenas neste cenário interétnico. Portanto, ao tomar os Wapichana como referência a partir das próximas páginas e no transcorrer da tese, gostaria de reforçar e deixar claro que isso não significa abdicar da atenção às diferenças internas ao conjunto designado como Wapichana.

Ao contrário, na próxima seção, este capítulo retrata aspectos históricos e contemporâneos do processo de territorialização (OLIVEIRA FILHO, [1998] 2004) vivido pelos moradores na região Serra da Lua, com atenção aos efeitos coloniais da necessidade de articulação da identidade étnica que regula as relações entre os Wapichana e os Estados nacionais, brasileiro e guianense, processo que fez reunir sobre o mesmo etnônimo uma série de outros grupos de língua aruaque que viveram e ainda vivem na região Serra da lua.

No sentido atribuído por Oliveira Filho, os processos de territorialização correspondem a intervenções estatais de incorporação de populações nativas através da atribuição de um território fixo a um grupo indígena pelo Estado. Trata-se de um complexo fenômeno de reorganização social que não deve ser visto apenas do ponto de vista estatal, mas também e, sobretudo, do ponto de vista dos grupos envolvidos como um *processo de reorganização social* que implica a criação de novas unidades socioculturais mediante o estabelecimento de identidades étnicas diferenciadoras; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; a reelaboração da cultura e sua relação com o passado. Portanto, para além da imposição de dispositivos de dominação e reordenamento da vida social indígena, devemos atentar para a maneira pela qual esses povos apropriam-se destes processos e reinterpretam o contato interétnico.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> A leitura deste processo reorganização social será abordada do ponto de vista local da comunidade Jacamim no capítulo 3.

## Netos dos Aruaques: processo de territorialização na Região Serra da Lua

Na região do interflúvio Branco e Rupununi distinguia-se, até os anos quarenta do século XX, uma variedade de grupos pertencentes à família linguística Aruaque. Alguns autores (BUTT 1962; HERRMAN 1946 e MIGLIAZZA 1980) afirmam que ao longo do século XIX e primeiras décadas do século XX, remanescentes dos *Amariba*, *Maopityan*, *Tapicari*, *Atoradi* e *Tarumá* teriam se incorporado aos Wapichana. William Farabee ([1918]2009), pesquisador que realizou uma expedição de um ano pelo distrito do Rupununi entre 1913-1916, informa que a região entre os vales do rio Branco e Rupununi era habitada pelos “*Vapidiana-Verdadeiro*, *Karapivi*, *Paranavilhana*, *Tipikeari* e *Atoradi* (também grafado *Aturaiú*, *Atorai*), *Amariba*, *Mapidian* (*Mapidiana*, *Maopityan*) e *Taruma*”. Luci Herrmann (1947) identificou uma divisão com cinco variações dialetais: os *Vapidianos-verdadeiros*, os *Karapivi*, os *Pravilhana*, os *Tipikeari* e os *Atuaraiú*.

Esta separação gerou várias controvérsias entre pesquisadores sobre as relações entre os grupos da família Aruaque na região. A partir de dados produzidos por Koch-Grünberg, pesquisadores do Centro de Informações da Diocese de Roraima discordaram sobre os “*karapi*” serem um subgrupo Wapichana e argumentaram que os *Pravilhana* nada tiveram com os Wapichana. A hipótese levantada por W.C. Farabee (1918) seria a de que, historicamente, os Wapichana teriam expandido e assim incorporado os demais grupos linguística e culturalmente próximos, fragilizados pelas epidemias advindas do contato com os brancos. Outra hipótese, mais plausível para Farage (1997), é a explicação encontrada por J. Forte & L. Pierre (1990). Na visão destes autores, o etnônimo Wapichana teria se alargado de modo a abranger estes grupos que eram, na verdade subgrupos dialetais que teriam caído em desuso. De acordo com Farage (1997), tal hipótese pareceu mais próxima com a imagem projetada pelos próprios índios, que no contexto da sua pesquisa, revelaram a percepção de uma distinção, em termos de variação dialetal, entre os habitantes do vale do rio Uraricoera/Branco e aqueles do Tacutu/Rupununi.

As primeiras informações sobre os Wapichana datam da segunda metade do século XVIII. Lobo D’Almada (1861) faz uma breve referência aos “*oapixanas*” em uma descrição sobre o rio Branco. No século XIX os trabalhos dos irmãos Richard e

Robert Schomburgk fazem alusão aos *Wapishana* entre os anos de 1835 a 1844, com trabalhos publicados em 1841 e 1848. O viajante francês Henri Coudreau dedicou um tomo de seu trabalho às “tribos” Aruak dos Vapidianas em 1887. No início do século XX, Theodor Koch-Grünberg publicou uma importante obra sobre a região com dados coletados entre 1911 e 1913, mas considerou que nada tinha para ver no interflúvio Branco-Rupununi. O estudo realizado pelo pesquisador americano William Farabee em 1918 (FARABEE, [1918]2009) é a primeira referência etnológica mais detalhada sobre os grupos Aruaque e os Wapichana em especial. A partir de uma expedição que durou um ano pelo distrito do Rupununi, Farabee escreveu um registro aos padrões da época – com tópicos relativos à mitologia, organização social, cultura material e língua - sobre os povos Arawak presentes na região, reunindo informações sobre os *Atoradi*, *Mapidiana* e os *Wapichana*.

D. Mauro Wirth, missionário beneditino que conviveu com os Wapichana na década de 1930, publicou informações sobre mitologia (1946) e lendas Vapidianas (1950). A partir de dados dos cadernos de campo de Wirth, Lucia Hermann escreveu uma dissertação sobre organização social Vapidianas no território do Rio Branco, em que abordava parentesco, ritual e sistema político sob a ótica das mudanças produzidas pelo contato (HERRMANN, 1946). Também a partir dos dados levantados pelo missionário, Gioconda Mussolini escreveu um estudo sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os Vapidianas (MUSSOLINI [1946]1980). Na segunda metade do século, Edson Diniz escreveu artigos breves sobre a integração Macuxi e Wapichana (1967) e sobre terminologia de parentesco wapichana (1968). Já nos anos noventa Foster (1990) escreve sobre identidade étnica e Janette Forte (1992) sobre cultura material no contexto da Guiana. Também durante a década de 1990, Nádia Farage (1997) fez um rico estudo sobre as práticas retóricas Wapichana e mais recentemente João Paulo Carneiro (2007) defendeu uma dissertação de mestrado sobre a toponímia Wapichana na região Serra da Lua e Carlos Cirino (2009) realizou um estudo sobre os contornos da evangelização dos Wapichana no século XX.

Os territórios das comunidades Wapichana não foram reconhecidos de maneira plena nem de um lado nem de outro da fronteira internacional. A partir da década de 1970, e, sobretudo depois de 1976, quando o procedimento demarcatório foi regulamentado pelo órgão indigenista nacional, a FUNAI implementou inúmeros

Grupos de Trabalho para identificar e elaborar propostas de demarcação de Reservas Indígenas, Parques Indígenas, Colônias Agrícolas Indígenas e Territórios Federais Indígenas. Como vimos na segunda seção deste capítulo, a luta em defesa dos direitos territoriais foi uma motivação central para o movimento indígena desde sua origem no final da década de 1960. Um dos resultados mais significativos da Assembleia Geral dos Tuxauas em 1977 foi o de chamar atenção do Estado Nacional para a situação de graves desrespeitos aos direitos indígenas na região do Território Federal de Roraima. Diante das denúncias do movimento indígena, no ano seguinte o governo federal fez a designação de um Grupo de Trabalho para desenvolver os primeiros estudos de identificação de Terras Indígenas na região.

Na região Serra da Lua apenas uma Terra Indígena foi homologada na década de 1980 e, durante a década de 1990, os Wapichana ficaram submetidos a uma situação de ‘confinamento’ pelas demarcações territoriais oficiais no Brasil. O processo de demarcação de pequenas áreas, deixando de fora recursos naturais indispensáveis para a reprodução física e social indígena, associado ao aumento da população nos últimos anos é uma das principais explicações para quadro atual de escassez de recursos naturais. Na visão dos moradores da Serra da Lua, as Terras Indígenas demarcadas em pequenas ilhas, cercadas por fazendas, têm ficado cada vez ‘menores’. O consequente aumento da pressão sobre os recursos naturais disponíveis está impondo desafios aos Wapichana em manter os ciclos de ofertas de recursos naturais nas Terras Indígenas e, principalmente, em viver nelas.

Em 1978 um GT deslocou-se até Roraima com a tarefa de elaborar proposta de demarcação de todas as Terras Indígenas do território federal do Rio Branco. A situação encontrada pelos grupos de trabalho na maior parte das savanas naturais baixas de Roraima era desesperadora, pois grande parte dos indígenas vivia dentro das fazendas, ou em aldeias cercadas por elas. Diante da hegemonia política de pecuaristas na região, os integrantes do GT acataram a situação que resultava de intenso processo de desterritorialização indígena e propuseram demarcações de comunidades restantes, basicamente reproduzindo as delimitações impostas pelas fazendas.

A justificativa da proposta de demarcar extensões mínimas de terras ao redor das malocas existentes foi o argumento de que a dependência dos integrantes destes grupos locais em relação às fazendas vizinhas era de tal ordem que, propor a reapropriação

significaria retirar dos índios a principal fonte de renda e sustentação, e assim condená-los à miséria e à fome. Resultado deste processo, no início dos anos 1980, quando as primeiras dez TIs em Roraima foram efetivamente demarcadas e homologadas, a imagem cartográfica que surgiu foi a de um arquipélago constituído de pequenas “ilhas” em meio ao “oceano” de fazendas, sobretudo na região Serra da Lua. Neste processo foram desconsideradas as necessidades indígenas como áreas de caça e acesso a recursos naturais considerados importantes, bem como foram desconsideradas as ligações emocionais e culturais entre os índios e os espaços mais amplos, tradicionalmente utilizados por eles.

Como vimos a demarcação das áreas indígenas foi tema constante nas discussões entre os tuxauas nas assembleias, desde o princípio. Nas atas encontramos relatos dos índios sobre como os fazendeiros, através do gado, estavam ocupando as áreas mais fartas “dentro das malocas” (ARGT, 1979). “Por isso queremos que os fazendeiros sejam retirados de nossas áreas. Porque nós vivemos sempre imprensados pelos civilizados” deliberavam em grupo os representantes das regiões depois de ouvir a denúncia do Tuxaua da maloca Cachoeirinha, que trazia ao conhecimento dos tuxauas a ameaça de envenenamento da comunidade feita por um fazendeiro. Na Reunião Geral dos Tuxauas em 1979, os tuxauas Clóvis Ambrósio da Tabalascada, Constantino de Manoá, tuxaua Raimundo da Malacacheta e Andrade do Canauanim apresentaram o quadro na região Serra Lua. O relato do tuxaua Constantino da maloca Manoá é um retrato da situação vivida na região:

“Gostei de ouvir as vossas palestras, para aprender mais: acho que a minha maloca é muito atrasada das de vocês. Tem 9 fazendeiros dentro, estou sozinho lutando e não aguento mais. Veio um sargento e disse que a nossa área era perdida, que fazendeiro ocupava tudo e nós ficamos sem nada. Eu já não tenho mais força, já não sei onde mexer. Muitos querem criar, mas o branco não deixa, quer só pra ele. Estou lutando contra 9 fazendeiros, mas até agora não venci nenhum.[...] Não podemos fazer mais nada, brancos chegam cada vez mais, estão ocupando tudo e nós estamos sem forças, que não podemos nem respirar. Outro dia polícia pegou 5 parentes e os prendeu, porque falaram que tinha matado uma res que estava sempre na roça dele. É triste a situação, o gado destrói tudo, a gente se defende chega a polícia contra nós. Estamos cheios de problemas e não dá de contar tudo. Se eu for contar tudo preciso o dia inteiro”. (Tuxaua Constantino, Maloca Manoá, RGT, 1979)

É de se observar que a visita do GT realizada em 1978 não aparece nas atas das reuniões gerais dos tuxauas. A ausência deste assunto em meio ao debate constante sobre a situação das terras sugere como os tuxauas não tiveram ou tiveram apenas uma participação muito pequena na realização dos levantamentos de identificação e que mesmo muitos deles nem sequer souberam da presença do GT na região. Na reunião de 1981, as lideranças produziram 06 mapas onde cada região, Surumu, Serras, Taiano, Serra da Lua, Normandia e Amajari demandava “áreas únicas, sem fazendas no meio” e decidiam pela estratégia de lutar unidos pela demarcação de suas terras (Carta ao Presidente da FUNAI, 1981 – Ata RGTR, 1981).

Nesta carta enviada ao Presidente da FUNAI naquele ano, os tuxauas informavam que as demarcações que estavam sendo feitas na maloca Manoá e Ponta da Serra não deixaram seus moradores satisfeitos, uma vez que muitas áreas importantes haviam ficado de fora da delimitação. No ano seguinte, o tuxaua Raimundo Cruz da Malacacheta, relata a vista de um funcionário do INCRA à área e a proposta feita por ele a 08 moradores da comunidade para que pagassem Cr\$ 60.000,00 cada um pela terra, alegando que na Malacacheta não tinha mais índios.

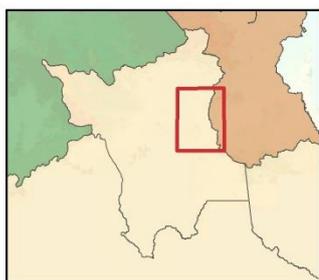
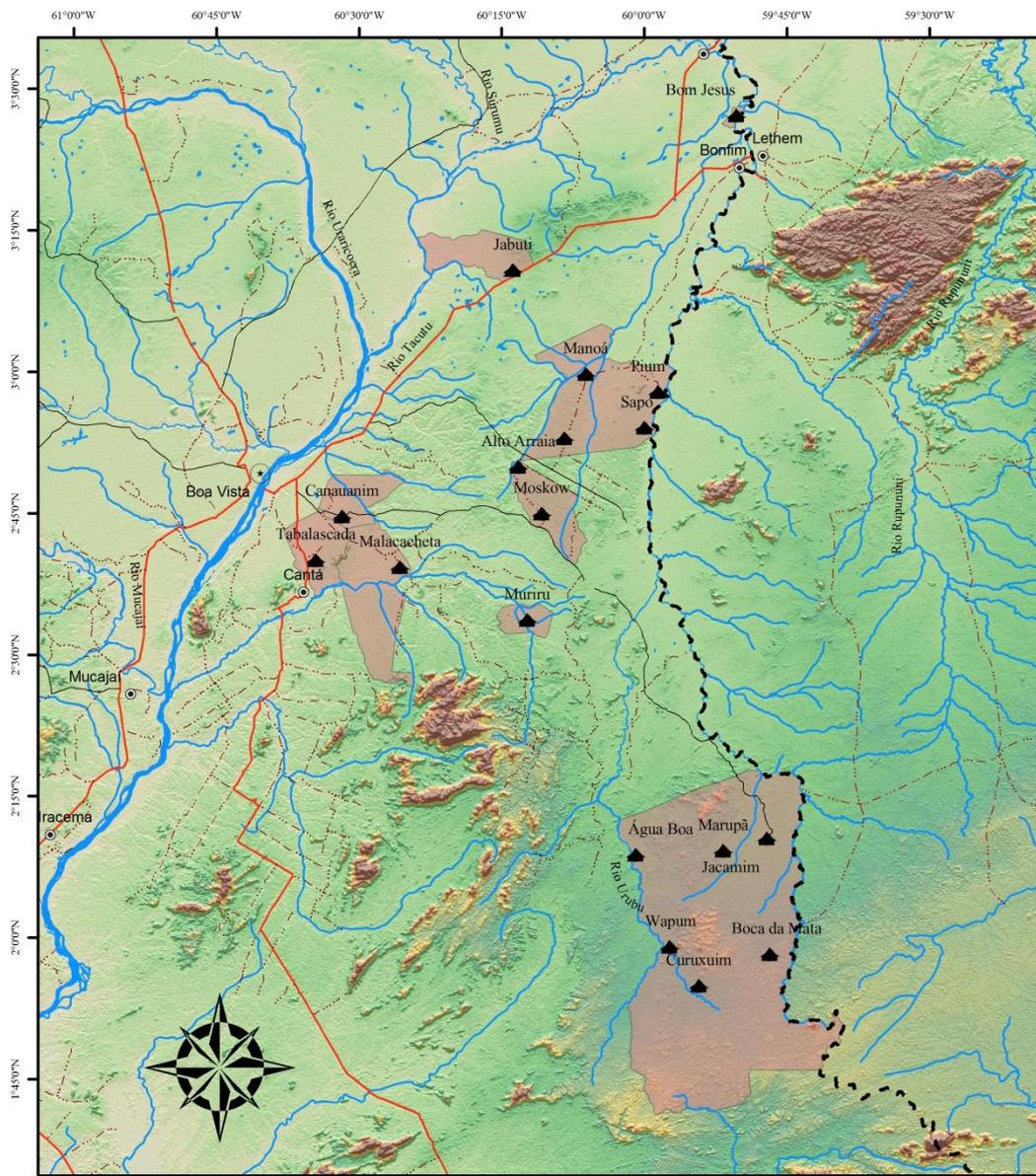
A Terra Indígena Manoá foi a primeira terra demarcada na região Serra da Lua e homologada em 1982 e a única nesta década. Nos anos seguintes, continuaram os conflitos na região, com queimas de casas por fazendeiros nas malocas Canauanim e Moscou, e “branco” flechado por índio em Malacacheta. Em 1984, a posição da Serra da Lua era a seguinte:

“Na nossa área nenhuma área foi demarcada, só foram feitos levantamentos e a promessa de que as demarcações seriam começadas em fevereiro. Toda comunidade sabe qual é a sua área. Para defender as nossas terras fizemos a renovação dos varadouros de reconhecimento e alguns parentes fizeram suas casas nos limites. Alguns fazendeiros tentaram invadir a nossa área, mas nós conseguimos parar os trabalhos e está parado. No Canaoani um fazendeiro procurou fazer uma cerca, mas está parado também”. (RGTR, 1984, p. 10)

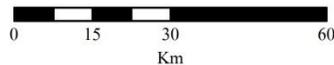
Nesta reunião de 1984 Sr Clóvis Ambrósio, então tuxaua da comunidade Tabalascada, fez uma alusão à promessa de 1978 para criticar a demora nos processos de demarcação de terras na Serra da Lua. Dois anos depois, em um encontro dos

tuxauas com o Bispo Dom Ivo Lorscheiter na Casa de Apoio da organização indígena, o tuxaua Terêncio da região de Normandia fez duras críticas aos procedimentos dos GTs. Segundo o tuxaua, em 1981 técnicos disseram que estavam lá para anotar tudo que os índios pensavam e que iriam levar para o governo demarcar as terras, mas quando os tuxauas disseram que queriam percorrer os limites das áreas junto com eles ouviram que não era necessário. “*Falaram de levantamento, andaram e ninguém os acompanhou.*” Quando começaram a fazer a demarcação da terra, explicou o tuxaua, “*os parentes acharam que era para garantir o direito deles sobre todas as áreas que os avós deles sempre tiveram*”. Mas depois os técnicos explicaram que demarcação não poderia ser da forma esperada pelos índios, que “*não acharam a demarcação boa porque deixou de fora tudo que os avós deixaram de caça, de palha, de madeira*” (Relatório do Encontro com Dom Ivo Lorscheiter, agosto de 1986).

Durante a década de 1990 todas as regiões mobilizaram suas forças na luta em favor da demarcação da TI Raposa Serra do Sol em área contínua. Em paralelo a essa disputa territorial ao norte de Roraima, várias pequenas terras indígenas foram sendo regularizadas nas demais regiões na forma de ilhas. Este foi o processo que ocorreu na Serra da Lua. Como é possível observar no mapa a seguir, atualmente existem 09 terras indígenas na região. Depois da TI Manoá, homologada no início da década de 1980, novas áreas indígenas na região Serra da Lua só foram plenamente reconhecidas na década de 1990, com as homologações das TIs Bom Jesus, Malacacheta, Canauanim e Jabuti. As demais TIs, Tabalascada, Muriru, Moscou e Jacamim foram homologadas já nos anos 2000. A menor delas é a TI Bom Jesus, que tem a extensão de 859 hectares e é habitada por 48 pessoas em 2010 (CIR 2010; ISA 2011). A maior delas é a TI Jacamim, com extensão de 189.500 hectares, habitada por aproximadamente 1300 pessoas em 2011, segundo dados do posto de saúde do Polo Base Jacamim.



Localização das TIs na Serra da Lua



TIs na Serra da Lua  
Zona UTM: 21N - Datum: GCS 1984 Geoprocessamento: Lucas Lima, 2012 Fonte: FARAGÉ, 2002; Carneiro, 2007; FRAGOSO, 2011; IBGE; FUNAI; Modelo SRTM

Mapa 5: Terras Indígenas da Serra da Lua

O quadro abaixo esquematiza os dados sobre o tamanho das áreas, datas de homologação e as populações residentes:

Tabela 5 - Terras Indígenas na Região Serra da Lua-RR

Terra Indígena	Extensão (hectares)	Data homologação	População
Manoá/Pium	43.337	16/02/1982	1.942
Bom Jesus	859	29/10/1991	48
Malacacheta	28.631	05/01/1996	927
Canauanim	11.182	15/02/1996	846
Jabuti	14.210	15/02/1996	312
Tabalascada	13.024	19/04/2002	527
Moscow	14.212	30/05/2003	516
Muriru	5.555	23/08/2003	110
Jacamim	193.494	11/10/2005	1.353

Analisando os processos de territorialização pelos quais passaram os povos indígenas no Estado de Roraima, Erwin H. Frank e Carlos Alberto Cirino (2010) destacam a diferença entre as terras da floresta (matas amazônicas) e do lavrado (savanas). No caso dos povos que habitam a floresta, a situação territorial parece bastante confortável em termos da disposição de recursos naturais em quantidades suficientes para seguir com seus modos tradicionais-culturais de reprodução segundo seus próprios desígnios. Nas “grandes” TIs das savanas e montanhas no extremo norte de Roraima o quadro também é distinto do caso das TIs “menores” – aquelas com variações entre 1.000 até pouco mais de 50.000 hectares, categoria na qual se enquadra a maior parte das TIs na região Serra da Lua.

Estes autores observam que, ao contrário da expectativa implícita na proposta de TIs “pequenas” no final dos anos 1970, nas últimas décadas a dinâmica das relações entre indígenas e fazendeiros mudou consideravelmente. Muitas fazendas na região

estão em situação de subutilização e outras mudaram de “razão social”, sendo utilizadas hoje para a produção mecanizada de grãos, principalmente soja e arroz. Outras adotaram formas mais intensivas de criação de gado e passaram, portanto, a não constituir fonte significativa de renda para a maioria dos habitantes indígenas e seus vizinhos. Estas mudanças são, em parte, reação aos processos de demarcação, em parte virtude da modernização das técnicas de criação e ainda, reflexo da situação crítica da pecuária extensiva no lavrado. A utilização de mão de obra indígena nas fazendas não apenas diminuiu, como nas zonas mais conflituosas, deixou de existir completamente. Um ponto importante salientado por Frank e Cirino é o fato de que os povos indígenas foram cerceados do uso de alguns recursos tradicionais importantes, como peixes, frutas, raízes, plantas medicinais e cipós e tiveram que se adaptar aos recursos que efetivamente estão localizados dentro das TIs.

Neste cenário de lutas territoriais é importante destacar a adoção massiva da criação de gado em todas as TIs das savanas em formato “comunal”, a partir da década de 1970. A partir de 1975 a Diocese de Roraima apoiou o “Projeto do Gado”, cujo objetivo foi contribuir para que os índios estabelecessem mais condições de lutar pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. A finalidade do projeto de reforçar a autonomia econômica das comunidades atingiu considerável êxito. Em praticamente todas as TIs associadas ao CIR atualmente existem inúmeros “retiros comunitários” que são centros de criação de rebanhos comunais, em alguns lugares com números expressivos. Os rebanhos garantiram e continuam garantindo fontes de recursos monetários importantes para os grupos locais. Nos últimos anos de lutas pela homologação da TI Raposa Serra do Sol, o rebanho cumpriu uma função crucial nas mobilizações indígenas durante os conflitos diretos na região e recentemente o CIR desenvolveu uma iniciativa de melhoramento genético do gado indígena com apoio do PDPI.

Contudo, no caso das “pequenas” TIs, a adoção da pecuária comunal também provocou e agravou outros problemas. A carga máxima de gado não “melhorado” nos lavrados de Roraima é de um animal por 3 a 10 hectares, segundo a Embrapa. Neste quadro existem casos de degradação de pastos naturais motivados pela sobre-exploração, como é o exemplo da TI Malacacheta, que possui 28.631 hectares, mais de 1000 habitantes e 49% da sua extensão como savanas naturais. A comunidade conta

com um rebanho comum de aproximadamente 310 cabeças de gado, que utilizam uma mesma área de pasto e já apresenta sinais de degradação (FRANK & CIRINO, 2010). Os efeitos da introdução do gado também podem ser observados na perda de importância de atividades como a caça e até mesmo a pesca, como atividades suplementares importantes para reprodução social, econômica e cultural de algumas comunidades. No caso da pesca há que se ressaltar que algumas TIs foram demarcadas sem acesso aos rios de mediano ou grande porte, onde a atividade era tradicionalmente realizada.

Frank & Cirino observam ainda outro fato importante no contexto da sustentabilidade econômica e cultural nas “pequenas” TIs: a inaptidão dos solos do lavrado de Roraima para a produção agrícola, em virtude de sua carência de nutrientes, do fato de serem úmidos demais na estação chuvosa e extremamente coesos na estação seca. A produção agrícola tradicional familiar dos povos indígenas da região se realiza em pequenas extensões ou ilhas de matas existentes, principalmente ao redor de montanhas e/ou excepcionalmente nas matas ciliares de rios e igarapés.

Neste ponto, é importante assinalar que existem algumas TIs em que não existe nenhum tipo de “mata”, o que compromete seriamente o modo de vida de seus habitantes, fundamentado na produção familiar agrícola, principalmente de mandioca. As consequências deste cenário de escassez de terra e de áreas de matas onde já não existe possibilidade de avançar e expandir os roçados para matas “virgens” é a progressiva sobre-utilização das já reduzidas extensões de mata existentes no interior destas TIs. Nas TIs onde existem ainda extensões de matas “virgens” em áreas de difícil acesso, distantes dos centros ocupacionais, a previsão é que estas serão usadas em um futuro breve. Em determinadas comunidades como na Malacacheta, as roças têm sido mantidas mais tempo que o recomendável (3 a 5 anos) e os intervalos de “descanso” de determinadas áreas também são reduzidos, provocando a degeneração de “matas secundárias”, já fragilizadas pelas fraquezas do solo. Por fim, as surpreendentes taxas de crescimento demográfico dos povos indígenas em Roraima nas últimas duas décadas passaram a ser avaliadas como um fator preocupante em longo prazo.

## **Emergência da temática ambiental**

Além de continuar a luta pela demarcação das terras, a partir dos anos 1990 lideranças do Conselho Indígena passaram a se ocupar das ações com os projetos de autossustentação, sobretudo na ampliação dos rebanhos e aumento do número de comunidades participantes. Essa década foi muito marcada pelo discurso sobre desenvolvimento mas o “meio ambiente” ainda não estava efetivamente presente no campo discursivo das ações da organização. Na medida em que as demarcações de terras foram evoluindo no transcorrer dos anos, outros temas foram ganhando espaço nas ações do CIR, cada vez mais articulado às discussões nacionais e internacionais, com a participação de suas lideranças em eventos como a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento realizada na cidade do Rio de Janeiro.

Em meio às lutas pela demarcação de terras na região Serra da Lua, em 1997, os Wapichana tiveram que lidar com outro problema: a apropriação indevida de recursos genéticos em suas terras através do uso de seus conhecimentos tradicionais, fato que marcou um dos primeiros casos de enfrentamento indígena organizado sobre biopirataria no Brasil. Os Wapichana vivenciaram a situação em que dois de seus conhecimentos sobre plantas foram utilizados para obtenção de recursos genéticos com utilidades medicinais e patenteados em escritórios nos Estados Unidos e na Europa por um químico chamado Conrad Gorinsky.

Segundo os moradores da região Serra da Lua e também do Rupununi na Guiana, onde a pesquisa também foi realizada, o químico convenceu os “parentes” a fazerem coletas de plantas com a promessa de ajudar as comunidades com os resultados de seu trabalho, algo que nunca ocorreu.

Através do CIR, os Wapichana então reagiram contra este deslocamento do domínio intelectual de suas comunidades para beneficiar somente o pesquisador, com esforços na articulação de uma rede para obter informações, respostas e soluções para o caso, envolvendo ações na esfera regional de interlocução com as organizações indígenas na Guiana, na esfera nacional e internacional (ÁVILA, 2001). Entre as comunidades no Estado de Roraima e particularmente na região Serra da Lua este evento marcou a entrada da temática dos “conhecimentos tradicionais” nas discussões

políticas de suas organizações. Neste momento, o debate foi um alerta para o eixo central nas reflexões indígenas sobre a continuidade de suas culturas.

Paralelamente a estes contextos internos de pressão sobre os recursos naturais e lutas em defesa de seus conhecimentos tradicionais em esferas nacionais e internacionais, no plano regional, em anos recentes, as comunidades que habitam as terras indígenas Malacacheta, Tabalascada e Moskou passaram a conviver com o problema de uma ‘invasão de acácias’. A *Acacia mangium* é uma espécie nativa do nordeste da Austrália, de Papua Nova-Guiné e do oeste da Indonésia. É uma espécie de cultivo utilizado para usos variados, como na construção civil, na produção de móveis, produção de energia e recuperação de solos. A espécie foi plantada pela Embrapa Roraima experimentalmente em 1995 e, a partir de 1997, começaram os plantios comerciais na Serra da Lua. Recentemente, tem-se discutido as possíveis mudanças ambientais causadas por sua introdução nas áreas do lavrado e quais seriam as reais finalidades de seu plantio. Inicialmente a informação era de que o destino da plantação seria produzir matéria prima para o processamento de papel. Durante a minha pesquisa de campo, a informação que circulava na região era de que as plantações de acácias seriam utilizadas para comercialização internacional de créditos de carbono.

Em dezembro de 2002 técnicos do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA/RR foram convidados pelas lideranças indígenas da Região Serra da Lua, para participar de uma assembleia regional do CIR, realizada na comunidade Malacacheta. As lideranças indígenas convidaram os cientistas para assessorá-los com esclarecimentos técnicos e discutir os potenciais impactos que as plantações de *Acacias* podem trazer às terras e comunidades indígenas. As lideranças queriam saber mais informações sobre a espécie, sua procedência, as principais características biológicas e ecológicas do seu uso. Naquele contexto as lideranças indígenas se mostraram preocupadas com o processo de mudança da paisagem do lavrado. Informações levantadas em encontros com trabalhadores rurais alimentaram a preocupação sobre possíveis impactos negativos de plantações de acácias em grande escala, que já estavam cercando algumas terras indígenas, apresentando-se então como uma ameaça de invasão dessas terras (LAURIOLA, BARBOSA & NASCIMENTO FILHO, Nota INPA, 13.11. 2002).

Além das próprias acácias, os indígenas observaram também o aumento significativo de abelhas nas plantações. Essas abelhas estão se espalhando e se proliferando nos buritizais das Terras Indígenas, lugares onde existem plantações próximas e dificultando a coleta de palhas para suas construções habitacionais. São recorrentes os relatos de que, em várias ocasiões, famílias indígenas tiveram que desistir de coletar a palha do buriti, com medo de ataques dos enxames de abelhas.

Ainda de acordo com o relato dos técnicos do INPA, existiam abelhas nos buritizais antes do plantio das acácias. Entretanto, os enxames tornaram-se maiores e mais numerosos. A entrada nas áreas se tornou perigosa, pois as plantações estão encostadas, cercando áreas indígenas pequenas como Tabalascada e Malacacheta. Lideranças especularam a possibilidade das abelhas se espalharem pelas roças, atacar o gado e outras criações. Além disso, as abelhas estão produzindo um mel diferente, mais escuro, pouco valorizado pelos indígenas. Segundo o relato do Coordenador Regional da Serra da Lua, Sr. Simeão, esta ‘invasão das acácias’ tornou-se um problema ambiental concreto e uma das principais preocupações atuais.

A partir destes casos as discussões sobre a temática ambiental começaram a ganhar espaço na agenda do CIR. Em 2003 foi realizado o “*1º Seminário Etnoambiental Indígena de Roraima*”. Naquele evento os representantes indígenas chegaram à conclusão que, em relação ao meio ambiente, os povos indígenas continuavam “invisíveis” para o governo e o Estado brasileiro e que a configuração jurídico-institucional do Sistema Nacional de Meio Ambiente (SISNAMA) apresentava uma lacuna fundamental na consideração dos povos indígenas, não reconhecendo suas terras como espaço cultural e juridicamente diferenciado. Com relação ao SISNAMA, consideraram fundamental o reconhecimento do papel e da importância dos povos indígenas no uso e manejo adequado do meio ambiente; o reconhecimento das terras indígenas como unidades jurídico-administrativas específicas na gestão territorial, ambiental e dos recursos naturais. E, sobretudo, expressavam a reivindicação de que o tema “meio ambiente” nas Terras Indígenas fosse adotado como tema estratégico da política nacional do Meio Ambiente e a garantia de que os modelos e as políticas de gestão do meio ambiente não prejudiquem o direito de usufruto exclusivo indígena dos recursos naturais das terras indígenas, garantidos pela Constituição.

Em 2008 o CIR criou um Núcleo Ambiental dentro de sua estrutura administrativa e passou a realizar atividades de educação ambiental e implantação de viveiros, no intuito de amenizar problemas ambientais nas comunidades, conforme as demandas enviadas à Coordenação da organização através de documentos produzidos nas reuniões, seminários e nas grandes assembleias.<sup>24</sup> Dentre as atividades do Núcleo, o CIR deu início ao “Programa de Formação de Agentes Ambientais Voluntários” em todas as regiões de atuação do Conselho Indígena, através de parceria firmada com os órgãos federais: o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e a FUNAI e apoio da organização não governamental The Nature Conservancy - TNC.

Desde aquele ano, o Programa vem desenvolvendo uma série de cursos de capacitação de Agentes Ambientais Voluntários Indígenas (AAVI), envolvendo a capacitação de agentes ambientais indígenas indicados por suas lideranças. Os primeiros cursos de pequena duração foram ministrados por técnicos do IBAMA (ecólogos, biólogos e cientistas sociais) e do CIR (especialistas em gestão ambiental, sistemas de informação georeferenciada, legislação indigenista e legislação ambiental) e eventualmente contam com a colaboração de outros parceiros. Nestes cursos de formação dos AAVI estes especialistas vêm abordando temas como ecologia, flora, fauna, riquezas biológicas e proteção ambiental, cidadania e meio ambiente e as relações destes temas com a segurança alimentar, a saúde e riscos ambientais.

Em 2011, o Programa atingiu o número de 280 AAVI de todas as etnoregiões envolvidas nas atividades de formação continuada. Por razões institucionais mais amplas no órgão ambiental federal, no final deste ano o termo de parceria com IBAMA não foi renovado. Desde então o CIR assumiu a continuidade do Programa. Simbolicamente, uma das primeiras alterações feitas foi subtrair o termo “voluntário” –

---

<sup>24</sup> Em novembro de 2009, o Tuxaua Jacir José de Souza, fundador do CIR e principal liderança na luta pela homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, venceu o Prêmio Chico Mendes de Meio Ambiente. A inscrição do Tuxaua foi apresentada pelo CIR na categoria Liderança Individual e sua vitória representou mais um reconhecimento da luta de mais de trinta anos pela conquista da terra e dos direitos indígenas no Estado de Roraima. O prêmio é promovido pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) em nível nacional e se destina a apoiar as iniciativas consideradas exemplares na superação e substituição de modelos predatórios e danosos ao meio ambiente por outros racionais e sustentáveis que minimizem impactos sobre a Amazônia Legal. Segundo Sr. Jacir: “Primeiro a gente batia cabeça sobre como conseguir a demarcação das nossas terras. Agora precisamos nos organizar para desenvolver as terras que temos. Recebemos as terras destruídas pelos arroteiros e invasores. Por isso temos que pensar também como reconstruir isso e recuperar o meio ambiente”. Jacir José de Souza, líder Macuxi da TI Raposa Serra do Sol (CIR, 2010).

termo que sempre incomodou lideranças e os participantes membros das comunidades. Os Agentes Ambientais passaram então a ser referidos apenas como Agentes Ambientais Indígenas (AAI).

Durante o trabalho de campo pude observar como os AAI procuram atuar como agentes locais de disseminação de conhecimentos e informações sobre a temática do meio ambiente. Pude observar também as fortes críticas de comunitários sobre a atuação deles. Em Jacamim, por exemplo, pude compartilhar das angústias dos jovens Agentes que participam do Programa, tendo em vista que muitos parentes os vêem como “funcionários do IBAMA” que agora querem “empatar a vida dos outros” e impor restrições aos usos considerados tradicionais do território.

*“O que você quer? Que eu e minha família comamos barro?”* é uma pergunta provocadora que os Agentes recorrentemente escutam de seus parentes nos contextos internos de conversas sobre o meio ambiente e sobre os impactos de caçadas que exterminam fêmeas ou filhotes, sobre queimadas para abertura de grandes roças ou sobre o uso do timbó na pesca. Como assinalei na introdução, eu mesmo fui identificado nas primeiras semanas de campo como um técnico do IBAMA que aportava em terras Wapichana para fiscalizar seus usos dos recursos naturais. Existe uma percepção local do trabalho útil dos AAI para as comunidades está intimamente associado ao manejo do lixo, algo que mobiliza os esforços dos Agentes, mas que os deixam frustrados com as atribuições sérias e jocosas de “lixeiros da comunidade”.

Em 2010 foi realizado o “I Seminário de Construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima”. O evento foi realizado pelo CIR com o apoio da FUNAI, do MMA e TNC. O objetivo do encontro foi estabelecer, juntamente com as lideranças de todas as etnoregiões do Estado, as bases e linhas gerais para a realização do ordenamento territorial e ambiental das terras indígenas de Roraima. Discutir este ordenamento foi considerado um passo importante para que seja possível *“o uso racional e a exploração dos recursos naturais com o equilíbrio necessário para a preservação e recuperação dos ecossistemas, visando o desenvolvimento sustentável, a segurança alimentar e a melhoria da qualidade de vida das comunidades indígenas”* (CIR, 2010 p. 03). Durante o evento foram discutidas as prioridades estabelecidas pelas etnoregiões para a elaboração de projetos *“visando o*

*Plano de Manejo Territorial e Ambiental, o Desenvolvimento Sustentável e a Segurança Alimentar nas terras indígenas de Roraima.*” (CIR, id. *ibid.*).

Durante este evento coordenador regional da Serra da Lua, Sr Simeão, que vive na comunidade Malacacheta, observou que o projeto deveria ser um questionamento forte e todos precisariam ter dimensão do tamanho do trabalho e do problema. Sr. Simeão citou o exemplo de pessoas que foram processadas pelo IBAMA por fazerem roças em regiões de mata e deu o tom do desafio:

“Temos uma tarefa muito grande para levar para nossa comunidade, e na minha comunidade também o desmatamento é grande. Mas também precisamos crescer nossa produção ao mesmo tempo em que temos que preservar. [...] queremos crescer com o projeto do gado, é um dos únicos projetos que deram certo nas nossas comunidades. E hoje dizem que é um problema a produção grande de gado. Mas queremos também discutir a preservação do meio ambiente.” (Sr. Simeão, Coord. Regional Serra da Lua. CIR, 2010, p. 08).

Como parte do desenvolvimento destes processos de discussão sobre a gestão territorial e ambiental das Terras Indígenas no Estado de Roraima, em 2010 o CIR começou a construir a proposta de realizar “Experiências Pilotos de Planejamento Participativo do Programa de Gestão Territorial-Ambiental e Etnodesenvolvimento em duas Etnorregiões – Serras e Serra da Lua”. Enviada à Coordenação Regional da FUNAI Roraima, a proposta tinha como objetivo de desenvolver experiências *piloto* que possam servir de referência para a construção de Programas de Gestão Territorial-Ambiental e Etnodesenvolvimento em todas as Etnoregiões e Terras Indígenas de Roraima, uma ação articulada diretamente à Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena – PNGATI, que começa a ser implantada no Brasil. As regiões *piloto* escolhidas neste primeiro momento foram: a) o Centro Regional do Maturuca (Etnoregião das Serras) e b) Centro Regional do Jacamim (Etnoregião da Serra da Lua).<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> A construção de “planos de vida” ou “planos de gestão ambiental” de Terras Indígenas começou a ser desenvolvida em diferentes regiões da Amazônia nos últimos anos. Estas iniciativas estão sendo desenvolvidas em articulação ao escopo da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas (PNGATI). Em Roraima a proposta foi implementada em parceria com órgãos governamentais e organizações não governamentais envolvidas na implementação da PNGATI. No horizonte do projeto

Crescimento populacional, desmatamento e preservação do meio ambiente. Como o Coordenador Regional da Serra da Lua coloca, a correlação entre estes temas está na agenda do dia para pensar a sustentabilidade das Terras Indígenas e a continuidade das práticas tradicionais de manejo ambiental. Neste campo emergem muitas tensões internas e críticas às potenciais imposições vindas de fora que, na visão de muitos indígenas, é contraditória. Para muitos moradores das TIs é difícil entender “a função ambiental das terras indígenas”, cada vez mais presente em seus cotidianos e eles se perguntam por que os “brancos”, que destruíram e continuam destruindo o meio ambiente, têm interesse agora em controlar o que eles fazem de seus recursos naturais. Em seus próprios termos, analistas nativos questionam se a introdução da temática ambiental nas TIs não seria uma nova forma de invasão, a repetição de uma mesma e longa história em novos termos, história que acabamos de revisar de forma resumida nas seções anteriores. Nesta linha de análise, poderíamos reencontrar o que Crosby (2011) chamou de *imperialismo ecológico*, desta vez no formato aparentemente diferente dos discursos ecológicos sobre manejo e conservação ambiental.

Mas não é apenas isso. Ao lado da crítica ao colonialismo presente na discussão sobre a temática ambiental, os moradores das terras indígenas na região Serra da Lua também estão olhando para suas realidades cotidianas, percebendo mudanças e impactos de suas comunidades em seus ambientes. Localmente, eles estão desenvolvendo interessantes análises ambientais sobre temas muito diversos. Nos próximos capítulos procurarei tratar de alguns deles de maneira mais detida, no contexto específico da comunidade Jacamim. Dentre estes temas levantados, acredito que a controvérsia sobre o uso de venenos de pesca parece ser um ponto privilegiado para analisar como os Wapichana estão pensando a dinâmica de seus “conhecimentos ecológicos tradicionais” na interface entre a valorização de suas próprias práticas de conhecimento e suas análises ambientais sobre o efeito do timbó nos estoques de peixe, envenenamento dos animais de criação e nas relações sociais entre as pessoas. A partir dos apontamentos colocados neste capítulo, esta questão será tratada no capítulo 04, em que analiso como os vegetais utilizados como venenos de pesca constituem uma referência circulante (LATOUR, 2001) nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana nos últimos anos.

Para finalizar este capítulo apresento uma descrição panorâmica da Terra Indígena Jacamim, onde concentrei maior parte do meu trabalho de campo e onde o CIR desenvolveu a construção do PGTA em 2011. Esta apresentação será feita com base nos registros dos estudos de revisão dos limites da área, realizados pelo antropólogo Noraldino Cruvinel Vieira (FUNAI, 2005) e no levantamento etnoecológico realizado pela equipe responsável pelos estudos do complexo macuxi-wapichana (FUNAI/PPTAL 2007). Por várias razões, entre as quais esta primeira aproximação a partir destes outros estudos e levantamentos começa a apresentar, na TI Jacamim a rede de discursos ecológicos revela matizes locais significativas frente ao quadro geral da região Serra da Lua no que tange as imagens sobre abundância e escassez.

### **Terra Indígena Jacamim**

A Terra Indígena Jacamim está situada no sudeste da região Serra da Lua, no município de Bonfim. É a maior Terra Indígena da região, com superfície de 189.500 ha e 250 km de perímetro. Os limites atuais foram definidos pelo governo federal brasileiro no ano de 2003 através do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL).<sup>26</sup>

Situada a aproximadamente 160 km da cidade mais próxima, que é Boa Vista, capital do Estado, o acesso a TI se dá através da rodovia estadual RR-208, uma estrada piçarrada que anualmente fica com alguns trechos praticamente intrafegáveis em determinados momentos da época de chuvas, tanto por causa de pontos em que formam atoleiros, quanto em razão de cruzar áreas baixas alagáveis como na passagem dos Igarapés Aicuí e Cumatê. No verão, época de estiagem, a viagem entre Boa Vista e a comunidade Jacamim pode demorar aproximadamente três horas, bem diferente do inverno quando é possível que o mesmo percurso demore entre 08 e 12 horas de carro traçado.

---

<sup>26</sup> O projeto PPTAL fez parte do Programa Piloto para a Conservação das Florestas Tropicais do Brasil - PPG7, criado para proteger as florestas tropicais e conservar a biodiversidade, reduzindo as emissões de carbono e promovendo maior conhecimento das atividades sustentáveis da Floresta Tropical. O objetivo do projeto foi melhorar a qualidade de vida das populações indígenas e promover a conservação dos recursos naturais por meio da regularização das Terras Indígenas e através de medidas de proteção a essas áreas (FUNAI, 2011). Para ver mais sobre avaliações das atividades do PPTAL, ver coletânea organizada por Márcia Maria Gramkow (2002).

No caminho para a TI Jacamim, o trajeto mais utilizado passa por dentro da área contígua das três TIs mais próximas de Boa Vista (Malacacheta, Tabalascada e Canaoanim) e segue tendo a suas margens as TIs Moskow e Muriru e as fazendas. A chegada a Jacamim é identificada por uma cerca que marca o limite da TI e uma placa da FUNAI. Depois da cerca estão as primeiras casas que foram constituídas recentemente, quando foi instalado um posto de vigilância na área a partir das atividades do PPTAL. O *ponto cinco*, como é conhecido pelos moradores, começou com a ocupação de um morador designado para cuidar do posto e atualmente reúne um número significativo de famílias, possui igreja e uma área reservada para uma futura pista de pouso.

Seguindo a estrada chegamos ao lugar onde está situado o Centro da Comunidade Jacamim, que é a maior das quatro comunidades localizadas na TI. A sete quilômetros da comunidade Jacamim está localizada a comunidade Marupá, segunda maior comunidade atualmente. Continuando a rota que passa por Jacamim e Marupá, a estrada de piçarra transforma-se em trilhas pelo lavrado, permeadas pelas baixas dos igarapés e, à distância de aproximadamente 20 km de Marupá, está localizada a comunidade do Wapum. Partindo da comunidade Marupá em sentido oeste no mapa, os caminhos levam até a comunidade de Água Boa situada próxima às margens do rio Urubu.

As comunidades Jacamim, Marupá, Wapum e Água Boa são compostas principalmente por famílias Wapichana e também por integrantes Macuxi, Jaricuna e Atoraius. Na segunda metade do século XIX, o cronista Henri Coudreau relatava que Marupá era, no momento de sua viagem, centro do povo Atoraiu. Atualmente os moradores mais antigos de Jacamim dizem que Marupá já foi situada em um lugar diferente do atual, que teria sido “Marupá velho” onde hoje funciona um dos retiros da comunidade. Em 2011, a população total da TI contabilizava aproximadamente 1300 pessoas. Os números abaixo, resultantes da sistematização feita pelos AIS apresentam dados de família e população por comunidade:

Tabela 6: Dados sobre família e população na Terra Indígena Jacamim

Comunidades	Número de famílias	População
Jacamim	123	657
Marupá	61	368
Wapum	26	156
Água Boa	14	73
Totais	224	1244

\*Dados do censo realizado pelo posto de saúde. Polo Base Jacamim – Julho/2011

Assim como em toda região do lavrado, a maioria dos moradores mais velhos das quatro comunidades da Terra Indígena Jacamim falam pelo menos três línguas: wapichana, português e inglês guianense. Conheci pessoas que além destes três idiomas também dominam as línguas macuxi e wai-wai, além de algumas pessoas que ainda usam o idioma atoraiu no contexto doméstico. Dentro deste universo linguístico, os moradores de Jacamim têm muito orgulho do uso cotidiano do seu idioma e às crianças é ensinada primeiramente a língua aruaque e depois o português. Nas reuniões comunitárias, nas missas, nas festas e no futebol o uso da língua é cotidiano.

Segundo os dados dos estudos de identificação fundiária, a aldeia Jacamim é a mais antiga na área e encontra-se no local atual há mais de um século. De Jacamim saíram os fundadores das demais comunidades. Segundo os mais velhos, as malocas localizadas ao norte e centro da terra Jacamim, distribuíram-se, inicialmente, segundo o desejo de algumas famílias de morarem em locais ricos em caça, pesca, coleta, próximos de áreas férteis para o cultivo. Outro aspecto considerado na escolha dos locais de moradia sempre foi a intenção de manterem certa distância da influência direta e contínua dos não índios, sem, contudo, chegar ao isolamento completo.

Este é o caso das malocas Marupá, Wapum, Curuxuim e Boca da Mata, instaladas a partir dos anos de 1950. De acordo com dados produzidos pelo antropólogo Noraldino Vieira Cruvinel por ocasião dos estudos de revisão de limites da TI Jacamim, a situação local não foi muito diferente do acima colocado em termos de ocupação por fazendas (FUNAI, 2005). A fundação da atual Wapum foi, segundo informaram ao antropólogo, uma reocupação feita há pouco mais de 40 anos por dois casais de idosos sem filhos, Ricardão e Elvira e Beré e Luiza Maria, em face da ocupação da área onde moravam pela Fazenda Faroeste. Junto à maloca Jacamim estava situada a Fazenda

Aquariana, ocupando suas terras, e a maloca Água Boa estaria, também em parte, dentro da Fazenda Saculejo.

A TI Jacamim tem como limite oeste o rio Urubu. Nas proximidades deste rio, está localizada a atual comunidade de Água Boa. Do outro lado do rio existe um vilarejo conhecido como Vila Vilhena. Nessa região limítrofe, moradores do Marupá instalaram um retiro e posteriormente criaram a comunidade de Água Boa a partir da constituição de algumas residências e roças familiares. Este foi um movimento de ocupação importante por fazer presença nessa região de fronteira da TI e coibir a invasão da área por não índios. Contudo, de acordo com relatos dos moradores de Água Boa, moradores desta vila costumam invadir as áreas indígenas para prática da caça e da pesca, sobretudo no verão, quando as águas do rio baixam e facilitam a travessia de seu leito.

Nos últimos anos, forças políticas regionais têm articulado a emancipação da Vila Vilhena à categoria de município, o que certamente deverá refletir em mudanças na infraestrutura local, tornando a nova sede municipal um micropolo de atração populacional no contexto do Estado de Roraima. Como aludi no início desta seção, depois do processo de demarcação da TI Jacamim, foi instalado um posto de vigilância no limite norte da área e uma liderança local foi indicada pela comunidade para cuidar do posto de vigilância. O deslocamento da liderança e seu grupo familiar para este ponto iniciou o processo em curso de constituição de uma futura nova comunidade: o ponto cinco.

A TI Jacamim tem como limite leste o rio Tacutu, que também define a fronteira internacional entre o Brasil e a Guiana. Muitos brasileiros utilizam a rota de estradas que cruzam a TI para atravessar a fronteira com objetivo de praticar o garimpo na Guiana. Os estudos etnoecológicos levantaram relatos da existência de áreas de garimpo dentro da TI Jacamim, nas proximidades da comunidade Marupá, em anos recentes (FUNAI, 2007), mas durante a pesquisa de campo não ouvi nada sobre a existência desta prática nos dias atuais. Alguns moradores chegaram a participar do trabalho no garimpo em determinados afluentes do rio Tacutu, do lado da Guiana, mas abandonaram estas atividades. Atualmente, a prática do garimpo é realizada por brasileiros em território guianense, principalmente nas regiões adjacentes a nascente do rio Tacutu.

A paisagem da TI Jacamim contrasta com as outras TIs da região Serra da Lua. Situada em uma área de transição entre floresta e lavrado é composta por diferentes ecossistemas: savanas, floresta ombrófila densa e floresta ombrófila aberta, além de áreas de contato e tensão ecológica. Partindo de imagens de satélite Landsat Etm+ para o ano de 2001, a equipe responsável pelo levantamento etnoecológico realizado na TI evidenciou que, diferente das outras Terras Indígenas na Serra da Lua, onde as matas ciliares são menos expressivas, em certas circunstâncias reduzidas a fileiras de buritis, as matas ciliares na TI Jacamim são geralmente bem desenvolvidas, possivelmente em decorrência de sua proximidade ao grande maciço florestal de Mata Geral Amazônica.

Uma espécie indicadora desta influência é o açaí solteiro, *Euterpe precatória*, que alguns especialistas identificam como sendo próxima da Jussara da Mata Atlântica. A TI Jacamim também é a única terra dessa região onde é registrada a ocorrência de outra espécie tipicamente amazônica, a castanheira, *Bertholletia excelsa* (PPTAL/FUNAI 2007, p. 83-84). A existência dos castanhais suscita muitas ideias entre os moradores de Jacamim de desenvolver a exploração comercial da castanha e motivo pelo qual demandam assessoria técnica e apoio em infraestrutura para criar as condições de transporte desde a área de mata até o centro e condições de beneficiamento para poderem vender o produto em condições mais vantajosas. A experiência de repasse a intermediários já foi realizada e os moradores têm clareza de que não vale a pena explorar a castanha nestes moldes.

Conforme relatado por um professor da comunidade aos realizadores dos levantamentos etnoecológicos em meados da última década, muitos “parentes” do lavrado que visitam Jacamim ficam impressionados com a abundância de recursos naturais de que seus moradores dispõem. Para ilustrar essa diferença, o professor contou o episódio da visita de um grupo da região do Taiano (área em que não se encontra mais o buriti em abundância) e a surpresa deles diante da quantidade de buriti existente em Jacamim. Segundo o professor: “quando vêem a riqueza da espécie na região de Jacamim, pensam numa forma de coletar os frutos de forma mais sustentável, preservando-se áreas de buritizais, como banco de germoplasma para a multiplicação da palmeira” (PPTAL/FUNAI 2007, p. 94).

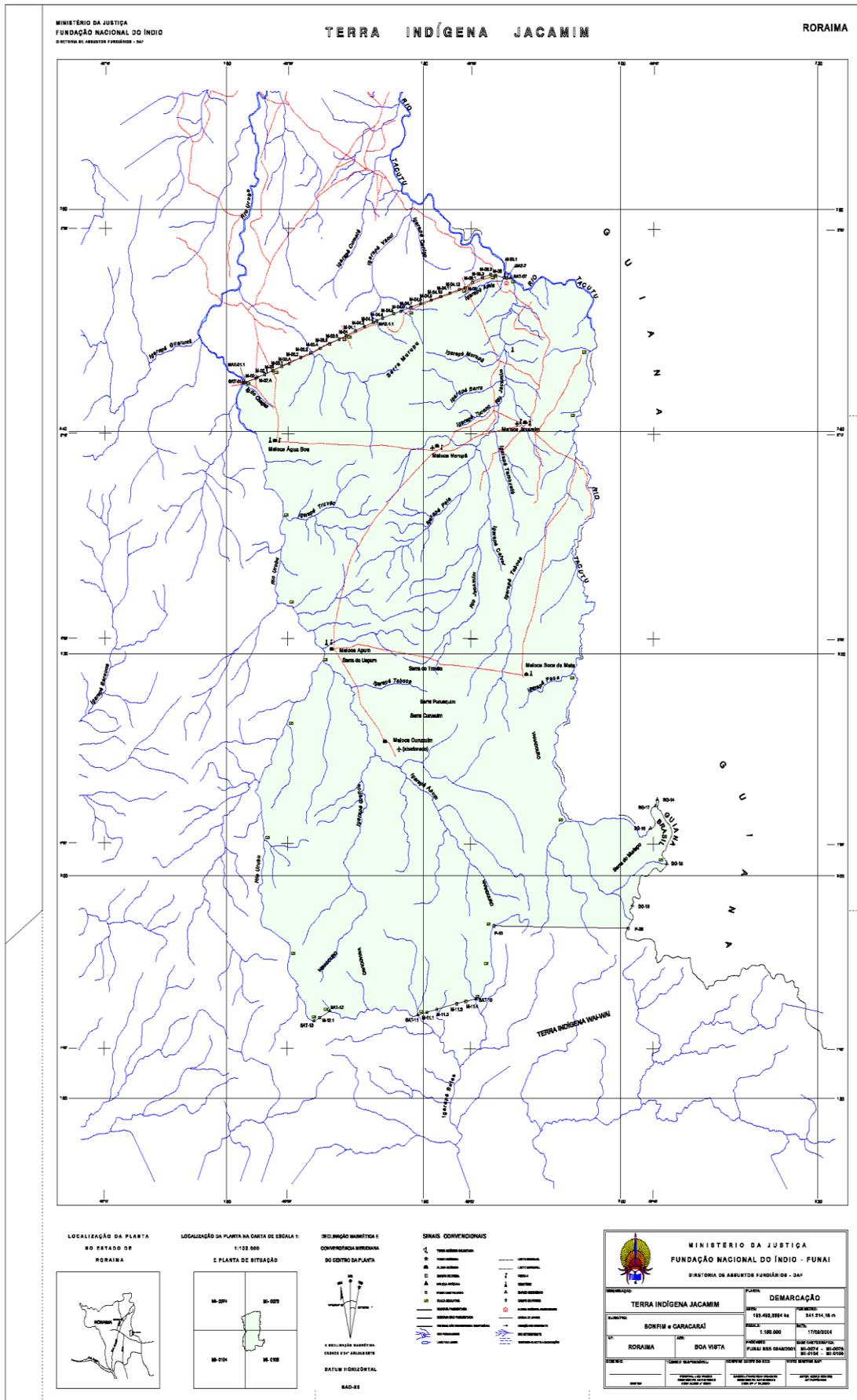
Nesta dupla paisagem de lavrados e florestas da TI Jacamim, os Wapichana identificam a primeira com o termo *Baaraz*. Nesta área de campos, a presença de

florestas de galeria nos igarapés, ao longo dos rios e de seus ‘galhos’ constituem um ambiente ombrófilo dentro dos domínios do lavrado, permitindo maior proliferação de espécies vegetais e conformando redutos reprodutivos de várias espécies animais. Nesse mesmo ambiente, desenvolvem-se as florestas estacionais, associadas respectivamente aos solos mais férteis, denominadas de "ilhas", que são pequenas manchas de florestas no grande domínio fitoecológico da savana. Essas ilhas são reconhecidas como unidades férteis e são utilizadas para a prática da agricultura, caça e coleta.

Partindo das localidades de Curuxuim e Boca da Mata encontra-se uma área de mata com características diferenciada das matas ao redor dos igarapés e rios, que se estende até o limite com a TI Wai-wai ao sul. Esta cobertura florestal extensa, densa e contínua, os moradores definem em Wapichana como *Kanuku*.<sup>27</sup> Nestes ambientes de mata, a fauna é significativamente mais diversificada. Trata-se de uma região de floresta tipicamente amazônica, rica em biodiversidade, considerada por muitas lideranças comunitárias como um “estoque” ou “reserva” para as futuras gerações. Esta parte alta da Terra também tem apresentado os melhores resultados nas expedições de pescarias em anos recentes. Um dos planos correntes é fundar uma nova comunidade dentro da mata, que inicialmente foi denominada como Ponto 13. Caso este projeto venha se concretizar, será uma experiência nova para os Wapichana, que tem os imensos campos abertos como moradia ancestral. Apresento abaixo o mapa oficial da demarcação da TI Jacamim.

---

<sup>27</sup> A oposição entre *Baaraz* e *Kanuku* comporta uma série de variações linguísticas para designar diferentes ambientes em Wapichana e, ao aludir estes termos, não pretendo sugerir uma visão simplificadora deste universo de classificações que mereceria uma análise à parte.



Mapa 6: Mapa Oficial da TI Jacamim (FUNAI, 2010)

A região onde está localizada a TI Jacamim é permeada por serras. Estas elevações na paisagem do lavrado codificam aspectos importantes do pensamento e da cultura Wapichana. Elas contam episódios da história, nomeiam malocas, dão nomes a cursos d'água e são habitadas por diferentes tipos de seres. Farabee (1918) escreveu que nas serras são encontradas fontes de “substâncias que matam”, como a serra do *Uintau*, que, em sentido figurado, “chora veneno”. No polo oposto a *Uintau* existe uma serra denominada em Wapichana como *Aicuí*. Na verdade, esta serra é uma imensa pedra preta, marcada com manchas brancas que são visíveis a quilômetros de distância. Em Wapichana, *Aicuí* significa miolo, cérebro, e as manchas que vemos atualmente são marcas dos tempos de guerra entre Macuxi, Wapichana e Atoraiu. Em fuga, estes últimos encontraram na altura da pedra um lugar seguro para refugiar-se de seus inimigos que, por vicissitudes do xamanismo foram descobertos e tiveram seus crânios “espodados” pelos seus algozes Macuxi. Segundo a história local, as manchas brancas que se vê escorrerem pela pedra são as marcas deixadas pelo escorrimento dos miolos Atoraiu.

Além de registrar na paisagem a história dos povos que ali viveram, as Serras são moradas de vários seres-espíritos, entes que são denominados pelos Wapichana como *inanaa* termo traduzido por “dono”. Por esta razão estes espaços são mediados pelas atividades especializadas dos xamãs. Neles, pajés em estado de êxtase vão buscar a “sombra” dos doentes para “reimplantá-la” nos procedimentos de cura. Os xamãs servem-se deles (espíritos) para chegar até os animais míticos, auxiliares importantes nos rituais de cura. Nestas serras também moram espíritos que foram “curados” pelos pajés, e que, de certa forma, atuam para a manutenção do equilíbrio da ecologia local. Basta saber que de seus solos nascem muitos dos rios mais importantes para a vida das comunidades. Estas breves alusões permitem visualizar como o sistema toponímico das serras configura uma expressão marcante da cultura dos povos indígenas que vivem no lavrado. No caso de Jacamim, as serras foram referenciais importantes nos estudos de ampliação da TI, quando foi observado que a serra Uintau não se encontrava nos limites da terra declarada pela Portaria nº 1440/E/82 (FUNAI, 2005). O estudo antropológico argumentou com propriedade sobre como as serras são fundamentais para reprodução cultural do grupo.

Na organização política da TI Jacamim, cada comunidade tem um tuxaua que faz o trabalho de liderança, conduz os assuntos comunitários, faz a intermediação de conflitos internos e representa os moradores frente aos atores externos. O trabalho do tuxaua é feito com a colaboração do segundo tuxaua, que tem o papel de representar o primeiro em sua ausência e apoiá-lo na realização das atividades coletivas e reuniões comunitárias. Juntamente com os tuxauas também trabalham os capatazes, que são os auxiliares diretos na realização das atividades comunitárias. Além destes representantes é importante destacar o trabalho dos diretores das escolas, professores e agentes de saúde que também exercem um papel importante na coordenação das atividades comunitárias, na resolução dos problemas internos e assessoram as decisões coletivas.

O sistema político da TI funciona através da atuação destas pessoas e da realização de reuniões mensais que ocorrem em todas as quatro comunidades. Nestes encontros são discutidos os problemas, realizados os informes de atividades e repassadas informações sobre o funcionamento dos serviços de saúde e educação, além de outras providências do cotidiano das aldeias, como a reparação de pontes e cercas ou a limpeza de caminhos e estradas utilizados pela comunidade, limpeza e monitoramento dos limites.

Nestas reuniões algumas lideranças têm demonstrado preocupação em relação ao uso dos recursos naturais da TI Jacamim. O aumento da população e, por consequência, a maior pressão demográfica sobre as áreas de uso é considerado por muitos a principal causa dos problemas relacionados ao tema. Em Jacamim, assim como nas demais pequenas Terras Indígenas da Serra da Lua e do lavrado de maneira geral é recorrente a utilização da imagem de que as famílias estão “confinadas” dentro dos limites da TI (PPTAL/FUNAI, 2007). Os efeitos deste crescimento populacional podem ser notados nos problemas como “a escassez local de alguns recursos naturais utilizados na construção de suas casas tradicionais, tais como o buriti (*Mauritia flexuosa*), cujas palhas são utilizadas para cobertura de moradias” (PPTAL/FUNAI, 2007, p. 90).

Alguns entrevistados pela equipe do levantamento etnoambiental afirmam que a ocorrência do buriti na região diminuiu consideravelmente, obrigando os moradores a buscar o material em locais mais distantes que os habituais, em outras comunidades ou em outras TIs da região.

“as palhas de inajá (*Attalea maripa*) também são utilizadas para cobertura de casas, mas a espécie também se encontra em escassez. O buriti estaria diminuindo devido à exploração irracional. Segundo informaram: “as pessoas não estão mais esperando o intervalo de 5 anos para retirada das palhas”. Além disso, alguns indígenas vêm derrubando a palmeira para coleta de frutos. Outras comunidades estariam pedindo autorização para efetuar a extração de palhas também nas proximidades de Boca da Mata, local onde se observa grande concentração da espécie.”(PPTAL/FUNAI 2007, p. 90)

Segundo um morador idoso da comunidade, Sr Gregório, entrevistado durante os levantamentos em 2006, nos últimos anos a caça vem sendo realizada de forma descontrolada. Muitos caçadores já não sabem distinguir entre fêmeas e machos, e acabam matando fêmeas indiscriminadamente. Os caçadores também não estariam considerando o tempo necessário para a reprodução dos animais. Segundo Sr. Gregório, na área do lavrado, considerada área de caça principalmente de veados, não se encontra mais o animal com a mesma facilidade de alguns anos atrás, além do que a diminuição no porte dos animais tem sido recorrentemente observada.

Os estudos etnoecológicos realizados pela equipe do levantamento etnoambiental observam por fim que, apesar dos problemas ambientais, a situação de disponibilidade de recursos naturais na TI Jacamim é muito melhor do que nas Terras Indígenas pequenas estudadas, dentre elas Muriru, Moskou e Tabalascada. Na TI Jacamim ainda existem grandes áreas de mata que configuram refúgios para os animais de caça. Entretanto, como as comunidades estão localizadas na área de lavrado, próximas aos centros comunitários onde funcionam os serviços de educação, saúde e transporte, essa concentração termina causando uma escassez local dos recursos naturais, o que explicaria o saudosismo de moradores mais antigos por tempos passados de fartura.

Durante a realização do trabalho de campo conversei com muitos moradores que vivem há muitos anos na Terra Indígena Jacamim. Eles relatam que têm observado o desaparecimento de alguns produtos, mudanças no comportamento de plantas cultivadas e o desaparecimento de determinadas espécies, principalmente determinados tipos de peixes. Cotias, pacas, antas, porcões e veados, que há poucos anos podiam ser vistos em abundância e “chegavam até o terreiro de casa” já não são notados com a mesma

frequência, assim como não notam mais tantos rastros dos animais nos caminhos, como se via há alguns anos atrás.

Como foi colocado acima, uma das explicações correntes indica o aumento populacional como um dos fatores que teria contribuído para a atual situação. Mas existem outros pontos, se consideradas diferentes análises ambientais que os Wapichana estão desenvolvendo. Os moradores de Jacamim têm observado a diminuição de cardumes e redução progressiva no tamanho dos peixes. Neste sentido, as autocríticas quanto ao caráter prejudicial da utilização de determinadas técnicas “tradicionais” como aplicação de venenos de pesca e/ou “modernas” de pescaria, como os *malhadores* (redes) ganham cada vez mais adeptos.

A sistematização mais detalhada destas análises desenvolvidas pelos moradores de Jacamim em situações de debates comunitários sobre o tema da gestão dos recursos naturais, entrevistas formais individualizadas com seus primeiros habitantes, conversas informais com pessoas de diferentes gerações e moradores de cada uma das comunidades, são os componentes da etnografia que desenvolvo nos próximos capítulos. Como pretendo demonstrar, imagens de abundância e escassez presentes nas redes de discursos ecológicos entre os moradores da Região Serra da Lua, ganham significativos pontos de inflexão neste contexto específico.

Comecei este capítulo retrazando os caminhos do processo de colonização do vale do rio Branco e relatando como esta história impactou violentamente a territorialidade do povo Wapichana a partir do século XVIII. O objetivo foi situar, ainda que minimamente, a avassaladora ocupação fundiária promovida pela pecuária no lado brasileiro e o sistema de recrutamento sistemático de sua mão de obra para o trabalho nas fazendas em ambos os lados da fronteira, eventos que marcaram a experiência social dos Wapichana no século XX pela espoliação de suas terras.

Tendo como pano de fundo a introdução recente da “questão ambiental” no horizonte das ações da organização indígena, procurei situar como os moradores das pequenas Terras Indígenas demarcadas em ilhas na região Serra da Lua mobilizam atualmente uma rede de discursos ecológicos que tem como característica comum a modulação de imagens sobre a abundância e a escassez de recursos naturais, com ênfase na escassez: de terra, de mata, de água, de peixes, configurando algo cujos contornos

foram delineando o objeto de estudo: as redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana.

No próximo capítulo, através de uma caracterização geral sobre os regimes de conhecimento Wapichana e como estes regimes organizam diferentes modalidades de conhecimento, passo a analisar como os Wapichana constroem sua visão sobre a história a partir de um determinado modelo articulado entre um “tempo dos avós” e “tempo dos netos”. A partir deste formato, apresento como diferentes modalidades de conhecimento codificam a história e a cosmografia Wapichana. Ao analisar a produção destes saberes, argumento que a circulação de plantas através de fronteiras sociais constitui uma dimensão privilegiada para compreender a territorialidade deste povo dividido entre dois Estados nacionais a partir de transações de conhecimento.

## **CAPÍTULO 2**

### **Tempo dos Avós – Tempo dos Netos.**

#### **Cosmografia e Historicidade no regime de conhecimento Wapichana**

Minha experiência de campo me mostrou vivamente a operação de regimes de geração e um esquema de circulação de conhecimentos baseados em aspectos simbólicos e recursos próprios de tradições de conhecimento definidas regionalmente como indígenas, que operam incorporando referências de outras diferentes tradições de conhecimento há muito tempo e que, como pretendo demonstrar, continuam incorporando elementos recém-chegados. Este capítulo aborda alguns aspectos desses regimes e apresenta como operam na elaboração de determinadas modalidades de conhecimentos. Através de perspectivas específicas, formuladas por um grupo de homens mais velhos, moradores da comunidade Jacamim, o objetivo é mostrar como, na caracterização de cada uma delas, os narradores expressam conceituações wapichana sobre as relações entre tempo e espaço e como, usando uma tradição de conhecimento, elaboram pensamentos sobre uma cosmografia e uma historicidade específicas para descrever e analisar as relações sociais de um modo ampliado.

Minha proposta é demonstrar que a rede de discursos ecológicos entre os Wapichana que comecei a mapear no capítulo anterior opera, em suas malhas mais internas aos regimes de conhecimento deste povo, na forma de um modelo que articula oposições e continuidades entre dois registros do tempo: um “tempo dos avós” e um “tempo dos netos”. Ao adentrar pelos diferentes significados que essa articulação adquire quando é feita no plano cosmológico, social e histórico é possível construir condições para que possamos entrar em contato com o universo de pensamento wapichana sobre a constituição do mundo, a partir de uma análise contextualizada na conversação direta com determinados interlocutores.

Na composição geral do estudo, este capítulo forma assim uma base fundamental para analisar como os Wapichana, a partir de suas perspectivas culturalmente situadas, vêm percebendo e procurando dialogar com os conceitos enunciados na linguagem da “temática ambiental”, tais como as noções de

“conservação” e “recursos naturais”, que orientam as discussões sobre a gestão ambiental, tema que será abordado no quarto capítulo.

As narrativas sobre a origem do mundo, feitas por especialistas wapichana, nos permitem acessar esse universo de pensamento. Estas construções, expressas na forma de narrativas e relatos sobre determinadas modalidades de conhecimento, retraçam a trajetória das plantas cultivadas; a origem das doenças e fundamentam as razões da invenção do conhecimento xamânico em outro registro de realidade, associada ao “tempo dos avós”, temas que, como pretendo evidenciar, se desdobram em modos de emitir avaliações e análises das relações sociais e ambientais nos tempos atuais, isto é, no “tempo dos netos”.

Nesta perspectiva, pretendo dar visibilidade ao trabalho reflexivo dos interlocutores com os quais trabalhei em seus esforços de tradução de seus esquemas sociais, traduções estas feitas com base nas referências de sua tradição intelectual. Isso não significa projetar autoridades culturais fictícias e abrir mão de interpretar suas formulações, mas antes sim, redirecionar a atenção da análise antropológica para as modalidades de organizar, transmitir e valorizar ou desvalorizar determinados conteúdos da tradição de conhecimento a qual se remetem estes interlocutores, procurando fazer, como sugeriu Fredrik Barth, uma antropologia do conhecimento (BARTH, 1995, 2000, 2002).

Como comecei a pontuar na introdução da tese, o tema dos conhecimentos indígenas tem criado um bloco vigoroso e heterogêneo de interesses acadêmicos, sugerindo um caminho sugestivo para inovações teóricas e metodológicas no campo da etnologia. Neste novo bloco convivem diferentes tendências. Existem aquelas que privilegiam um viés cognitivo, com trabalhos interessados nos esquemas classificatórios nativos e/ou em testar estes conhecimentos à luz dos padrões científicos. É consideravelmente extensa a bibliografia dedicada às etnociências, principalmente em campos como a botânica e a farmacologia. Em outra linha, encontramos estudos dedicados à interpretação dos sistemas culturais e à eficácia simbólica. Neste campo também encontramos estudos sobre gêneros orais e etno-história, com ênfase na reflexão nativa. Já os estudos sobre cosmologia nos apresentam descrições sofisticadas dos sistemas de pensamentos indígenas e nos chamam atenção para como são produzidas outras epistemologias.

É possível perceber que neste conjunto de estudos falta um olhar histórico sobre estes saberes outros, histórico não no sentido de uma cronologia, mas no sentido de considerar a complexidade inerente à determinação dos fenômenos de produção destes saberes e à vinculação destes a atores concretos. É nesta linha que desenvolvo este capítulo.

Ao longo das últimas décadas, Fredrik Barth desenvolveu uma perspectiva que reconhece o conhecimento como uma modalidade importante de cultura (Barth, 1987, 1995, 2000, 2002). A partir de seus trabalhos etnográficos na Nova Guiné, Barth (1995) sugeriu a utilização do conceito de “conhecimento” para referir-se ao que as pessoas empregam para interpretar e agir sobre o mundo (sentimentos, pensamentos, habilidades incorporadas, taxonomias e modelos verbais). Neste sentido, esta categoria poderia ser usada como nosso protótipo para construir modelos diferentes da “cultura”.

Na perspectiva de Barth, “conhecimento” articula o que chamamos de cultura de maneira a torná-la transitiva para a interação entre as pessoas. Esse uso implica reconhecer e estar atento aos intercâmbios em um cenário global de fluxos de informações e indica a potencialidade de se trabalhar com processos de circulação de significações, organizadas em diferentes tradições de conhecimento que operam dentro ou através de diferentes unidades sociais. Estas tradições, por sua vez, são articuladas através de indivíduos que são socialmente reconhecidos como conhecedores dos meios de armazená-las, modificá-las e detêm a capacidade de transmiti-las, bem como são autorizados a avaliar seus critérios de validade.

Usando a proposta de Barth, Lux Vidal (2009) demonstrou como pode ser produtiva a etnografia sobre as interações entre cosmologia, estrutura e história em situações de intenso intercâmbio interétnico, analisando as variações do mito da Cobra Grande entre os povos do Uaçá e do Oiapoque no norte do Estado do Amapá. Naquele trabalho, Vidal mostrou como cosmologias e crenças de diversas origens se articulam, se difundem e se transformam entre diferentes povos habitantes de uma mesma região e em contato permanente. Mais do que uma análise formal do mito, através do estudo de suas variações na formulação entre aqueles povos, a antropóloga indicou vários aspectos interessantes sobre os processos sociais através dos quais se realizam estes intercâmbios e apresentou uma interpretação potencialmente útil como ponto de apoio em um diálogo frutífero com os indígenas, cada vez mais envolvidos e interessados nestes temas.

Penso, junto com Vidal (2009) que a abordagem dos significados das narrativas, teorias e interpretações indígenas permite uma interação mais criativa entre o pesquisador e seus interlocutores e um melhor aproveitamento do encontro antropológico. É de se estranhar que hoje, com todo o cenário de inserção indígena no ensino superior em Roraima, os acadêmicos indígenas ainda não desenvolvam discussões que dizem respeito às teorias derivadas de suas tradições intelectuais enquanto produção de conhecimento. Dentre os acadêmicos que conheci, boa parte dedicou seus estudos a refletir sobre problemas como a evasão escolar e a produção de materiais didáticos, mas nenhum deles foi encorajado a tomar suas tradições de conhecimento como objeto de reflexão ou a analisar o funcionamento da escola à luz de suas matrizes epistemológicas.

Entre os Wapichana, as histórias que correspondem ao que os antropólogos denominam de mito são produzidas em contextos privados, bem particulares, na interação entre avós e netos, pais e filhos. Em geral estas narrativas são feitas à noite no ambiente íntimo das casas, quando, no conforto das redes, avós e pais narram à plateia histórias sobre um tempo outro. Com bom humor, os narradores comentam que seus expectadores, na maior parte das vezes, acabam caindo no sono antes que o enredo chegue ao seu final. Versões sinópticas destes repertórios também são desenvolvidas em determinadas situações como festas e reuniões, como forma de acionar a imaginação conceitual compartilhada com as plateias e estabelecer paralelos entre as relações humanas e as relações entre outros seres como os animais. Atualmente, combinações destes repertórios também têm sido materializadas como instrumento didático para crianças pequenas ou acionados para agradar visitantes interessados nas “lendas indígenas”. No campo da educação formal, os professores indígenas com os quais convivi têm refletido sobre os vários desafios enfrentados em seus esforços de tentar adequar estes conhecimentos a processos de ensino no ambiente escolar e de transmissão de conhecimentos diferentes dos considerados tradicionais.

Sem desmerecer esta função para estes repertórios, Lux Vidal indica as potencialidades de se recuperar junto aos adultos os significados cosmológico, social, histórico e político de suas narrativas e explorar suas potencialidades como espaço analítico. Além da materialização de determinadas histórias em livros didáticos, encarar estas narrativas como uma modalidade de produção de conhecimento pode nos permitir

destacar o valor destes repertórios para iluminar reflexões sobre os planos locais de educação diferenciada que estão sendo discutidos pelos profissionais da educação e, no caso particular deste estudo sobre a temática ambiental, abordar estes conhecimentos nos permite constituir bases para analisar a interação entre diferentes lógicas culturais nas discussões sobre a gestão ambiental. Como ressalta Vidal, as diferenças expressas nestas histórias são fundamentais “como possíveis construções de mundo, sujeitas à discussão e à produção de significado e conhecimento sobre a vida em sociedade, em suas dimensões filosófica e cosmológica” (VIDAL, 2009, p. 29). Deste ângulo, não precisamos falar em mito nem em história, mas em expressões intelectuais de uma maneira de pensar que se impõe pela força das imagens e pelo simbolismo das formas.

No primeiro capítulo procurei apresentar o cenário de intensas relações entre diferentes povos indígenas, agências de contato interétnico e segmentos regionais, no qual os Wapichana convivem há bastante tempo, tanto na Guiana como no Brasil. Naquele breve resumo podemos ter uma ideia sobre a realidade de um povo que viveu um violento processo colonial de expropriação de suas terras e de sujeição de sua gente ao trabalho servil nas fazendas que se constituíram em seus territórios e depois tiveram que se adaptar às fronteiras baseadas nas terras indígenas, que limitaram drasticamente o que era reconhecido de modo geral como um território mais amplo a pequenos fragmentos de áreas delimitadas por cercas e marcos de cimento. Em paralelo ao processo de invasão territorial que viveram desde o século XVIII, foram produzidas duas imagens etnológicas contraditórias em ambos os lados da fronteira durante o século XX: “caboclos” no Brasil e “índios arredios da mata geral” na Guiana (FARAGE, 1997b).

É claro que nenhuma destas imagens etnológicas construídas sobre este povo traduz o complexo cenário vivido por eles e muito menos seu universo social e cultural. O processo de reorganização social e política que teve início na década de 1970 na defesa dos direitos territoriais aguçou a percepção dos Wapichana também para outras dimensões de seus direitos culturais e intelectuais. No cenário mais recente, também alcançaram visibilidade como sujeitos portadores de conhecimentos culturalmente diferenciados. Com efeito, o fato de terem sobrevivido a todo este processo de invasão prova a resiliência de seu sistema cultural, que opera em vários interstícios da malha colonial e, considerar os Wapichana como portadores de uma cultura que já foi mais

“autêntica”, pensada em um tempo verbal no passado como, por exemplo, fez Cirino (2009) ao estudar os contornos da evangelização dos Wapichana no século XX, é abrir mão de interpretar as formas de continuidade dos regimes de conhecimento Wapichana e como seus pensadores desenvolvem diferentes modalidades e tradições de conhecimento particulares (BARTH, 1995, 2000, 2002).

A proposta teórica de Barth contribui para que possamos esboçar o desenho contemporâneo das formas de produção de conhecimento nesta região e apresentar como as perspectivas indígenas incorporam novos elementos das situações de contato em suas sínteses cosmo-históricas, no caminho aberto pelo procedimento analítico presente na coletânea organizada por Albert e Ramos (2000). Agregando a perspectiva de Barth à proposta de analisar a “cosmologia do contato” é possível desenvolver abordagem da cosmologia *em* contato. Ao abordar alguns aspectos da cosmografia e do modo indígena de historicidade, focalizando narrativas que caracterizam concepções específicas de tempo e os modos de referirem-se às relações com outros povos indígenas e com os “brancos”, neste capítulo descrevo minimamente como os Wapichana organizam suas interpretações sobre as relações sociais a partir de seus regimes de conhecimento, o que nos remete a dimensões sociais, políticas e cosmológicas regionalmente coerentes. É nesta linha que pretendo analisar alguns aspectos dos regimes de conhecimento Wapichana, considerando a heterogeneidade interna às coletividades indígenas e como determinadas modalidades de conhecimento são usadas na produção de análises em relação aos modelos de interação vigentes.

No domínio do conhecimento xamânico as plantas são objetos privilegiados para compreender como fronteiras sociais e culturais são desenhadas a partir da posição regional dos Wapichana. Na tradição de conhecimento Wapichana, a lógica de classificação das plantas apresenta uma percepção do mundo vegetal que orienta as classificações do território, que vai do terreiro das casas aos locais de plantio e até as matas selvagens. A circulação de determinadas plantas reconhecidas como veículos do conhecimento xamânico revelam um complexo circuito de relações de intercâmbio que perpassam fronteiras étnicas e nacionais, que faz do conhecimento ritual associado à feitiçaria e à morte violenta um fato central no desenho destas fronteiras. Na última parte deste capítulo apresento uma analogia ilustrativa de uma visão compartilhada em diferentes comunidades na região sobre o papel social do xamã nos dias atuais. Nesta

parte apresento como essa modalidade de conhecimento é avaliada atualmente a partir de determinados critérios de coerência, moralidade e validade.

Para esta tarefa, a tese de doutorado de Nádia Farage (1997) sobre as práticas retóricas Wapichana é referência básica para entrar em relação com este universo. Fruto de um trabalho de vários anos (entre 1988 e 1994) com os Wapichana, o texto de Farage é rico em sugestões teóricas e informações etnográficas. Ao propor reconstituir a codificação retórica das práticas discursivas não coloquiais vigentes entre os Wapichana, Farage demonstrou como esse elaborado conjunto de práticas discursivas se organiza em gêneros codificados e como expressam concepções de tempo e da condição humana. É possível encontrar na análise de Farage sobre os significados das práticas retóricas, uma refinada teoria etnográfica sobre determinados regimes de conhecimento Wapichana, sobretudo o domínio do conhecimento ritual. Vou me valer das informações contidas no trabalho de Farage para termos um esboço do mapa etnográfico para em seguida lidar com esse desenho no contexto concreto da minha pesquisa.

### **Regimes de Conhecimento Wapichana: um esboço**

Segundo Nádia Farage (1997), o modo pelo qual os Wapichana concebem a aquisição do conhecimento pode ser entendido a partir de uma categoria, *Amazada*, o mundo, palavra que enfeixa tempo e espaço. Ela é usada quando os mais velhos dizem aos mais novos que eles não conhecem o mundo porque não andaram e também porque não viveram tempo suficiente para conhecê-lo. Neste regime, a aquisição de conhecimento é baseada em dois princípios básicos. Por um lado é associado à idade: os mais velhos sabem mais porque eles acumularam experiências e viram o que os mais jovens não viram. Por outro, a aquisição de conhecimento pressupõe movimento: conhecer espaços mais amplos que a própria aldeia de origem. Na juventude, rapazes solteiros costumam viajar pelas outras aldeias no Brasil e na Guiana, ou fixar-se por alguns períodos em trabalhos nas fazendas e garimpos, e nestas jornadas cada um constrói individualmente o seu corpo de experiências. Essas duas dimensões da experiência (mobilidade e idade) são constitutivas da autoridade socialmente reconhecida a uma pessoa como detentora de conhecimentos.

Outro aspecto importante é que, entre os Wapichana, o conhecimento não configura um patrimônio de grupos ou linhagens determinadas, aspectos que a morfologia social baseada em parentelas desconhece. A transmissão de conhecimentos não pressupõe claras linhas sucessórias ou outros mecanismos institucionalizados e públicos. Em linhas muito gerais, as crianças são designadas como *koraidaona*. Os rapazes pelo termo *tominaru*, e após o casamento *daionaora* – homem e marido. No caso dos homens, ao tornar-se sogro, com o casamento dos filhos, o sujeito acessa efetivamente à idade madura e à respeitabilidade, e o nascimento dos netos marca a entrada do indivíduo na plenitude da maturidade.

É durante este ciclo da vida que a aquisição do “conhecimento ritual” (domínio sobre narrativas, xamanismo e práticas encantatórias) evolui. Não é inclusive recomendável que se acelere o processo de aquisição e jovens solteiros que se aventuram a utilizar encantações de forma extemporânea são alertados para os riscos do envelhecimento precoce e da loucura. Nesse regime, o conhecimento ritual é proposição da velhice, avança à medida que o vigor físico declina - em particular a atividade sexual e reprodutiva. Propensa à esfera da alma, a aquisição destas modalidades de conhecimento encontra-se na razão inversa à reprodução dos corpos. Os jovens, e principalmente as mulheres, são mais afetadas à esfera do corpo se comparadas aos homens velhos. Contudo, no acesso ao conhecimento, o critério da idade decididamente subsume o do sexo: a velhice iguala homens e mulheres em seu afastamento do corpo, e faz deles mais alma do que corpo (FARAGE, 1997).

Dentro deste universo de “conhecimento ritual” Farage delineou três tipos de gêneros discursivos não coloquiais. Um deles é o gênero narrativo nominado como *Kotuanao dau’ao*, cuja matéria prima é o passado remoto. O outro, *Marinaokanu* – são denominados os cantos do xamã. E o terceiro: *pori* é comumente definido como “oração” ou “remédio” e corresponde à modalidade de enunciações que tem o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível. Apresento abaixo um breve sumário sobre os domínios conceituais a que cada gênero é associado.

Os Wapichana glosam o termo *kotuanao* por velho, antigo, o que já não existe mais, contrastando com o termo *kainao*, os existentes. A expressão *dau’ao* pode ser traduzida como “aquilo que se diz sobre”. Neste sentido, a tradução mais fiel para *kotuanao dau’ao* seria “aquilo que se conta sobre os antigos”. O limite da memória

genealógica é a baliza para definir o gênero *kotuanao dau'ao*, pois a memória social Wapichana faz recurso à duração e não a uma cronologia. Por esta razão também o passado não representa um “recurso escasso”, cuja versão legítima seja disputada por grupos diferenciados, mas é, antes sim, um recurso renovável e passível de adaptações, inovações e incorporações de elementos novos.

Na produção de histórias típicas do gênero narrativo *kotuanao dau'ao*, os narradores apreciam citar suas fontes e, neste aspecto, certamente podemos depreender uma cadeia de transmissão narrativa em que, no entanto, legitimidade e plausibilidade não são critérios em questão. *Kotuanao dau'ao* seria assim produto da relação singular que se estabelece entre narradores e ouvintes, permitindo ou até exigindo acréscimo e inovação a depender da cadeia de transmissão. O critério fundamental para a definição desse gênero encontra-se no conceito de “antigo”. Em primeiro lugar, como oposição entre os que não existem mais e os atuais *kotuanao* refere-se diretamente aos mortos. Casos recentes, envolvendo vivos, não são considerados *kotuanao dau'ao*, assim como nem todos os mortos são *kotuanao*, mas apenas aqueles de quem não persiste uma memória individualizada. Nesse sentido, *kotuanao* constitui uma categoria coletiva de mortos, dos quais não se guarda lembrança, “*os que eu nunca vi*”.

A duração na memória social Wapichana é recortada pela oposição entre os atuais e os antigos. Assim se desenha, no caso dos Wapichana, de modo semelhante a outras sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, uma relação de oposição entre mortos e vivos (CARNEIRO DA CUNHA, 1974). Na narrativa Wapichana, sugere Farage (2002), o vínculo entre mortos e vivos é feito apenas no domínio da linguagem e toma por variável os mortos e seu espectro, ameaça letal aos vivos que procuram neutralizar sua ameaça através do esquecimento da individualidade do morto. Por esta razão são chamados “*restos de kotuanao*” os narradores idosos, capazes de recordar corpos e individualidades que o crivo da memória social recusa.

O segundo tipo de discurso ritual é *Marinaokanu* – termo pelo qual são denominados os cantos do xamã, conhecido pelo termo *marinao* entre os Wapichana. Os xamãs utilizam o canto como uma forma de comunicação com a sua rede de colaboradores, usada principalmente durante as sessões de cura. Durante estes trabalhos, eles entoam estes cantos acompanhados pelo ritmo da batida de um molho de folhas de ingá ou pau-tipiti, que usam para “subir”, excorporar-se e permitir que outros

entes – em especial xamãs já mortos – se manifestem por meio de seu corpo, enquanto sua alma visita os habitantes invisíveis das serras e de outros locais.

O xamanismo é o sistema de saber mais especializado entre os Wapichana. O repertório inicial de um xamã pode lhe ser ensinado por outro *marinao*, que o introduz. O ponto fundamental da iniciação consiste da incorporação, pela ingestão, através das narinas e pela boca, de certa categoria de plantas denominadas – *wapananinao* – que possuem o dom do canto. Cantos específicos do repertório do *marinao* são referidos como *correntes*, que os permitem estabelecer ligações entre diferentes planos da realidade, na medida em que são estas correntes que permitem que sua alma seja lançada para o alto e ao mesmo tempo prenda o *marinao* a sua vida terrena.

O terceiro tipo de discurso não coloquial corresponde ao que Wapichana glosam *pori* como “oração” ou “remédio”. São encantações, enunciações que têm o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível. Os *pori* são de ampla aplicação no tratamento de doenças, assim como para atingir sucesso nas atividades cotidianas, femininas e masculinas. As enunciações também são utilizadas ainda para controlar efeitos da inobservância do resguardo do luto, do parto e da menstruação ou para tornar comestíveis a caça e a pesca, apaziguando o princípio dos “avós” de cada espécie. *Pori* também é utilizado para atuar sobre a vontade de outrem, em particular na atração amorosa e na vingança.

O conhecimento destas fórmulas é acessível a todos, mas variam em extensão. De modo geral, adultos plenos possuem um repertório *pori* para o tratamento doméstico das doenças dos netos. Mas os vastos repertórios são atributos de especialistas, identificados como *popazo*, rezadores. Estas fórmulas podem ser transmitidas entre os sexos e entre gerações, mas considerados valiosos, os *pori* são mantidos em relativo segredo, sob a pena de, se ensinados a outros, perderem sua eficácia. Já aqueles que possuem repertórios mais amplos não se recusam a transmiti-los e ironizam o segredo como sinal de fraqueza daqueles que recusam à transmissão. Uma característica fundamental do uso de fórmulas *pori* é que elas se fazem acompanhar pelo sopro. Efetuada em fala e sopro, a encantação é entendida como a alma em ato.

Este modelo etnográfico do regime de “conhecimento ritual” Wapichana derivado do trabalho de Nádia Farage (1997) nos apresenta um mapa do universo sociocultural Wapichana. Ele apresenta aspectos básicos da organização social do

regime de conhecimento e nos servirá como pano de fundo para abordar essa estrutura em um contexto particular de distribuição destes conhecimentos e dos modos como estes saberes são percebidos e avaliados a partir de diferentes pontos de vista.

Neste capítulo discuto estas questões a partir dos registros da minha interlocução com homens mais velhos, localmente considerados como detentores de conhecimentos específicos que transitam entre as modalidades descritas acima. Contudo, é necessário reconhecer que é difícil estabelecer a relação entre as identidades e as modalidades de conhecimento explicitamente na realidade da região. Portanto, não estabeleço identificações diretas entre as posições colocadas no modelo e as posições dos interlocutores que participaram da pesquisa. A instabilidade entre as identificações de um pajé-rezador e um feiticeiro dedicado a “estragar os outros”, marcante na região, torna a abordagem das pessoas e de determinados temas uma atividade cheia de ambiguidade, e impõe limites ao etnógrafo em campo. Em alguns casos eu sabia que alguns dos meus interlocutores são reconhecidos como especialistas nestes domínios, mas nenhum deles afirmou com vistas a firmar uma identidade de um tipo ou outro. Em outras circunstâncias, a questão de sua especialidade surgiu quando eles se afirmaram para mim e para a audiência participante das seções nas quais eu fazia minhas perguntas e se colocaram como detentores destes conhecimentos, nos mais das vezes, com humor sutil, gravitando entre ironia e descontração. De qualquer forma, todos eles compartilham uma posição socialmente reconhecida como aqueles que dominam a tradição de conhecimento à qual estas modalidades estão associadas.

Os mais velhos são chamados *Kwad pazo*, aqueles que sabem as histórias e que os Wapichana traduzem por historiadores. São também referidos como “bibliotecas das aldeias” em uma expressão que reconhece a autoridade deles como detentores de conhecimentos. Como vimos, o falar sobre o passado entre os Wapichana constitui um gênero narrativo específico denominado *kotuanao dau’ao*. Em termos genealógicos, são considerados *kotuanao* os mortos na segunda geração ascendente em relação ao narrador. Os mortos na primeira geração ascendente o são ocasionalmente, se aquele que narra tem idade avançada e considera que os mortos a quem se refere pertencem a um passado remoto.

A maioria dos jovens e adultos não sabe falar sobre “uma história dos antigos” porque guardam uma relação de profunda alteridade quanto a este tempo. Esta dimensão

genealógica esteve constantemente presente nas falas dos narradores que tive oportunidade de ouvir, bem como nas demais convenções estabelecidas pelo gênero narrativo para pactuar a cadeia de transmissão e o caráter do que se narra com a audiência. A resposta de Sr. Martinho, o primeiro homem mais velho que entrevistei formalmente, foi contundente neste sentido. Quando perguntei a ele sobre os antigos, ele respondeu:

Eu não vi. Meu avô mesmo quem me contou sobre o que foram os antigos e os tempos dos nossos parentes primeiros. Os primeiros não tinham roupa, nem sandália. Cantavam também, *parichara*. Isso o meu avô contando, ele viu. Não tinha nada. Assim ele contava para mim. Cantiga que eles cantavam, mas eu não sei. Quem sabe, sabe, não é? Mas eu não. Ele contou assim para mim. Faz tempo. Não tinha roupa, só palha mesmo, casca de pau, de planta, tudo assim. Faz tempo. Eu não vi, só ele que contava para mim. (Sr. Martinho, Jacamim, 05/2011).

Os *kwad pazo* muitas vezes são chamados e também se autointitulam, jocosamente, “restos de *kotuanao*” [antigos] porque, além de narradores, são igualmente coparticipantes de um passado cuja memória os mais jovens não partilham por experiência própria. Associado à idade, o conhecimento é, em tese, acessível a todos, posto que a velhice seja um processo inescapável. Um adulto pleno pode ser um *kwad pazo*, o que não significa que todos o sejam; os mais velhos possuem o potencial, mas não é normativo desenvolvê-lo, como acredito que seja o caso de Sr. Martinho.

Durante o trabalho de campo entrevistei alguns homens que podem ser vistos nesta categoria. Trabalhei formalmente com seis interlocutores que são socialmente reconhecidos como detentores de conhecimentos sobre a cultura, sobre a história da comunidade, e alguns deles reconhecidos como detentores de conhecimentos mais especializados no universo das rezas e curas.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Como coloquei na introdução, além das relações formais de pesquisa com este conjunto de interlocutores também trabalhei diretamente com os Agentes Ambientais (02 da comunidade Jacamim, 01 Marupá e 01 de Água Boa). Destes agentes, dois são jovens (entre 25 e 30 anos) e outros dois são adultos plenos (tem entre 30 e 40 anos e ambos já são avós). A colaboração direta dos AAI de Jacamim foi fundamental no desenvolvimento da minha pesquisa. Como desenvolvemos um trabalho paralelo às minhas atividades, realizamos e discutimos entrevistas sobre diferentes narrativas que cada um encontrava. Em alguns encontros eles fizeram a mediação entre português e wapichana e depois trabalhamos juntos em algumas traduções. E claro, além destes dois grupos de interlocutores formais, mantive diálogo com outros atores importantes das comunidades como os tuxauas, profissionais indígenas

Neste capítulo, trabalho principalmente com o material produzido na interação com dois destes interlocutores. O primeiro deles é Benedito, atualmente na casa dos 50 anos de idade, morador da região do Ponto Cinco. Como ele mesmo se define, Benedito é um historiador, um especialista em narrar histórias sobre os antigos. Um especialista no gênero *kotuanao'dunao*. O segundo é Sr. Nazareno, um dos moradores mais antigos de Jacamim, que vive na região conhecida como Mangueiral, às margens do rio Tacutu. Sr. Nazareno tem sua casa localizada em uma rota de fluxo intenso de indígenas da Guiana rumo à cidade de Boa Vista, assim como de garimpeiros brasileiros rumo ao país vizinho. Habitado a receber pessoas das mais diversas procedências e pertencentes a diferentes universos socioculturais, Sr. Nazareno é um comunicador intercultural nato e não viu dificuldades em desenvolver assuntos que imaginava ser do interesse do antropólogo. É dele uma impressionante narrativa sobre um ataque Kanaimé que apresento na quarta seção e analiso seus desdobramentos na seção seguinte sobre a circulação e agência das plantas *wapananinao*.

A conversão de narrativas em textos coloca em risco uma série de aspectos: a riqueza das imagens, o simbolismo das formas, as inúmeras transformações e justaposições, além das expressões corporais, gestos para representar dimensões e movimentos, além das variações de volume de voz na condução das narrativas. Como observa Dominique Gallois:

“O que se costuma, nos textos etnográficos, descrever como cosmografias indígenas, são sínteses ou amálgamas de experiências reportadas, in loco, com muito cuidado. Nestes formatos, enrijecem e transformam radicalmente, como sabemos, o teor de narrativas que, para os seus ouvintes indígenas, permitem tão somente acessar ideias e interpretações sobre a conformação do mundo, ou realidades distantes, cuja veracidade nunca é afirmada” (GALLOIS, 2007, p. 113)

Nesse sentido, considero importante contextualizar a apresentação do material e considerar a conjuntura conceitual na qual eles foram produzidos. A minha interação com os interlocutores com os quais trabalhei na construção deste estudo ocorreu a partir do universo de categorias e os contextos percebidos por eles sobre a temática ambiental

---

da educação e da saúde em relações que também fizeram parte da pesquisa de campo, mas de uma forma diferente.

e suas correlações com o meu interesse na sociogênese do mundo, expressas nas histórias sobre a origem dos antigos, das plantas cultivadas, dos animais de caça.

As formulações produzidas por eles revelam como a proposta do antropólogo foi recepcionada e usada por cada um dos interlocutores para desenvolver suas descrições. Elas também demonstram como nossas práticas e conceitos antropológicos são captados e usados para traduzir esquemas sociais existentes com base nas referências teóricas de sua tradição de conhecimento. Ao trazer estas narrativas, portanto, não se trata de identificar, mais uma vez, como as sínteses etnológicas sobre a relação entre sociedade e natureza, alcançadas a partir da produção intelectual indígena podem ser encontradas em um contexto específico. Na apresentação das narrativas procuro realçar como elas são teoricamente fundamentadas em bases epistemológicas e conceituais que são diferentes e, ao mesmo tempo, como elas incorporam outras tradições de conhecimento para compor explicações sobre determinados fenômenos sociais.

Gallois (2007) chama atenção para o fato das narrativas cosmográficas apenas permitirem acessar ideias e interpretações sobre a conformação do mundo. Neste ponto os nossos procedimentos analíticos da antropologia podem contribuir e avançar ao fazer, por exemplo, o reconhecimento do lugar conceitual do passado no presente, produzido pela aplicação da matriz conceitual da tradição por parte de nossos interlocutores. Este é um princípio que vem sendo teorizado dentro da antropologia contemporânea no sentido de formular mecanismos que permitam pensar as formulações teóricas dos outros sem reduzi-las aos compartimentos da cosmologia ou mitologia e explicá-las a partir de nossas próprias teorias (RAMOS, 2010).

Para empreender este desafio, os trabalhos de Marshall Sahlins escritos na década de 1980 apresentam preocupações da antropologia em desenvolver perspectivas analíticas capazes de trazer a tona a lógica dos distintos sistemas de resignificação e esquemas locais de entendimento. Os trabalhos de Sahlins sobre estrutura e história produziram suas ramificações em várias direções. Uma delas é utilizar a discussão teórica sobre estrutura e história para descrever como as culturas locais incorporam o exterior em suas próprias estruturas conceituais.

Mas dentro dessa proposta, há um argumento de Sahlins que tem implicações mais além desta dinâmica, quando afirma que cada ordem cultural pode produzir modalidades específicas de historicidade, e que cada historicidade contém, de uma

forma ou de outra, uma noção de tempo que lhe é específica. Considerada neste sentido, a perspectiva do autor permite construir analiticamente a questão do tempo e sua conceituação. Uma vez que aceitamos que os modos de produção da história podem variar, segue-se que é possível explorar histórias específicas com base em concepções diferentes do tempo. Pode-se, então, colocar em relevo a importância do tempo como *valor variável* na criação da historicidade. A análise feita por Sahlins da historicidade polinésia é uma abordagem positiva que nos permite reconhecer tanto a historicidade dos conceitos quanto a teoria e a prática sociais que são constitutivas dos mesmos. O tempo, como a historicidade, tem seu lado social e é neste domínio que as análises indígenas revelam sua profundidade teórica.

Desenvolvendo os argumentos de Sahlins sobre estrutura e história, Joana Overing (1995) discute como podemos proceder nas interpretações sobre como os nossos interlocutores formulam os postulados de suas teorias. Em primeiro lugar é importante considerar que a metafísica é um campo de natureza especulativa, tanto “nas mãos” do filósofo ocidental, quanto nas do “cosmólogo indígena”. Dentro da própria tradição filosófica e da metafísica ocidental, não existe uma metafísica única e várias correntes disputam qual é o modelo de realidade mais adequado para compreender o mundo: realismo, idealismo, materialismo, naturalismo, racionalismo, essencialismo, enfim, trata-se de uma área em que cada nova teoria rapidamente substitui e complementa a anterior.

Em segundo lugar é importante reconhecer também que os postulados metafísicos são necessariamente defendidos como argumentos teóricos ou lógicos; eles são esclarecedores e iluminadores, porém nunca é possível chegar a uma conclusão, senão dentro da versão de mundo que está sendo apresentada, pois não existem dados absolutamente neutros, aos quais possamos recorrer para atacar ou defender uma dada teoria metafísica. Esta discussão tem sido feita por Bruno Latour no plano metodológico dos procedimentos de análise das teorias sociais elaboradas pelos atores. Latour nos chama atenção para as possibilidades que cada simples entrevista, narrativa ou comentário pode nos prover em termos de um desnordeante conjunto de entidades que explicam as maneiras e razões de qualquer curso de ação. Diante destes relatos, devemos reconhecer que possuímos alguma infralinguagem cujo papel é nos ajudar a atentar para a metalinguagem desenvolvida plenamente pelos nossos interlocutores. A

questão é como ajustar-se para explorar estas proposições metafísicas formuladas pelas pessoas com quais nos propomos a trabalhar.

Dentro da historicidade indígena, o tempo tem um contexto e pode transpor fluxos de eventos. Acontecimentos que pertencem a períodos históricos diferentes podem se fundir e vice-versa. Joana Overing desenvolve uma aproximação entre a teoria das ondulações desenvolvida pela física e a teoria amazônica dos mundos possíveis que ilumina a análise sobre o significado cosmológico do que observei como recorrente nos discursos ecológicos entre os Wapichana.

“No momento, os mais brilhantes cosmólogos físicos estão gerando teorias do tempo – como a teoria das “ondulações” [“ripple” theory of time] – que, quanto aos postulados gerais, parecem mais próximas à teoria amazônica dos mundos possíveis do que dos relatos unitários dos materialistas. Nesta teoria recente, temos universos pais e universos filhos, cada um existindo dentro de sua zona de tempo específica, de vez em quando esbarrando um no outro – o que gera caos geral, e talvez esplendor criativo”. (OVERING, 1995, p. 122)

Como pretendo demonstrar neste capítulo e no transcórre da tese, essa imagem parece muito adequada para o caso particular da produção de narrativas entre os Wapichana. Haveria, entretanto, a necessidade de fazer um reparo nos termos dos universos que são constantemente relacionados nas análises de meus interlocutores. Eu diria que na teoria deles, os universos dispostos em zonas de tempo específicas são os universos dos avós e o universo dos netos, diferente da relação entre universos pais e filhos como na alegoria acima. Este é o mecanismo operacional presente nas narrativas que considero central nos discursos ecológicos entre os Wapichana.

Considero a relação entre o “tempo dos avós” e o “tempo dos netos” como um dispositivo analítico da teoria de meus interlocutores. Neste sentido, é essa articulação que tomo como fio condutor que pretendo explorar no desdobramento da etnografia. Como veremos, entre os Wapichana, essa é uma forma recorrente de articular mundos que pertencem a zonas de tempo distintas e que se esbarram no plano cosmológico, histórico, social e político. Outra dimensão importante é que os postulados dessa relação expressa nas narrativas são articulados às atividades cotidianas, às práticas tradicionais de caça, de pesca e às explicações das doenças. E esse fato de os postulados indígenas sobre a realidade nunca serem descontextualizados dos aspectos sociais, políticos e morais da prática cotidiana, não é uma questão trivial (OVERING, 1995). Vamos a elas.

## Revisitando a cosmogonia

O Monte Roraima é uma referência privilegiada para situar os povos indígenas, tanto geográfica quanto culturalmente sob uma perspectiva intermediária, além da identidade étnica e da filiação linguística comum às línguas da família Carib, faladas pela maioria dos povos indígenas nas Guianas, em um recorte de uma região cultural *circum-Roraima* como sugeriu Butt Colson (1985).<sup>29</sup> Essa montanha também é uma referência para muitos dos povos que vivem nas regiões adjacentes a essa imensa formação rochosa localizada na atual tríplice fronteira Brasil, Venezuela e Guiana, povos que compartilham um universo conceitual que liga sua aparência atual à atuação de irmãos demiurgos, responsáveis pela cosmogonia do mundo que atualmente conhecemos.

Os povos Kapon e Pemon consideram-se descendentes comuns de dois heróis míticos, os irmãos Makunaima e Enxikiráng. Para esses povos, estes irmãos, filhos do sol, foram os responsáveis por forjar a atual configuração fisiográfica do mundo (SANTILLI, 2001). Na cosmologia dos Patamona, Makunaima foi convencionalmente interpretado como irmão mais velho – criador dos humanos, das plantas, peixes e dos animais – que estabeleceu disputas com seus irmãos, principalmente *Pia'imà*, que figura como malicioso e autor de vários problemas para os humanos, como as cobras venenosas, escorpiões e arraias. De acordo a tradição Patamona, Makunaima foi o primeiro homem, que junto com *Piai'ima*, originou o mundo. Makunaima criou todos os animais e peixes, o que lhe conferiu uma posição de mestre das magias de caça. Já *Piai'ima* por seu turno, criou os primeiros xamãs e as plantas mágicas que eles usam - especialmente o tabaco (WHITEHEAD, 2002).

Os Wapichana também possuem uma narrativa sobre irmãos demiurgos na qual expressam a cosmogonia. Nesse tempo original, dois irmãos demiurgos, *Tuminkar* e *Duid* viviam sobre a terra. O irmão mais velho, *Tuminkar*, o criador, foi quem fez os homens, mulheres e os animais e os ensinou todas as coisas. Seu irmão mais jovem, *Duid*, figura como seu companheiro e assistente nas atividades de criação (FARABEE,

---

<sup>29</sup>Os povos indígenas que vivem nas terras se estendem em torno do Monte Roraima são os Pemons ou Pemong setentrionais - os Camaracotos, os Taulipang, os Arecunás e os Macuxi que são os Pemons meridionais. Além destes, os Capons ou Capong (também grafado Kapon e Kapong), que incluem os Acauaios (os Ingaricós do Brasil), os Patamuna e finalmente os Wapichana, que apesar de pertencer ao tronco linguístico aruaque compartilham uma mesma área cultural no maciço guianense.

[1918]2009). No material levantado por D. Mauro Wirth (1943) há uma versão que relaciona *Tominikáre* como criador do mundo e seus irmãos *Duídi* e *Mauaré* como responsáveis por dar o seu acabamento. Na narrativa wapichana a diferenciação entre tempo e espaço no mundo de hoje, assim como a especiação, são resultantes da ruptura de uma ordem primordial, promovida pela força da palavra utilizada por estes irmãos demiurgos para modelar o mundo.

“No começo, dizem os Wapishana, “*quando o céu era perto, tudo falava, era pori*”, magia. Céu e terra eram então indiferenciados, bem como indiferenciados eram os seres que os habitavam, porque sua fala era uma só. Era sobretudo plástico aquele mundo original, e a força de o moldar encontrava-se na palavra: “*Antes falava e mudava as coisas. Tudo agora já está feito*” Eficaz, criativa a palavra provocava transformações contínuas, que deram ao mundo a feição que ainda hoje guarda: cachoeiras, rios, montanhas assim se criaram, em batalhas verbais entre os demiurgos.” (FARAGE, 1997, p. 57).

Durante o trabalho de campo me dediquei a abordar com diferentes interlocutores o tema da origem das plantas cultivadas que os Wapichana possuem atualmente segundo a tradição de conhecimentos deles. Dentre estes interlocutores, Benedito foi quem desenvolveu uma narrativa mais abrangente sobre a origem, a atuação, as heranças e as consequências dos atos dos irmãos demiurgos para o tempo atual. Comecei a conversação com Benedito sobre estes temas em uma conversa informal, quando comentei a origem das manivas, que está ligada à história da derrubada de uma grande árvore da vida, de onde todas as plantas comestíveis derivaram. Benedito domina um vasto repertório de narrativas sobre a criação do mundo e as sucessivas transformações que resultaram no estado atual tal qual nós o conhecemos. Quando começamos a conversar, Benedito então me disse que conhece estes repertórios:

Tem muita história antiga. Eu contava história no meio do povão aqui. Eles diziam: ê, Benedito conta história aí! Quando eu contava eles ficam só querendo ouvir, ou para anotar alguma coisa já... Só ouvindo... Eu contava história, pode perguntar para tuxaua, eu contava história no barracão aí.

[...] Eu sou historiador. Quando eu chego à Casa de Apoio [imóvel que o CIR mantém na cidade de Boa Vista que serve como estadia para indígenas

de diferentes regiões do Estado em trânsito pela capital] o pessoal já falava: “ê historiador!”, eles falam assim mesmo. [...] Eu gosto de contar é antigo mesmo. E o pessoal gosta de escutar as histórias.

A: E como você aprendeu essas histórias Sr. Benedito?

B: O finado meu avô me contava. Eu perguntava a ele, quando eu tinha nove anos, cada vez mais crescendo, crescendo, fiz quinze, dezesseis, aí era o finado meu avô. Daí que eu gravei tudo. Tudo, tudo. Aí eu nunca mais esqueci, eu não esqueço mais não. Esqueço assim, no português, mas no wapichana eu lembro tudo.

O que eu não sei eu não posso mentir. Mas o que eu sei eu posso contar. Eu falo para o pessoal assim. (Sr. Benedito, Jacamim, 2011)

Benedito começou explicando que essa história de uma grande árvore onde todos os frutos davam é indissociável de um conjunto maior de histórias antigas, em que para compreender uma é preciso conhecer as outras. Como Benedito disse em vários intervalos que fez ao longo de sua narrativa: “a história vai longe [...] a gente pode ficar aqui sentado até de manhãzinha”.

O material que hora apresento é, portanto, apenas um recorte de pequenos fragmentos deste vasto repertório, selecionado pelo narrador a partir das perguntas que fui colocando no contexto da pesquisa de campo. Tal como foi originalmente transcrita, a sequência produzida por Benedito não obedece a um padrão linear. Esta primeira observação tem relação com o contexto de interação da conversa. Durante mais de duas horas, Benedito alternou a ordem dos fatos com comentários pedagógicos sobre o que descrevia e principalmente fazia paralelos entre os dois universos, o do “tempo dos avós” (incluindo aí os irmãos, os “bichos” e os “antigos”) e o “tempo dos netos” demonstrando as origens e comparando o estado atual de determinados elementos. Mas acredito que a observação inicial de Benedito também tem um significado que ultrapassa o contexto no qual foi produzida. Ela remete a construção de uma imagem deste repertório como uma rede de histórias interligadas, na qual umas são alimentadas pelas outras, constituindo uma rede de significados que interliga as ações dos demiurgos à constituição de ideias sobre os diferentes temas abordados e suas ligações com a realidade atual.

A autonomização de domínios como o histórico ou o mitológico é um artifício disciplinar, uma necessidade de análise, e não uma constatação empírica de campos separados de expressão. Contudo, como observou Alcida Ramos (1987), essa

necessidade não pode turvar as vistas do etnógrafo para a possível existência de um mundo conceitual radicalmente diferente do seu, onde a passagem de um domínio ao outro pode ser feita sem aparentemente transpor limites, ou porque eles obedecem a postulados diferentes, ou porque estas delimitações podem inclusive não existir.

Fiz uma separação do conteúdo desenvolvido por Benedito para atender a necessidade de organizar o material etnográfico, de modo a dar-lhe uma ordem de sentido para o leitor. Procurei fazer essa separação seguindo o recorte em três sequências feitas pelo narrador. Considerando a ordem em que foram produzidas, apresento as sequências a partir do valor explicativo atribuído a cada uma delas. A primeira é *S<sub>1</sub> – Amazada: A derrubada da árvore*, que explica a origem das plantas cultivadas e a criação do trabalho. A segunda *S<sub>2</sub> - A avó Pizizi apia ka mai* versa sobre origem das doenças, e a terceira *S<sub>3</sub> – Avô Kanukushi – Origem das “rezas”* versa sobre a criação e transmissão dos conhecimentos xamânicos.

Tratando de temas diferentes, lidas em conjunto as três sequências apresentam a aplicação de uma teoria e desenvolvimento de análises, perceptível no procedimento de estabelecer contrastes e continuidades entre a realidade de origem de que tratam e a realidade dos tempos atuais. No transcorrer das próximas páginas, apresento estas três sequências de modo intercalado, de modo que possa contextualizar seus desdobramentos nas interpretações do tempo atual.

### **S<sub>1</sub> – Amazada: A derrubada da Árvore**

Antigamente tinha uma árvore grande de onde caia maniva, tudo quanto é fruto que deixaram para gente comer.

Lá que eles vão colher para comer e colhendo já semente para plantar. É árvore grande, alta, de onde cai banana madura, de onde cai tudo que é de legume, arroz, goiaba, abacate, amendoim, abóbora. E todo mundo ficava ajuntando assim.

Não caía muito, mas como tinha pouca gente dava. Dava isso daí.

Não precisava nem plantar ainda. Depois como o tal de, como é que chama essas pessoas antigamente? Ele é teimoso, no wapichana chama *Duid*, ele é uma pessoa, ele é teimoso. São dois, esse daí, irmãos.

Ele falou assim: “rapaz, vamos derrubar essa árvore porque agora todo mundo já pegou para plantar, já pegaram maniva, maniva de macaxeira, semente de abóbora, já pegaram tudo, vamos derrubar agora”.

Derrubaram tudo. Daí que começou esse tal de derruba agora. Daí que começou. Esse pessoal, esses, como é que a gente diz? Esses anõezinhos assim. É baixinho esse pessoal. Tem alguém que sabe explicar no português o nome dessas pessoas.

Esses dois *Duid*, dois rapazes, pegaram e derrubaram já. Daí que destruíram já. Daí que o pessoal já: “rapaz, vamos fazer roça aqui agora”. Aí fizeram já machado de pedra pra eles, amarraram e já descascaram a árvore todinha. Porque não pode derrubar, não é?

Agora esses *Duid* eles são gente inteligente. Se eles estivessem aqui eles mostravam qualquer coisa para o senhor. Tem pessoas agora que nasceram e são assim. Se por exemplo, eu estou explicando aqui, lá no auditório “rapaz, o meio ambiente, assim não pode arrancar”. Ele vai gritar logo para aquele. Daí que começou esse tal de derruba. Esses dois homens *Duid*.

Daí que derrubaram já. Aí não tinha mais nada, mas o pessoal já tinha pegado semente de abóbora, olho de cana, maniva, tudo, daí já começaram já a plantar. E então descascaram umas árvores, dois, três pés de árvore, com pedra.

Esse pessoal antigo já. Aí esperavam um ano, dois anos, essa árvore caía no chão. Aí pegavam a flecha, essas coisas para fazer o fogo. Porque antigamente não tinha fósforo, fazia na pedra. Acendia aquele foguinho e queimava aquela porção descascada já, você não descasca assim árvore, depois de um ano? Aí guardaram olho de cana e plantaram.

Daí começou. *Duid* mostrou o trabalho já. Essa árvore caiu, aí que tiraram mais já porque a árvore já estava no chão. A gente não derruba jaraizeiro assim? No último dia esses dois *Duid* derrubaram essa árvore.

Então pegaram, já colheram num galho e enterraram. Aí pronto, mas já deixou maniva, abóbora, todas essas coisas que a gente vê agora aqui, eles aproveitaram. Assim que começou, não só maniva, todas as coisas.

Assim que a gente arrumou aqui essas plantas que a gente tem agora.

Agora a gente já começou a fazer machado, é motosserra agora. Uma loucura isso aí. Hoje o pessoal não quer nem saber, eles derrubam. Antigamente eles derrubaram buritizal, cajazal, não queriam nem saber também.

Até agora eu sou um dos líderes aqui. Porque antigamente, a gente comia até o mugiú, faz tempo, lagarto. Mas agora não. Os que comeram antes, os que já faleceram. Agora ninguém... Porque está aumentando gente.

Agora se a gente começar a derrubar, vir assim derrubando, o que nós vamos deixar para os nossos netos, para os nossos filhos aí tudo? A gente tem que ver isso.

Porque antigamente a gente não criava nada, tudo era na caça mesmo, não precisava criar. O cara ia ali com o machado dele, derrubava dez pés de buriti, daí ele fazia damoridozinho assado para comer e pronto.

Ai sempre eu falava assim também: “não pode derrubar”.

“Nem que está dentro do mato?”

“Não pode!”. Porque tem os animais e eles vão querer comer também, tem paca, tem... Pois é, daí que espalhou tudo, buriti, naja, castanha, bacaba... Aí espalhou tudo que esses dois *Duid* derrubaram a árvore grande.

Diferentes versões compartilhadas pelos povos da área *circum-Roraima* contam que Makunaima percebeu a existência de restos de comida, grãos de milho e vestígios de frutas entre os dentes de uma cotia, que adormeceu com a boca aberta. Makunaima decidiu então seguir o pequeno animal para ver onde ele encontrava aqueles alimentos que os humanos não conheciam a origem. Ele então encontrou a árvore *Wazacá* – a árvore da vida. Nos galhos desta grande árvore cresciam todos os tipos de plantas, cultivadas e silvestres, que constituem a base da alimentação humana e dos animais. Makunaima resolveu cortar o tronco desta árvore, que pendeu para a direção nordeste, onde caíram todas as variedades comestíveis.

Como se lê na narrativa de Benedito, os Wapichana compartilham dessa história, porém lhe atribuem a personagens distintos. Nas versões Wapichana sobre o evento, registradas por diferentes pesquisadores em diferentes momentos históricos as personagens dos irmãos que realizaram a derrubada da árvore são nomeadas *Tuminkaru* (Tuminkar), irmão mais velho e *Duid*, o irmão mais novo. O registro feito por Farabee (1918) nos informa que foram os irmãos que criaram os humanos. *Tuminkar* fez os homens e era dever de *Duid* fornecer alimentos para eles, o que fez com abundância. Todos os dias, *Duid* trazia-lhes alimentos frescos e em grande variedade, atitude para a qual todos lhe eram gratos. As pessoas se divertiam ao ver os animais saírem todas as manhãs na mesma direção e voltarem bem alimentados à noite. Decidiram certo dia, seguir os animais para ver aonde iam e o que faziam todos os dias. Depois de segui-los por uma longa distância chegaram até a grande árvore em que havia todos os tipos de legumes e frutas. O chão estava coberto destes alimentos e havia abundância para todos.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup>As versões macuxi deste mito são oferecidas por Koch-Grünberg (1981, v. II); Armellada (1964) e Meyer (Mosteiro São Bento). Interessante sublinhar que a mitologia dos índios Taulipang e Arecunas publicada pelo etnólogo alemão Koch-Grünberg (2005 [1917]) foi uma importante base na qual se apoiou Mário de Andrade para escrever o livro “Macunaima, herói sem nenhum caráter”, de 1926, considerado pela intelectualidade brasileira como um retrato literário da maneira de ser do brasileiro. As versões Wapichana foram registradas por Farabee (1918-110-2), depois por Ogilvie (1940) e por Wirth (1950). Farage (1997 e 2002) também analisa a posição de *Duid* como sinédoque de uma cosmologia do contato na perspectiva Wapichana.

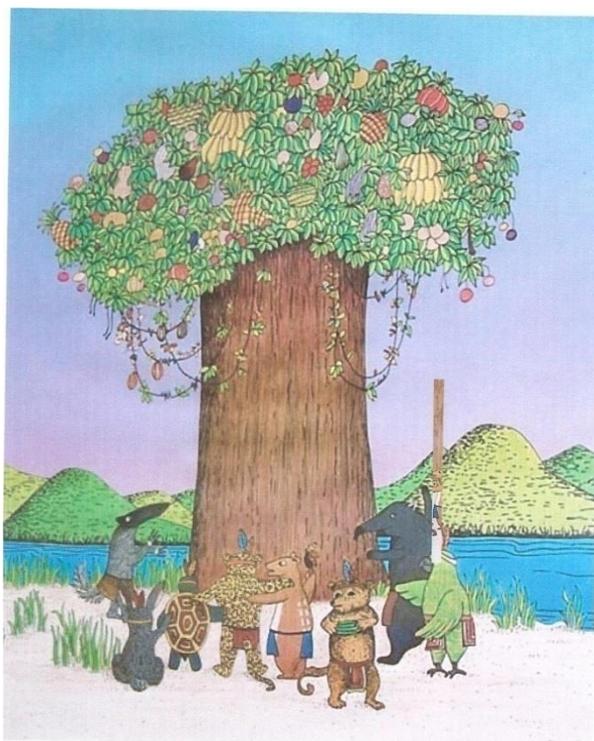


Figura 2. Representação do mito pan-guianense (pintura do museu de Porto Ayacucho. Fonte: CIR, 2011).

Depois de seguir os animais eles então descobriram o lugar onde *Duid* buscava alimento todos os dias e decidiram que eles mesmos poderiam buscá-los, assim não teriam que lhe agradecer todos os dias por isso. Todos concordaram com a proposta e foram até *Duid* dizer-lhe que ele não precisava mais lhes trazer comida pois já sabiam onde conseguir alimentos e que eles mesmos poderiam buscá-los. *Duid* ficou bastante zangado e disse:

“Muito bem, será como você deseja, a partir daí você vai ter que trabalhar para obter comida para comer. Amanhã, a árvore será cortada e vai morrer, e não haverá mais comida para você reunir. No entanto, digo-lhe isto, se você vai quebrar um galho de cada tipo de fruta ou legume que você gosta, plante-a no solo, cultive e a proteja, ela vai crescer e dar o seu fruto na sua estação e cada segundo a sua espécie. Depois, você pode plantar as sementes que estão no fruto e eles vão voltar a crescer e produzir, cada um segundo a sua espécie. Assim, você poderá continuar a comer o fruto da árvore, mas você vai ser obrigado a trabalhar muito duro para isso.” (FARABEE, [1918] 2009, p. 111, tradução livre).

No dia seguinte a árvore foi cortada como *Duid* havia dito. As pessoas selecionaram certo número de frutos e vegetais e os plantaram. Logo perceberam que demandava muito trabalho e esforço para cuidar deles, e as pessoas salvaram apenas alguns itens dentre o grande número de variedades. Eles experimentaram o que tinham guardado e mantiveram apenas as variedades que mais gostaram. Se tivessem sido mais diligentes, dizem alguns “atuais”, os alimentos seriam encontrados em grande abundância, mas por esta opção, não existem hoje muitos tipos de plantas comestíveis no mundo. Desde então é necessário trabalhar duro para mantê-las.

Na versão analisada por Farage (2002), a derrubada da árvore se justifica por outro motivo. *Duid* fica sabendo pelo irmão da existência de uma mulher em um lugar distante, o Roraima. Ambos tentam alcançá-la, mas *Duid* se adianta ao obstruir o caminho do irmão, criando a topografia da região, definindo paisagens, estabelecendo os cursos dos rios e a disposição das serras, montanhas e cachoeiras. Bem a frente do irmão, *Duid* chega primeiro às proximidades de onde estava a moça, o Roraima, que de perto ele viu como árvore.

*Duid* decidiu então derrubar a árvore, criando assim mais um último obstáculo para o irmão. Ao fim da derrubada, *Duid* encontra a mulher, que lhe pergunta porque derrubara a árvore, que ela mesma chamava de “pé de riqueza”. A mulher mostra a *Duid* a gravidade de seu ato. Ele derrubara a grande árvore que continha em si todas as espécies, todas as riquezas, tudo o que existia, onde todos os alimentos brotavam naturalmente. Em consequência do corte, os frutos da árvore haveriam se espalhado. Diante do irremediável, *Duid* decidiu deixar o toco da árvore se transformar em pedra e decidiu também que os frutos da árvore, agora espalhados, deveriam servir de alimento para as pessoas.

A insensatez de *Duid* consistiu em romper, por suas ações, a ordem original, que se pautava pela indiferenciação, pois da árvore pendiam todas as espécies e o espaço não exibia acidentes. O corte da árvore, por sua vez, espalhando as espécies instituiu não só a diferenciação, mas outro modo de reprodução: já que nada mais brotará por si, mas antes requisitará o trabalho humano de cultivar.



Foto 2: Imagem atual do Monte Roraima – fonte: <http://obviousmag.org>

O procedimento metodológico de perguntar por processos de constituição de determinados elementos culturais conforme seu ponto de origem não resulta apenas em reconstruções históricas e identificação das origens de traços culturais particulares. E o teor das sequências formuladas por Benedito, esta e as seguintes, revelam bem isso. Quando comparamos a atualização desta história feita por Benedito percebemos que ela segue várias convenções recorrentes nos registros etnográficos feitos sobre a narrativa em diferentes momentos históricos por outros estudos etnográficos. A novidade na reinterpretação feita pelo especialista é o esforço intelectual de usar essa narrativa e suas convenções para desenvolver uma análise ambiental contemporânea.

A montagem construída por Benedito nos coloca perguntas sobre quais processos sociais e culturais estão articulados em uma história que, a partir de ideias, imagens e elementos relativamente fixos, constitui uma forma de análise social. Da mesma forma que a antropologia nos instrumentaliza para captar e estabelecer relações de sentido entre fatos associados a contextos culturais diferentes, no diálogo com Benedito ficou claro para mim que o alcance que eu pretendia com meu procedimento metodológico foi capturado por meus interlocutores, que passaram a proceder de maneira semelhante, articulando seus princípios epistemológicos para dialogar com os meus.

Nesta seção, vou me deter a esta primeira sequência para explorar essa articulação feita por Benedito e como ele traduz o evento da derrubada da árvore em uma forma de análise com “teor ambiental”. Um aspecto interessante na produção desta modalidade de conhecimento entre os interlocutores com os quais trabalhei é que eles próprios desenvolveram a exegese destas teorias subjacentes. Deste modo, para ampliar as possibilidades de reinterpretação do evento, é possível agregar a interpretação de outros interlocutores nativos à perspectiva de Benedito, produzindo um diálogo virtual entre eles no texto. Em relação a esta primeira sequência, ela pode ser complementada por comentários de Sr. Nicolau, outro interlocutor que também desenvolveu reflexões sobre o evento.

Para Benedito, um primeiro ponto que cabe ponderar é que da grande árvore “não caía muito, mas como tinha pouca gente, dava.” De saída, a ideia da abundância paradisíaca oferecida pela imagem árvore é reavaliada à luz da situação atual. Em sua narrativa, Benedito enfatiza uma característica central nas ações de *Duid*: a teimosia, a insensatez. Sr. Nicolau também comenta a diferença entre os irmãos em um julgamento mais decisivo “o irmão dele, que ia nascer para ser gente, é o umbigo dele mesmo, do cordão umbilical dele. *Duid* era doido mesmo. Agora o outro irmão era bom, era pessoa boa”.

O evento da derrubada da árvore é o registro de uma característica fundadora da condição humana nesta cosmologia, a necessidade de cultivar as plantas. E a derrubada da árvore também é um ponto de passagem entre um tempo primordial e um tempo histórico, entre uma forma e outra de organização da sociedade. Segundo Sr. Nicolau: “Se eles não fossem derrubar, até agora ninguém trabalhava na roça, apenas ajuntava mesmo, debaixo da árvore. Tinha uma árvore ali, era só ajuntar lá.” *Inhau wryyy uiau raz amazada*: “Eles que estragaram o mundo.”

Esta reflexão atual sobre a insensatez de *Duid* é bastante recorrente. Resultado da sua atitude também é a necessidade de guardar as sementes, para garantir a continuidade das espécies, já que a árvore se transformou em uma pedra. Na interpretação de Farage, “podemos entender que as plantas cultivadas, resultantes do trabalho agrícola, prestam-se na narrativa à metáfora para o estado de sociedade, um tempo e um mundo acidentados de homens.” (FARAGE, 2002, p. 518).

Sabemos que um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Metáforas, analogias, abstrações e todo tipo de improvisações semânticas são circunstanciais, variando de acordo com a maneira com que são retomadas pela ordem sociológica corrente. Neste sentido, as improvisações dependem das possibilidades dadas de significação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquirem uma significância histórica. Na narrativa de Benedito um conjunto de signos são postos em movimento e desdobra-se através do tempo em um esquema global de interpretação cultural, revelando, como sugeriu Barth (1975), a cosmologia como algo em permanente construção. Neste tipo de exercício, é possível encontrar a diacronia interna de determinadas estruturas da ordem cultural e os conceitos utilizados em uma significação histórica, pois, se nos colocarmos naquele contexto intelectual local poderemos ver o funcionamento da história através da seleção motivada de determinadas possibilidades lógicas da narrativa. Podemos ver, por exemplo, como Benedito coloca *Duid* como um antiambientalista quando derrubou a árvore, mas também como um sujeito muito inteligente, capaz de questionar o discurso ambiental contemporâneo que chega à aldeia.

Pode-se também depreender que a derrubada da árvore não é somente um paradigma, mas também resume uma possível teoria da história, que se inicia com a proposição do trabalho. Os efeitos culturais da ação de *Duid* são identificados enquanto contínuos com o passado, ou descontínuos, associando na análise tipos alternativos de realidade. A questão maior enfim recai na relação entre a referência simbólica e a experiência histórica e de como estes conceitos culturais são utilizados para interpretar o mundo. Nesse sentido, a reinterpretção produzida por Benedito sobre a cosmogonia mostra como os Wapichana tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com sua história. O que significa dizer que, por exemplo, a escassez atual de pés de buriti ou mesmo de diversidade de plantas encontra explicação na história da derrubada da árvore e não apenas no discurso ambiental.

Este evento também marca o ponto de passagem no modo como as correlações entre o tempo primordial e um tempo histórico dos antigos. Há de fato uma fratura entre ambos os tempos, mas na narrativa a derrubada da árvore estabelece correlações entre esses tempos distintos. A revelia de sua linha cronológica é a espécie de tempo que importa, considerando a oposição estabelecida na narrativa entre a indiferenciação do

mundo inicial e a diferença, condição ontológica do mundo atual. A narrativa também articula o evento da sociedade àquele do contato, em contraposição ao tempo em que se vivia da coisa feita por si e o tempo marcado pelo trabalho.

A próxima narrativa, S2 nos redireciona para a origem das doenças como resultado da morte da velha que criou os gêmeos. Esta sequência explica a poluição do mundo pelas doenças e coloca a relação entre as pessoas e os lugares. O surgimento das doenças é contextualizado então no campo das relações sociais entre “avós” e “netos” e explica o papel do xamanismo como tipo de conhecimento mediador destas relações entre os humanos e outros tipos de seres, em particular a categoria de alteridade referida como os “bichos”. Estes tópicos recolocam em tela a percepção da morte, uma questão recorrente nos registros etnográficos sobre os Wapichana que merece ser contextualizada para termos um panorama conceitual mais amplo da narrativa.

### **Origem das doenças**

Quando esteve na região, Farabee (1918) observou que os Wapichana não formulavam ideias básicas sobre a vida após a morte. Décadas mais tarde, G. Mussolini (1944) escreveu um pequeno ensaio comparando as informações descritas por Farabee (1918) com as informações obtidas por intermédio do beneditino D. Mauro Wirth, que esteve entre os “Vapidiana” durante cinco anos, entre 1935 e 1939. Em um ensaio curto sobre os conceitos de moléstia, cura e morte, G. Mussolini sistematizou alguns tópicos relacionados às reações, ritos e precauções associados ao evento da morte.

Segundo os dados reunidos pelo beneditino, G. Mussolini observou que as causas de moléstias e de mortes entre os Wapichana são potencialmente associadas à má influência de outra tribo, sob o controle de feiticeiros, sendo as moléstias causadas pela separação entre a alma e o corpo, e as doenças incuráveis resultantes da patente introdução de venenos no corpo por ocasião de ataques Kanaimés. Haveria ainda as moléstias identificadas por dores localizadas, resultantes da introdução de objetos estranhos no corpo da vítima. Em todos os casos, confirmando-se as evidências da maldade de outrem, inimigo vivo ou espírito maligno, as moléstias sofridas motivavam a procura pela vingança e o desejo de provocar o mal idêntico ao suposto causador. Por

fim, registra G. Mussolini, as moléstias motivadas pelos “germes da decomposição do cadáver” eram temíveis aos vizinhos do morto durante o período em que o corpo do falecido se decompunha. Apresento abaixo a sequencia da narrativa de Benedito na qual ele explica a origem das doenças para os Wapichana.

## **S2 – A avó Pizizi apia ka mai: Origem das doenças**

Uma senhora, uma velha, morava sozinha. Ela era mulher, velha já, não tinha marido, nada. Esses dois homens não estavam aí ainda não. Ela pegava lenha, quebrava e botava no jamaxi dela.

Um dia, ela andou cinquenta metros e sentiu o negócio, o ovo, que quebrou assim por trás, e desceu assim na vagina dela.

Não tinha ninguém, não tinha nem um vizinho perto, nada por aí, só ela sozinha mesmo.

Diz que essa mulher, essa senhora, ela era gente, mas só que uma hora ela virava bicho também. Depois passou a mão assim, ela viu um negócio assim que nem ovo quebrado.

“o que foi que aconteceu comigo agora, toda vez que eu vou quebrar lenha acontece isso comigo?”

Ela pegou algodão e limpou essa coisa que desceu da vagina dela. Limpou tudo. Aí diz que ela pegou uma cabaça, cabaça igual a que a gente planta. Colocou dentro da cabaça essa coisa que saiu de dentro dela e deixou.

Depois de uma semana ela escutou um negócio se mexendo lá dentro da cabaça. Quando ela foi olhar, ela viu dois homens, dois bebezinhos lá dentro. Mas cabaça não era pequena não, era cabaça grande. Igual o bucho da mulher quando pega dois bebezinhos. Ela abriu assim e viu dois bebês. Ela pegou esses dois bebezinhos e deu banho.

Eram dois homens, irmãozinhos. Ela não tinha homem perto dela não é? Mas quebrou, desceu. Aí esses meninos cresceram, completaram quinze anos, já estavam rapazes e iam caçar. Esses dois eram caçadores e teimosos, teimosos mesmo, teimosos, teimosos. [ênfase]

Eles matavam veado. Pegavam e matavam, só na corrida. Porque antigamente eles eram ligeiros. Agora não. Todo mundo já criou bucho hoje, não é? [risos].

Mataram quatro veados. Quando eles chegavam do trabalho deles. Diz que já começaram a cortar roça já. Fizemos machado de pedra, essas coisas.

E a velha ficava sozinha. Pensavam: “para onde que ela jogou essas carnes todinhas?” E o outro: “Eu não acredito que essa velha come quatro veados de uma vez!”

Então disseram: “vovó, a gente vai de novo caçar”.

Deixaram-na lá fazendo beiju, no forno feito de barro. Mataram os três veados e deixaram todos os quartos de carne moqueada para a velha.

E de longe assim, ficaram olhando, cada beiju, um quarto de veado, ela pegava só que não comia pela boca não, ela comia pelo cu. Ela pegava e metia assim.

“Rapaz, isso não é gente não!”

“Vamos matar ela?”. Já combinou com o irmão dele: “Vamos matar ela, se não, ela vai nos comer”. Rapaz, ela meteu tudo pelo cu dela, carne, tudo. Eles decidiram: “Vamos matar ela”.

“Como é que a gente vai matar essa velha?”

Eles planejaram abrir roça para ela quebrar lenha lá no meio dessa roça e depois eles iam toca fogo para queimar ela. Mas não foi rápido não. Fizeram roça ainda, derrubaram, esperaram um ano passar para o galho de pau cair para poder limpar. Fizeram limpeza lá no meio e por aqui fizeram a limpeza por onde que ela iria carregar essa lenha.

Esses dois menininhos foram: “Olha, tem bastante lenha para a senhora queimar hoje, porque a gente vai caçar amanhã e precisa de bastante lenha para moquear um bocado de carne.”

Ela foi direto até o meio da roça e eles começaram a tocar fogo. Diz que fizeram, colocaram roupa de madeira e colocaram para se proteger, porque enquanto ela espocava isso aí era quente.

A velhinha, coitada, não podia correr. O fogo subiu todinho, seco já. Rodeou, subiu.

Ela: “Aí meus netos, porque vocês fizeram uma coisa dessas? Eu não quero morrer ainda não. Isso daí que vocês estão fazendo é pecado agora!”.

Espocou primeiro o olho dela: daí *pow*. O fogo a matou. Correram. O outro olho dela espocou, *pá!* Espocou o cabelo dela, cabeça dela, miolo dela, olho dela, é coração dela, tudo.

Pronto. Daí que espalhou as doenças. Acabou pegando alguma doença aí já. Daí que iniciou já essa doença, nesse lugar. Essa velha aí que contaminou tudo. Sucuriju pega gente por causa dessa velha. Cobra também morde gente por causa da velha. Saiu do corpo dela, tudo, tudo. Tudo de imundo que estava dentro dela saiu e espalhou tudinho.

Essa sequencia construída por Benedito apresenta um aspecto interessante em relação à figura feminina da avó. Existe uma variação significativa entre as versões sustentadas por grupos regionais distintos: os Kapon se dizem originários de uma mulher feita de tronco de árvore. Os Pemon constroem sua origem a partir dessa mulher, mas feita de rocha de prata. Já para os Taurepan, essa figura feminina primordial é constituída de terra/ ou de barro. Nessa versão Wapichana, a origem também remete a

essa figura feminina, mas não são os materiais originalmente constituidores do corpo que são tematizados, mas o destino deles após a sua morte, dando origem a poluição do mundo com a dispersão das doenças.

Na época em que Farabee esteve na região, os Wapichana costumavam enterrar os mortos no chão da casa. Uma sepultura rasa era feita abaixo da rede, facilitando a descida do corpo até a vala. Vinte anos mais tarde, D. Mauro Wirth observou que a rede se mantinha arriada durante a agonia e o indivíduo ficava envolvido pela rede, evitando assim a visão do corpo pelos parentes.

As descrições sobre o evento fúnebre nos registros de G. Mussolini (1944) e de Farage (1997) apresentam diferentes posturas em relação ao evento da morte. De acordo com G. Mussolini os parentes do morto não tocavam o cadáver, enquanto aqueles não aparentados com o defunto e que não o conheceram em vida aproximavam-se do morto, descobrindo-lhe o rosto para olhá-lo atenciosamente e tornar a cobri-lo. Logo depois que o indivíduo expirava, uma gritaria se fazia ouvir, seguiam-se danças para afugentar o perigo existente no instante exato de passagem da vida para a morte.

Os parentes mais próximos então se incumbiam de fazer as lamentações. Ao lado das lamentações pela perda também se faziam ouvir um tipo de autovalorização por parte dos parentes que solicitavam reconhecimento do morto a como eles lhe teriam bem tratado em vida. Enquanto guardavam o cadáver se fazia circular o caxiri. As lamentações envolveriam manifestações diversas como choros convulsivos, gritos estridentes, murmúrios e choros cantados. No Amajari, D. Mauro Wirth registrou um canto de um parente do falecido, reproduzido por G. Mussolini (id. ibid. 202):

“Nosso parente morreu.

Escondeu-se de nós.

Nunca mais aparecerá.

Enterramos no campo.

Cavamos do tamanho dele.

Meu parente morreu na minha casa.

Por isso quero deixar a minha casa para não pegar doença.

O espírito do meu parente foi para o criador.”

Farage (1997) descreve o enterro e demais disposições do luto como um processo mais íntimo à parentela do morto, embora não havendo divisão estrita dos papéis entre afins e consanguíneos e até mesmo vizinhos possam colaborar nas providências necessárias para o enterro, como a fabricação do caixão e abertura da cova, enquanto o corpo é velado. No momento de sua pesquisa de campo, o corpo já não seria velado dentro da casa, mas em um espaço contíguo ou até mesmo na igreja da aldeia, enrolado em sua rede ou coberto por um lençol em um ambiente cercado de velas acesas. Diferente da descrição de Mussolini, Farage nos informa que não há demonstrações ostensivas de emoção, como as lamentações, choros e gritarias. Pelo contrário, o lamento dos parentes é grave e comedido. Dos presentes no velório, poucos acompanham o cortejo e o enterro. Segundo os dois registros, a prática de abandonar a casa por precaução contra as doenças (referido no canto acima) caiu em desuso, desde que passaram a utilizar os cemitérios criados nas proximidades das aldeias. De todo modo, permanece forte o sentimento de medo e a tomada de precauções contra o efeito de contágio da morte. Neste ponto são ricas as contribuições de Mussolini e Farage.

G. Mussolini chegou a afirmar que na concepção dos Wapichana haveria no homem não uma, mas cinco almas, uma sediada no coração, e que vai para o criador quando indivíduo morre; outra situada na língua, que também deveria seguir o mesmo destino que a primeira; uma terceira que chamavam por “minha sombra” visível quando projetada pela luz do sol; uma segunda “sombra” que permanece fora do corpo e tornar-se-ia visível na presença de dois focos de luz, e finalmente, um terceiro espírito, o do pulso. Para Farage esta classificação não corresponde fielmente ao pensamento Wapichana, que segundo argumenta, não postula que a alma habite ou localize-se em uma parte específica do corpo. *Udorona*, o princípio que designa o equivalente ao que poderia ser compreendido como alma consiste sim em uma força que nos movimenta e anima, expressando-se simultaneamente nos batimentos cardíacos, na pulsação, na respiração e na fala.

A morte, portanto, pode ser atestada pela cessação destes movimentos. Além deste reparo à descrição de G. Mussolini, Farage observou que a morte não é o fim de *udorona*, na morte a alma se vai. Uma vez atestado falecimento, tem início um tipo de combate entre os vivos e o morto. A morte produz dois aspectos distintos entre si,

designados em conjunto pelo eufemismo por *awaru*, o vento. O primeiro aspecto, *udikini*, a sombra mais fraca projetada ao sol, pode produzir barulhos nos locais que um dia frequentou e pode ser percebida dentro da casa que o indivíduo habitou, procurando seus antigos pertences. Farage sugere que *udikini*, como uma sombra “é a lembrança que o morto carrega de seus pertences em vida, mas reversamente, lembrança do morto evocada pelos objetos que um dia foram seus” (FARAGE, 1997, p. 92). Logo, para evitar a presença de *udikini*, todos os pertences do morto devem ser colocados junto à sua sepultura e depois *udikini* desaparece, à medida que os objetos ganham novo uso e nova posse.

O segundo aspecto designa-se por *ma'chai*. Ao contrário de *udorona* que se vai, *ma'chai*, a sombra do morto, volta. E diferente de *udikini*, o apego do morto aos seus pertences, *ma'chai* é o afeto aos entes queridos. Por isso nos dias seguintes ao falecimento, os consanguíneos ficam vulneráveis aos assédios de *ma'chai*, espectro que passa a agir com ressentimento e tenta levar seus parentes consigo e tem o dom de tudo apodrecer. Neste estágio, dizem os Wapichana, o morto já não é mais como os vivos, pois já viraram “bichos”.

Para lidar com *ma'chai*, a casa onde residiu o morto é defumada com resinas e folhas secas. Durante o período de luto, os consanguíneos entram em um estado dito *dipshan*, considerado um estado de putrefação e precisam tomar banhos preparados com ervas aromáticas e venenos de pesca até que o cadáver apodreça completamente e restem apenas os ossos (um tempo que pode variar de um até três meses). No que pude perceber dos episódios fúnebres ocorridos durante a minha pesquisa de campo, observei que algumas famílias continuam abandonando suas casas em ocasião da morte de um consanguíneo. Quando não é possível fazer esta mudança, outras famílias hoje optam, quando possível, por exilar-se na cidade de Boa Vista durante o período de luto, para, afastando-se de casa, afastarem-se da lembrança do morto e de seus efeitos.

A relação exercida por *ma'chai* sobre os vivos pode ser de predação, atingindo os doentes, os entristecidos e as crianças. Pode ser também de sedução, através de convites para que os vivos o sigam prometendo lhes oferta de alimentos. O apagamento de sua memória, portanto, é condição para a continuidade da vida. Para uns, o perigo representado pelo *ma'chai* cessa com a total decomposição do cadáver; para outros o espectro permanece, independente da decomposição de seu corpo, “e vai morar na mata

e, principalmente, nas serras, de onde ocasionalmente vem rondar os viventes, para levá-los consigo (Casemiro, 16.1.1989)” (FARAGE, 2002, p. 515).<sup>31</sup>

Esta ideia também me foi apresentada por outro conhecedor Wapichana quanto à minha pergunta sobre o que os Wapichana pensam sobre destino da pessoa depois da morte, para onde que ela vai e o que acontece com ela:

“Eu não sei. Pensava que ficava voando. Morreu, morreu. Saber que vai morrer, aí eu sei. “Mas rapaz, quando eu morrer eu vou para o Deus”. Eu não sei porque não morri, mas para onde eu vou? Nem o branco sabe para onde vai, nem o Wapichana sabe pra onde vai, morreu, acabou. Fica aí, rodando, por aqui mesmo.” (Sr. Estevão, 73 anos, Jacamim, 2011)

Algo dos mortos permanece *rodando, por aqui mesmo*. Esta concepção sobre o destino da pessoa depois da morte faz das serras lugares reconhecidos pelos Wapichana como temíveis e mapeados, associando eventos e doenças, espaços de relações mediados exclusivamente pelos xamãs. Voltaremos a este ponto no próximo capítulo com exemplos concretos da percepção destes lugares. Para finalizar esta seção, cabe-nos recapitular que a dor do luto, a saudade, a memória dos mortos, portanto, tornam os viventes vulneráveis. Por isso o esquecimento é imperativo. Esquecer é a atitude ideal em relação à morte, conseqüentemente ao passado.

Como observado no início, em coletivo, os mortos acedem à condição de antigos e, na distância do esquecimento, já não representam ameaça ao tempo dos vivos. *Kotuanao* não remete a todos os mortos, mas apenas àqueles de quem não persiste uma memória individualizada e constitui uma categoria coletiva de mortos, dos quais não se guarda lembrança. Nesse sentido, *Kotuanao du'ao* como um gênero narrativo não constitui uma história legada pelos antigos, mas antes é o que se produz sobre o tempo dos antigos na atualidade da fala. Nestes termos um modo de memória e uma concepção de história se delineia na perspectiva dos Wapichana. O afastamento do passado requer que se referencie a ele, mas somente na condição de fala, não como experiência. Ao tomar a duração da pessoa como parâmetro, uma forma muito particular de pensar a relação com o passado, isto é, uma concepção de história e de memória se evidencia.

---

<sup>31</sup>É importante reter esta observação. Ela será retomada no próximo capítulo quando apresento um conjunto de histórias sobre as serras e seus donos.

Refazer este percurso pode nos favorecer bastante para ouvir o que os Wapichana estão dizendo quando formulam suas narrativas sobre o tempo dos avós.

A sequência narrativa de Benedito apresentada no início desta seção nos apresenta uma interpretação sobre a origem das doenças, a partir do primeiro corpo morto dentro da narrativa global sobre a origem do mundo e de seus perigos atuais. Não deve ter passado despercebido do leitor como Benedito usa um elemento da tradição cristã dentro desta explicação quando coloca o assassinato da velha visto por ela mesma como um pecado. Estas articulações entre essa tradição de conhecimento Wapichana e elementos de outras tradições surge com mais evidência na terceira sequência que trata da origem do conhecimento xamânico.

### **O saber soprar: origem do conhecimento xamânico**

O tema da terceira sequência desenvolvida por Benedito é, de certa forma, complementar à anterior. De um lado a explosão do corpo da velha avó poluiu o mundo com as doenças. De outro, agora a interação de *Duid* com o velho avô fundamenta a origem do saber soprar. Como já foi pontuado, o xamã entre os Wapichana, definido pelo termo *marinao* é detentor de um conhecimento altamente especializado e reputado por suas competências na atividade de aplacar males que motivam as doenças e a morte. O *marinao* é o mediador das relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos, cujos habitantes sabe influenciar e por ao seu serviço. Encontramos aqui uma nova camada de significado para pensar a relação entre tempo e espaço.

#### **S3 – Avô Kanukushi – Origem das “rezas”**

Agora vamos andar por aí, e é assim mesmo o pessoal que vai nascer depois de nós, é assim que eles vão falar.

[Assim que nem agora eu estou falando já porque eles não estão. Não existe mais isso daí, mas as histórias deles estão aí comigo. Eu estou contando já como duas pessoas].

“Vamos caçar”.

Então ele viu pau de madeira enfiado. “Meu irmão, o que é isso aí?” Fizeram curral aí. Era onde o bicho pegava caça, outro bicho já.

Não demorou lá veio o bicho do mato. Aí chegou contando “aqui é mutum, aqui é caititu...” – animado!

Esse é um velhão! Homem grande mesmo. Peitos grandes, braços de três metros de comprimento. Alto mesmo, um velho desse aguenta carregar duas antas, velho forte.

“Eu nunca peguei, mas agora eu peguei essa caça. Agora eu vou comer, é mais gostoso do que toda caça”.

O velhão ficou alegre, saiu cantando: “vou chegar lá com minha esposa agora, a panela está fervendo”.

Levou em cima de uma montanha alta. Ele fica lá em cima e de lá joga todos os animais que ele trouxe para cair dentro da panela lá embaixo, a mulher dele está lá embaixo, esperando para comer. Quando ele joga tudo, ele vai descer pra comer com ela, lá embaixo.

Ele vive na serra, vive por aí, antigamente não é? Vive na serra. É gente, mas é bicho já. *Kanukushi* que chama.

Ai diz que quando o homem pôs o jamaxi dele no chão, ele olhou assim e viu o homenzinho.

Ele disse: “E aí vovô?”.

“E ai meu neto? Está indo para onde?”

“Eu vou atrás do senhor.” – falou para ele. “O que o senhor vai fazer agora?”.

“Eu vou cortar olho de bacaba aqui para levar para minha casa”. “Rapaz, eu vou cortar também para mim”. “Está bom, pode cortar”. Ele quebrou lá o olho de bacaba. O velhão quebrou também: “Vamos embora meu neto”.

Lá em baixo ele olhou assim a panela fervendo. “Aqui é o lugar onde eu danço, onde eu me animo aqui, vovó está lá embaixo, vamos comer daqui a pouco. Quer dançar também meu neto, quer aprender a dançar meu neto?”.

“Rapaz, eu quero! Como é que faz para dançar vovô?”.

Ai baixando assim. Cantando, eu sei o canto dele todinho.

[Benedito canta]

E dançando. Com esse olho de bacaba. Dançando o parichara. “Viu como é meu neto?”.

“Eu vi, agora eu sei olha”.

E esse homenzinho estava pensando: “eu vou cutucar a bunda do velho para ele cair lá dentro da panela”.

Ele abaixou, fechou o olho dele e foi direto nesse olho de bacaba. Cutucou ele. [Tum] O velhão caiu. Rapaz, esse homem abriu.

Quando a mulher dele lá embaixo foi olhar ela viu que era o marido dela. “Eita! Mataram meu marido.”

Rapaz, essa mulher dele diz que chamou o **vento**. Por isso que quando a gente anda no mato, quando a gente queima alguma coisa... ou pimenta...

tem bicho do mato que bota até relâmpago, trovão, chuva, venta, cai pau assim, tudo para nós ficarmos com medo.

Pois é, daí que começou. Foi daí que começou. Ela chamou, chamou: “vento, vento, me ajuda, mataram meu marido, eu quero pegar esse que matou meu marido”.

Aí o vento foi, correu, o vento já ia longe. Ai cortou já o vento na cara dele. Assim que ele encontrou com o irmão dele.

“Que foi meu irmão?”. “Rapaz, eu já matei o bicho aí que me pegou aqui”.

“Vamos embora correr agora”.

Lá vem a velha de lá para cá atrás deles, pega, não pega. Até que eles saíram no lavrado. Assim que eles acabaram com esses bichos.

Então eles deixaram já para o pessoal antigo, quando tem essa coisa, que conserta dentro da mata assim, a gente chama esse daí já para parar o vento, para parar a chuva, para parar tudo.

A: Chama o que?

B: Assim, reza já. Assoprar já. Para o bicho não comer a gente, aí para tudo.

Aí que começou essa história. Os pajés que sabem. Tem pajé bom e tem pajé que não sabe. Tem pajé que só quer ganhar dinheiro dos outros.

Daí que começaram essas histórias também. Quem sabe curar um pouco. Quem sabe assoprar um pouco assim. O bom, como é que a gente diz? O bom, fazer ação boa para curar os doentes. Daí que começaram, desses homens pequenos. Daí acabou.

“Assim mesmo o pessoal que vem depois de nós vai falar nosso nome aí pra parar vento. Para parar a chuva.”

Às vezes bicho que vem para pegar a gente. Porque dentro desse mato você não sabe o que tinha. Tinha dragão, tinha tudo aí.

Aí é só chamar esse nome, contando assim bem direitinho que nem eu estou contando aqui.

A: Aí tem que assoprar?

B: Tem que soprar e pensando no nosso irmão Jesus Cristo.

Agora essa daí é o final já que eu contei. O final da história isso aqui. No campo pronto, não morreram.

Esta sequência descreve a origem do conhecimento xamânico. Nesta descrição Benedito apresenta uma explicação complementar à sequência anterior. Para a proteção e cura das doenças originadas do corpo da avó surge o “saber sobrar”. A caracterização do vento na narrativa produzida por Benedito converge para a descrição sobre o *awaru*, eufemismo para designar aspectos da morte. Estudando o universo das doenças G. Mussolini descreveu o trabalho do *marinao* entre os Wapichana. Segundos seus dados,

por ocasião do primeiro tipo de moléstia, separação e fuga da alma de uma pessoa, o *marinao* realiza seções de cura nas quais anda até as Serras à procura da “sombra” do doente para recuperá-la e devolvê-la ao seu verdadeiro corpo. No caso da introdução de elementos estranhos no corpo do doente, o *marinao* chupa a parte afetada com o objetivo de extrair a causa da moléstia. Segundo G. Mussolini:

“Durante a cura, o tabaco é empregado: traga-lhe a fumaça e bebe-se o suco. Fumando, o *marinao* vê, através da fumaça, seus parentes mortos. Desta forma, chega a participar do mundo dos mortos, pondo-se em contato com os “maoaris” que o advertem sobre os meios de conseguir a cura. Parece repetir-se entre os Vapichana o que se verifica entre os Taulipangue: os pajés, pela sua arte ventríloqua, chamam em seu auxílio espíritos que aparentemente vêm do alto e descem fazendo grande barulho. O diálogo que se trava entre eles (pelo talento do pajé em imitar outras vozes e gritos de animais), atrai para a pessoa do médico-feiticeiro o prestígio que escapa ao comum dos homens” (MUSSOLINI, [1944]1979, p. 198).

G. Mussolini (1944) observa se repetir entre os Wapichana o que Koch-Grünberg descreveu entre os Taulipangue quanto ao diálogo que se estabelece entre o xamã e animais-espíritos. Este caráter dialógico também foi observado por Farage (1997) no repertório de cantos específicos do *marinao*, *upurz karawau*, que são constituídos de cantos-correntes que ao mesmo tempo lançam sua alma para o alto e o prendem à sua vida terrena, não o deixando perder-se na viagem. É a partir da leveza do canto, acompanhado pelo ritmo de um molhe de folhas de ingá ou pau-tipiti, que o *marinao* consegue, durante as sessões xamânicas, subir e visitar esferas mais altas e inacessíveis enquanto outros falam em seu lugar.

Se no plano cosmológico o conhecimento xamânico foi transmitido por *Duid* aos humanos, no plano social é interessante pensar como esta tradição de conhecimento pressupõe modalidades específicas de transmissão, de distribuição e de organização social.

A iniciação do *marinao* não deriva propriamente de uma decisão pessoal, mas decorre de uma série de fatores como situações de crise, doença pessoal ou perda de algum familiar. A aprendizagem consiste, acima de tudo, na aquisição do canto. O período de aquisição de um repertório de cantos é entendido como a feitura ou entrega

da corrente – e requer reclusão do iniciando, tempo de abstinência sexual e rigorosa dieta alimentar que paraleliza com outras situações de resguardo como a doença ou o parto. Tal esforço é complementado pela ingestão continuada, pelas narinas e pela boca, de infusão de água e tabaco e, o que é mais importante, de uma categoria específica de plantas *wapananinao*. Ingeridas durante a iniciação as plantas mesclam-se a própria natureza do xamã e passam a fazer parte indissociável de sua pessoa. Acrescente-se ainda à pessoa do xamã os outros xamãs já mortos que trazem consigo; são todos eles, as plantas e xamãs mortos, os seus *minkiaru*: auxiliares ou companheiros.

As diferenças entre os xamãs e as pessoas comuns aludidas por G. Mussolini são notáveis em diferentes aspectos. Primeiro é o fato de que os xamãs seguem destino diverso das pessoas comuns após a morte e passam a viver em uma grande árvore denominada *Toronai*, que fica no topo de uma serra muito alta. Esta árvore também é chamada de “banco do marinao”, e corresponde a um pé descomunal de *maruai*.<sup>32</sup> Lá os xamãs lá se casam e têm filhos. Organizam-se por uma hierarquia do conhecimento na qual os muito sábios ficam no topo da árvore e aqueles que não sabem muito ficam mais embaixo, onde recebem dejetos dos que se encontram na parte superior.

A distinção dos xamãs também se expressa no fato de serem os únicos dentre os homens cuja memória individual é preservada e são lembrados por seus nomes pessoais, pela fama de seus poderes e por suas profecias. Entre os poderes atribuídos aos xamãs está a competência para comunicar-se com este outro mundo dos xamãs que se transformaram em espíritos e vivem nas serras, além da capacidade de transformar-se na forma de outros seres, como pássaros ou serpentes, e percorrer longas distâncias em espaço mínimo de tempo.

O universo das práticas xamânicas comporta várias formas de ação, o que sucede em uma indefinição quanto ao *status* de um especialista, criando ambientes fronteiriços entre a figura do *popazo* (rezador) e do *marinao* (xamã propriamente dito). Acrescente-se na organização social destes especialistas o campo minado da feitiçaria e da ação *Kanaimé* que contribui para ambiguidade em relação à figura do *marinao*, pessoa que pode ser percebida por alguns como um “curador” ou “rezador” e por outros como um *chanaminuru* – um xamã dedicado a espalhar a morte a doença, especialista em “estragar as pessoas”.

---

<sup>32</sup> Um tipo de resina perfumada usada em diversos momentos rituais.

Portanto, não há distinção clara entre um tipo de especialistas em estragar (*chanaminuru*) e outros em curar (*marinao*). A definição é sempre fruto de um julgamento moral e depende da posição daquele que julga. Diferentes perfis de especialistas movem-se nesta fronteira borrada entre práticas xamânicas e a feitiçaria. Esta instabilidade pode ser vista como uma marca peculiar do xamanismo entre os Wapichana e outras sociedades na região: o fato de que o xamã não é o sujeito que protege seu grupo local contra ataques estrangeiros, sejam quais forem. De fato, não existe um vínculo necessário entre o xamã e a aldeia onde reside e: “longe de projetar uma identidade do grupo local, o xamã, para os Wapichana, constitui a possibilidade de introjeção da alteridade no interior de um grupo local.” (FARAGE, 1997, p.272).

Por isso os doentes geralmente procuram atendimento xamanístico fora de seus locais de moradia e empreendem grandes viagens em busca de tratamento. Em toda a região do lavrado existe uma intensa procura pelos serviços de diagnóstico e cura oferecidos por especialistas em práticas de xamanismo. Esta rede de intercâmbio de curas e agressões envolve xamãs de aldeias distantes, pertencentes a grupos étnicos distintos, bem como especialistas maranhenses, cujos poderes são reconhecidos por muitos moradores das áreas indígenas que buscam seus serviços na cidade. A capital Boa Vista é um polo concentrador de diferentes especialistas. Nos bairros mais afastados do centro é possível encontrar xamãs que atuam a partir de diferentes tradições de conhecimento, referências e técnicas, combinando xamanismo indígena e influências da “magia negra” e da “macumba”, via de regra associadas ao intercâmbio com as práticas desenvolvidas por especialistas “maranhenses”.

Neste quadro em que a distância contribui para que um especialista seja reputado como *marinao* poderoso, o perigo inversamente é maior em razão direta da proximidade social do especialista. São inúmeros os casos de morte do xamã por seu grupo local em circunstâncias de crises. Nancy Foster (1993) nos informa sobre um censo realizado na comunidade Jacamim em 1986. Naquele ano, foram registradas 46 mortes, sendo 27 delas, ou 58%, atribuídas a Kanaimé. O caso de Mariquinha, relatado por Farage (1997), é exemplar de tantos outros: Mariquinha era um especialista que vivia a uma considerável distância da aldeia do Wapum, totalmente isolado. Sua má fama corria as aldeias da Serra da Lua. Ele viera da Guiana, onde era conhecido pelo nome de Malcom. Alguns moradores de Jacamim o teriam conhecido trabalhando na balata do

Rupununi. Os boatos que circulavam diziam que Mariquinha haveria matado um menino de doze anos após uma tentativa fracassada de sedução no país vizinho e por isso teria se refugiado no Brasil e, para escândalo de todos, teria passado a travestir-se e comportar-se como mulher. Abria roça, produzia seu alimento e sua bebida sozinho. Moradores do Wapum que relataram a trajetória de Mariquinha o consideravam um *chanaminuru*, enquanto moradores de aldeias não muito distantes, como Marupá, o consideravam um *popazo*. Depois de uma série de mortes na comunidade, Mariquinha foi morto em 1994.

### **Kanaimé como tradição de conhecimento**

Todos os viajantes, missionários, pesquisadores e profissionais da saúde que percorreram, visitaram ou viveram na região colecionaram histórias funestas sobre episódios de morte associados pelos índios à ação Kanaimé. Richard Schomburgk, que viajou ao interior da Guiana entre os anos de 1840-44, interpretou o Kanaimé como um inimigo invisível, uma essência demoníaca, bem como em muitos casos uma personalidade individual, configurando a maneira e o método pelo qual os índios satisfazem a sua vingança, um pesadelo opressivo que os persegue a todo o momento, os fazendo fechar a porta no final do dia e acreditar que reconheçam sua presença nos ruídos estranhos da noite. Schomburgk foi preciso ao descrever o caráter pervasivo das preocupações em identificar e prever ataques e como a ideia de Kanaimé impregna toda a paisagem.

Em 1887, o viajante H. Coudreau chegou a lamentar a vulgaridade da insistência dos Wapichana no assunto. No início do século XX, Farabee (1918) classificou a sensação de ameaça constante expressa pelos Wapichana como algo indescritível. Seguindo a linha de interpretação aberta por Koch-Grünberg, Nádía Farage (1997) analisou o fenômeno como furor da vingança que toma o indivíduo e o obriga à ação. Já N. L. Whitehead (2002) usou a expressão *poética* para sugerir que o sentido da agressão e da morte violenta não pode ser entendido apenas por referência às fundamentações biológicas, funções sociológicas ou necessidades materiais ou ecológicas, mas como uma expressão cultural complexa e fundamental dos povos que vivem nesta região. Expressão entendida em si mesma como algo que envolve necessariamente a

competência de manipulação de signos e símbolos em atos particulares de performances e que envolve formas discursivas de alusão e implicação que são especializadas. Nas próximas páginas proponho uma interpretação baseada na ideia de que a ação Kanaimé pressupõe uma consistente tradição de conhecimento que circula entre diferentes povos nesta região.

É neste sentido que apresento a narrativa abaixo, desenvolvida por Sr. Nazareno, interlocutor a qual me referi no início do capítulo:

O senhor já ouviu falar Kanaimé? Chama Kanaimé. Esse negócio, quem inventou isso foram os Macuxi, aí os Wapichana aprenderam com os Macuxi já. Aí pronto. Os Macuxi que têm isso. Papai, esse meu tio que contava. Wapichana mesmo não era isso, mas aí vai misturando com Macuxi...

Os Macuxi que inventou ele. Eles tinham plantas, as plantinhas deles. Um negócio de planta, que vira planta assim. Ele passa nos olhos dele e nas canelas, nos pés dele e passa assim, virava para outro bicho.

É o Macuxi que sabe. Passa assim, aí vira, aí some. Assim: tu estás bem aqui sentado, quando chega bem perto tu não vê ele não. É só através daquela planta dele. Se pegar aquilo de uma vez, naquela hora que ele está misturado na planta dele e para você matar, na hora não aparece mais nada. Mas pode ver aqui, que é como gente, igual gente, pode dar um tiro nele, ele some duma vez, você procura de novo, cadê ele? Ele não está mais.

Ele já voltou lá com o dono. Então o dono fica no estado daquele, fica mandando dali, esse daí, tipo de gente mesmo, o tipo de gente, é pura gente. Daí você mata ele, mas some de uma vez. Tá! Tá! Pula assim, vira de capivara, vira de não sei o que, vira de onça. Apareceu aqui ó, sumiu. É muito isso.

Eu passei dois anos vendo isso brincando comigo. Até o meu sobrinho não anda mais comigo. Minha mulher ficava chorando, dizendo “Kanaimé vai te matar”. Eu dizia: se vier me matar, eu acabo com ele antes, eu não tenho medo não. Mas rapaz, eu sofri demais. Doeu, doeu, doeu. Era só eu, minha mulher e dois filhos.

Foi assim, Macuxi começou com papai. Eles vinham aqui, era o genro do Macuxi. E vieram com outro cidadão para vender cavalo, e esse cara vendeu o cavalo mais caro. Ninguém queria comprar dele, do baiano. Aí chegou outro e vendeu baratinho. Então ficaram brabos, o sogro dele e o puro Macuxi, chamado kanaimé, porque ninguém comprou o cavalo dele, ficou zangado com papai. Aí falava: “vou mandar, vou matar ele”. Mas valente ele, não vinha, esse cidadão, o fazendeiro, fazia era mostrar.

Daí vinha para saber quem é o João Peixe, o apelido do meu pai. Nome dele João Peixe. Daí encontrou comigo lá na roça [riso tenso]. Eu tinha um rifle 22 e andava com um bocado de cartucho. Caso aparecesse um bicho. Aí encontrou comigo, nem conhecia ele, e perguntou: “onde João Peixe mora?” Rapaz, o João Peixe, eu sei não...

Ele acertou, mas não acertou meu pai, acertou eu. Essas horas eu estava lá voltando do igarapé. “Mas para que tu queria João Peixe?”. Ele respondeu: “Quer saber onde ele está”. Me zanguei logo “mas para quê você quer saber onde está João Peixe”? “Quer saber onde ele está?”.

Acho que ficou com raiva me rondando. Quer saber de uma coisa? Eu larguei no peito dele, pá!

Ele parecia só cara. Aqui só negócio de folha. Aqui tudo enrolado com folhazinha assim, com um bocado de galho de pau, um negócio diferente.

Tem que saber contar, esse negócio de Kanaimé. Isso aí não é gente não, isso aí pode disparar nesse Kanaimé, se ele me pegar, ele me mata. É largar chumbo nele. Vou largar chumbo nele. Mandeí bá! Ele pulou assim. Eu pensei: agora sim, agora eu vi Kanaimé!

Era um mato como daqui assim, para sair na mata, ele me cercou lá quase saindo do mato, daí depois da roça. Mas daí eu corri, corria, outro queria me fechar e eu pá! Mandeí de novo nem sei se o chumbo pegou. Dei uma carreira, e pensava: “não sei se o chumbo pegou”, entrei lá no igarapé.

Quando cheguei aqui, fui tomar banho, aí deu febre, febre, febre. E eu fiquei falando, eu estava aqui falando à toa, ninguém sabia mais. Eu fiquei falando, com uma febre doida, nesse dia eu até caguei na minha rede, não tinha vergonha de contar não. Com três dias eu fiquei ruim. Papai me perguntou e eu contei para ele que Kanaimé estava lá.

Ele disse: “vai te matar”.

Uma cara dele diferente da gente, tudo enrolado com um chapeuzinho, não sei o que era. A cara dele toda pintada assim. Por isso que eu abri chumbo, eu falei para ele. E ele disse: “não meu filho, você agora não vai sair sozinho mais não”.

Eu peguei um cavalo, ia atravessar esses igarapés, ele me cercava. Eu levava bala de 22, mirava nele e não acertava. Uma febre de novo, cinco vezes. Cinco vezes que deu febre, depois de cinco vezes não dava mais certo, você podia matar ele que não adiantava. O velho me contou: “o que mata é o dono”.

Um velho me contou, “o que você acertou foi só a planta dele. O dono fica longe”. De longe esse é gente mesmo e esse é que está mandando. Aqui você atira nele, ele corre lá e ele sai. Isso some lá e volta de novo. É assim a plantinha do Kanaimé. Isso começou foi agora e só vai acabando com Wapichana de novo.

Não podia matar ele. Eu não sabia. Mas tem um velho que contou: Isso é gente que diz que está matando. Diz que se você atira, ele corre lá, o outro sai. Esse daí some lá e volta aqui de novo. É assim o Kanaimé. Isso que chama Kanaimé, só é coisa de Macuxi. Tem raiva do Wapichana esse Macuxi.

Tem muito aí, tem muito aqui na Guiana, aí perto na Serra de Lethem. Lá que tu vê. Uma vez eu trabalhei nove meses lá perto. A gente ouvia ele assoviando, basta estar perto, era própria gente mesmo, só que Macuxi. Esse é que chama Kanaimé.

Agora tem uns pajés, tem muito tipo de pajé. Agora tem tudo, só para estragar gente. Não é para curar gente não, antigamente pajé bom de doença: bate folha e cura que amanhã você estava bonzinho, agora não tem mais.

Agora tinha um velhinho que mora aqui, lá naquele igarapé ali, Jacamim. Antes de sete horas, até cinco horas da manhã, batia folha e até meio dia você já estava curado. Esse que chama pajé. E agora tu passa um mês “curado” que não se levanta.

Eu me lembro bem dos pajés antigos. Batia folha, levanta e sai andando já. Agora o pajé diz que bate folha, não bate não. Vai é acabando com gente. Tem algum que... tem uma porção para estragar gente, aí na Guiana tem demais.

É o próprio Wapichana, mas foi ensinado pelo Macuxi. Aprendeu lá do Macuxi, que ensina ele. Aí vira para outra coisa. Ele come aquela planta, ele sozinho. Come e machuca mastiga e esfrega a planta por aqui, e bota um pouquinho. O dono fica lá longe e aqui é que vem aqui.

Isso que eu vi rapaz, que era assim cedo.

“Psiu”, vieram me pegar no meu pé, bicho ligeiro, é ligeiro, quando tu olha aqui, está bem aqui já. [assobio].

Assim que identifica. Nem os meus irmãos não conhecem.

Depois veio um velhinho me curar. Tu sabe que... esse pajé, não sei se ele estava pelejando, treinando. Pedi duas vezes. Ele chegou: “Oh meu filho, que tu tem? Queria acabar com isso? Então prepara isso para mim”. Todo esse tempo desapareceu, passou uma semana, um mês, ele apareceu: “Não meu filho, vou fazer remédio.” Ele mora pra cá. Eu sempre ia com ele, ele que me curava quando eu estava doente. Mas outra doença.

“Isso daí chama-se Kanaimé. É, tem remédio que passa, eu faço meu filho...” Ele falou para mim, esse velhinho, puro Macuxi, só fala macuxi mesmo e português.

“Não meu filho, vou fazer remédio, vou lá com a Rosário e depois eu trago o remédio para você tomar”.

Diz que foi lá com a mulher dele, tirou o cabelo da beirinha da vagina da mulher, queimou, botou dentro de uma garrafinha, dum vidrinho assim, aí

misturou, ai quando ele chegou aqui, só com um copinho assim e disse: “Toma isso aqui”. Depois deu assim: “toma e nunca mais você vai ver”. Era ruim... igual cabelo queimado. Mas nunca mais vi Kanaimé. Ando muito, ando sozinho, de noite, já está com mais de 30 anos e nunca vi mais, até agora. (Sr. Nazareno. Jacamim 2011).

*O senhor já ouviu falar kanaimé?* A entonação da voz com que a pergunta é geralmente feita a uma pessoa de fora pode parecer uma forma deliberada de amedrontar estranhos com aspectos que marcam a paisagem indígena com histórias sobre agressões violentas mediadas pela feitiçaria. Em certo nível, o discurso sobre kanaimé pode ser visto como uma forma que os povos da região encontraram para manter vizinhos fazendeiros e outros brancos longe de seus espaços de vida, apesar de muitas pessoas afirmarem que Kanaimé não ataca os brancos. Fazendeiros também fazem uso da figura. Na estrada entre a cidade de Boa Vista e a TI Malacacheta é impossível não notar a fachada portentosa de uma propriedade rural que tem uma placa com o nome de Kanaimé, acompanhado de um subtítulo “cuidado com o rabudo!”

Assim como os demais povos da região, em certo sentido, os Wapichana chamam por Kanaimé os outros povos que consideram brabos. Outros povos ou indivíduos provenientes de aldeias distantes são aqueles sobre os quais mais provavelmente se pesa a acusação de Kanaimé. “Rabudo”, sinônimo de Kanaimé é uma alusão à selvageria. Os Wapichana também usam a expressão em sentido metafórico, para apelidar Kanaimé às crianças teimosas, bem como para descrever uma concepção do contato interétnico e da invasão territorial que viveram (FOSTER, 1993). Na linha de interpretação do fato Kanaimé como expressão da vingança se inscreve a análise oferecida por Farage: “em acepção lata, os Wapichana consideram Kanaimé todo agente de morte: *panaokarunao*, em particular *panaokarunao* das serras, os mais perigosos, que atualmente matam os viventes; todo homem que se dedica à vingança.” (FARAGE, 1997, p.111).

Associado à guerra e à feitiçaria, o fato Kanaimé foi interpretado pela literatura etnográfica regional como mecanismo de demarcação de fronteiras de grupo. Kanaimé seria referência ao outro, ao inimigo, ao predador. T. Koch-Grünberg ofereceu uma interpretação ao conceito como o furor da vingança, o sentimento que assola o homem e o obriga à ação. Um homem pode tomar a decisão de se tornar um Kanaimé, uma vez

esgotados outros meios de obter a vingança. Aqueles que tomam essa decisão abandonam suas famílias e seus amigos e devotam sua vida e energia à realização de sua finalidade. Depois de concretizar o projeto de vingança, os Kanaimés podem se voltar contra pessoas inocentes. Alimentam-se de certas substâncias que têm a potência de torná-los invisíveis. Por esta razão, sua atuação se evidencia apenas *a posteriori*, pelas marcas roxas que deixa no corpo da vítima.

Como um fenômeno regional, o fato Kanaimé é conhecido e sofrido por vários povos da região *circum-Roraima* e, portanto, parte do repertório de todos eles. Kanaimé, canaemé, kanaimé, kanaima é um termo recorrente na literatura etnográfica guianense, sobretudo a partir do século XIX, para descrever um modo ritual de ataques, mutilações, assassinatos e seus praticantes. O termo também alude à ideia mais difusa sobre atividades espirituais malignas, existentes desde o início dos tempos, que consome os assassinos. Pervasivo e profundo, o discurso sobre Kanaimé dramatiza a condição humana e reflete sobre a ética, configurando um fato central na vida dos povos da região. Como um conceito Kanaimé é utilizado em vários níveis de significação, referindo-se às dinâmicas do mundo espiritual, às agressões físicas sofridas por indivíduos, às tensões entre aldeias e famílias, e motivo de suspeitas de estrangeiros de um modo geral. Na visão dos Wapichana, como se percebe na leitura da narrativa, ganha uma identidade de origem: Macuxi, e uma territorialidade – a fronteira nacional entre Brasil e Guiana.

Uma característica marcante do universo Kanaimé é o fato de envolver uma combinação entre um modo de ação ritual e um ataque xamânico violento como prelúdio ou parte do ataque físico. Como discute Neil L. Whitehead (2002) é impossível determinar a origem temporal do Kanaimé, pois o que se tem são relatos que remetem ao menos duzentos anos de sua prática e interpretação, produzidos por fontes coloniais, textos antropológicos e literários. As referências escritas sobre Kanaimé aparecem nas fontes europeias a partir do século XIX, em um quadro de informações coloniais, como um modo de ação militar colocado em prática em excursões de comércio e invasões predatórias pelos Akawaio, povo Carib habitante da área de montanhas situadas na região ocidental da Guiana e que vivem ao longo do rio Mazaruni e seus afluentes, fazendo vizinhança contra os Macuxi e os Patamuna.

De acordo com os registros coloniais, este povo realizava expedições de longa distância e abriam guerra contra diferentes grupos habitantes das montanhas utilizando o expediente de ataques noturnos, quando escondiam a fraqueza de seu número e espalhavam o terror através de atividades chamadas Kanaimé. Haveria surgido neste contexto uma definição de Kanaimé como aquele a quem os índios atribuem todos os males, doenças e mortes. Um tipo de inimigo vingador que não descansa enquanto não matar suas vítimas, geralmente por envenenamento, sua arma particular. Esta definição precedeu os principais elementos do universo Kanaimé e das subseqüentes abordagens desde o século XIX aos dias atuais.

Whitehead (2002; 2004) estudou o fenômeno Kanaimé entre os Patamuna e Macuxi que vivem na região das montanhas de Pacaraima, na Guiana. Para analisar os discursos e narrativas indígenas sobre o universo Kanaimé, o antropólogo trabalhou diretamente com assassinos e com famílias das vítimas. Em “Dark Shamans. Kanaimà and the poetics of violent death”, Whitehead (2002) aborda como a presença do complexo Kanaimé foi representando por escritos coloniais, antropológicos e literários, passando por uma descrição do ritual kanaimé, das guerras xamânicas entre os complexos xamânicos regionais (kanaimé, piya e profetas do *alleluia*), além das campanhas de terror colocadas em prática pelo Estado guianense com base no universo kanaimé (WHITEHEAD & VIDAL, 2004). Whitehead também demonstra como a violência kanaimé, como uma expressão cultural dos povos indígenas é mimeticamente associada à violência das ondas de desenvolvimento econômico e político na região, como no caso da fronteira da mineração e seus efeitos nas práticas de Kanaimé entre os Patamuna.

O relato do Sr. Nazareno acima apresentado começa subscrevendo uma percepção amplamente compartilhada pelos Wapichana (e também pelos Patamuna) quanto ao Kanaimé como uma tradição de conhecimento de origem Macuxi. A incorporação das práticas Kanaimé é vista entre os Wapichana como resultado dos intercâmbios provenientes da mistura com os Macuxi. Esta visão pode ser tomada como expressão de modo de reafirmar a diferenciação étnica entre os povos da região. Mas por outro lado, abordar a historicidade da prática Kanaimé presente na narrativa indígena pode nos abrir caminhos para analisar como se constroem as rotas de

transmissão de saberes especializados e a incorporação de tradições de conhecimento em idiomas que articulam identidades e territorialidades.

Whitehead cogita a hipótese de que, do mesmo modo que o *alleluia* foi inventado pelo complexo xamânico Macuxi diante de um novo contexto de evangelização - no qual os povos indígenas articularam seus conhecimentos mágico-religiosos à doutrina trazida por missionários anglicanos criando um novo ritual a partir do encontro de um profeta Macuxi com Deus - pode ser que os xamãs Macuxi tenham elaborado os elementos rituais e mágicos do complexo Kanaimé. A base para formulação desta hipótese é a ligação histórica entre o fato Kanaimé, o advento das armas de fogo na região e a situação em que os Macuxi também foram incessantemente predados por outros povos, especialmente os Karinya. Nessa acepção, Kanaimé pode ter emergido como uma técnica defensiva frente à nova força militar esmagadora, bem como uma forma de responder a novas situações do contato.

Uma pessoa percebe que pode ser vítima eminente de um ataque Kanaimé através de determinados sinais evidenciados em casa, durante a noite. Pode ser o chamado de alguma ave de hábitos noturnos como uma coruja ou um curiango. Um som de assovio, um movimento ao longo da base das paredes da casa, ou, se uma janela ou rachadura na parede é deixada em aberto, pode-se sentir um ligeiro puxar das cordas de sua rede. O sinal indubitável que tais insinuações são sérias é a presença invariável de uma ou mais cobras venenosas dentro de casa na manhã seguinte. *“Esse aí não tem negócio de porta, eles passam por aí. Só que ele entra por aqui, negócio de virar morcego, virar um rato, virar uma chuvinha. Eu via isso dentro de casa.”*, me explicou Sr. Nazareno.

Apesar destes sinais iniciais, entretanto, os ataques Kanaimé geralmente não são antecipados e ocorrem, como descreve nosso narrador, quando uma pessoa está sozinha em uma roça ou andando só por um caminho. A certa distância do observador, um pequeno arbusto ou planta ao longo da trilha pode começar a balançar ou sacudir de um modo contrário aos movimentos normais causadas pelo vento. Kanaimé pode aparecer para a vítima diretamente em um destes caminhos ou roçados, como um homem, na mata como uma onça ou como um tamanduá na savana. Esta figura tem a potência de aparecer a certa distância e, rapidamente, surgir bem próxima ou até mesmo atrás da pessoa.

Depois destes sinais, um ataque físico direto e mais completo pode acontecer a qualquer momento ou até mesmo anos depois. Durante este período de perseguição os Kanaimé utilizam técnicas de caça seguindo as pegadas e os rastros da vítima pelos caminhos e também usam técnicas de encantação e sopro ritual, que os permitem ocultar a identidade física e realizar movimentos extremamente rápidos. Como os humanos, Kanaimés geralmente caçam em grupos e, também como os humanos, caçam para produzir a sua comida.

Nesse sentido, Kanaimé consiste primordialmente em um modo de fazer. A ação não se anuncia e apenas se reconhece *a posteriori* pelas marcas que deixa no corpo da vítima. Em um ataque não fatal a vítima pode ter ossos quebrados, especialmente os dedos, bem como ter luxações nas articulações e nos ombros. O pescoço também pode ser manipulado de forma a induzir algum tipo de lesão espinhal e provocar dor nas costas. O objetivo aqui parece ser o de incutir na vítima uma quietude ou passividade que as torna menos resistente a outros ataques. Por conseguinte, este tipo de ataque é geralmente considerado como sendo apenas uma preliminar para a mutilação real e a morte. A maioria das vítimas se recupera de tais agressões, mas é um processo humilhante e doloroso, podendo produzir complicações físicas no longo prazo. Como parece ser a intenção do ataque primário, as vítimas passam a sofrer o estresse de estar cientes que o algoz as conhece e que ele irá revisitá-las para finalizar sua agressão fatal.

Os ataques definitivos são destinados a produzir comida ritual, e são extremamente violentos. O ideal é a vítima confrontar-se com um único Kanaimé e em seguida, ser atingida por trás e fisicamente contida pelos outros, se já não estiver inconsciente depois do primeiro golpe. A vítima é tratada com um pó feito a partir de plantas adstringentes, sua língua é perfurada utilizando as presas de uma cobra venenosa, ou, às vezes, uma lasca de madeira *greenheart*. Um rabo de iguana ou de tatu é empurrado em seu reto e os músculos do ânus retirados por meio de fricção vigorosa.

A marca definitiva da morte por Kanaimé é a violação da genitália ou aparelho excretor e a introdução de folhas, raízes e até objetos de metal no lugar das entranhas da vítima. Um resultado é que o pescoço e os membros do corpo do morto ficam moles, ao invés da esperada rigidez cadavérica. Os mortos por Kanaimé apresentam a língua perfurada e às vezes também os pés, além de marcas roxas por todo o corpo. A inserção de ervas pelo ânus tem por objetivo dar início a um processo de autodigestão, criando o

aroma especial de Kanaimé. Para as vítimas, o cheiro doce de abacaxi é um sinal de ataque Kanaimé, já para os assassinos, esse odor é o rastro que seguem atraídos pela “comida” produzida em seus corpos, após o enterro. Como as vítimas ficam sem condições de falar, de beber água e perdem o controle intestinal, nos procedimentos médicos a causa clínica das mortes é geralmente dada como desidratação aguda por diarreia.

Mas o ritual entre Kanaimé e sua vítima não termina com a morte. Como a finalidade de matar não é o desaparecimento da pessoa, mas a produção ritual do corpo como alimento, os Kanaimé vão tentar descobrir o lugar onde sua vítima foi enterrada e aguardar o início do cheiro de putrefação do cadáver, o que geralmente ocorre dentro de três dias. Durante este período os Kanaimé entendem-se magicamente vulneráveis. Como eles tentam, literalmente, cheirar os primeiros estágios de putrefação, podem ser interceptados e mortos pelos parentes do morto. Alguns tipos de proteção mágica podem ser realizados para evitar que o Kanaimé revise o cadáver, uma delas é a colocação de uma armadilha de caça sobre a sepultura e a utilização de substâncias repelentes como pimentas, gasolina ou venenos de pesca. Muitas vezes os parentes tentam esconder o cadáver em uma rocha e cobrir o túmulo com grandes pedregulhos ou em um recipiente selado de cerâmica, mantendo em segredo o local. Quando os Kanaimés não conseguem descobrir a localização do corpo ou são impedidos de devorar o cadáver da vítima, eles ficam *quentes*, isto é, loucos, enfurecidos, e seus avatares animais zanzam enlouquecidos pelo campo, identificados sobretudo na forma de tamanduás.

Quando a sepultura é descoberta, uma vara é inserida através do chão diretamente até o cadáver e um líquido é sugado. Os sucos de putrefação são descritos como mel por causa de sua doçura e o canudo é usado por Kanaimés para explicar este momento chave: o de tamanduás lambe e chuparem formigas, ou de plantas sugando a comida através de suas raízes. O modo pelo qual a comida é produzida, e não a morte do indivíduo, é simbolicamente central para a ação ritual do Kanaimé. Nesta acepção, o Kanaimé não vai comer comida humana após uma morte. O que ele prova no túmulo é uma espécie de comida “divina”. Na verdade, ele precisa consumir o suco para expurgar as forças divinas perigosas que estão dentro de si representadas como emissários espirituais, fazendo com que retornem ao ser humano atingido.

O suco também é retratado como um presente dos assassinos adeptos de Kanaimé, que oferecem sua presa como uma oferta para o xamã, que é quem os leva e dirige seus ataques. Estes presentes da morte dos Kanaimés para seus xamãs são parte das trocas intermináveis entre os animais divinos e humanos mundanos sob o disfarce de caçador e presa. É esta relação que o Kanaimé alega para sustentar sua posição de acesso especial à Makunaima, o criador supremo de todos os animais e plantas, que é quem tem o papel fundamental na criação e gestão da inter-relação predatória entre humanidade, animalidade e a divindade através da magia. É por esta razão que Kanaimé é fonte de poderosas técnicas xamânicas.

Entre os Wapichana, Kanaimé apresenta similaridades com as características que acabamos de descrever. O primeiro ponto é que os Kanaimés são reconhecidamente adeptos de uso de plantas. Estas plantas são ingredientes de venenos, mas também são as plantas que os Kanaimés mastigam e esfregam em si mesmos e que assim os permite o poder extraordinário de movimento. O perigoso controle destas plantas é a técnica xamânica chave para os ataques e algumas imagens de assassinatos e mortes associam-se à nutrição destas plantas.

### **Agência das plantas: transmissão e circulação da tradição**

O uso de plantas possuidoras de magia é altamente difundido nas Guianas e constitui um elemento central em diferentes complexos xamânicos que operam na região. Como sintetizou Nancy Foster (1993), a palavra Kanaimé refere-se ao menos a três coisas entre os Wapichana: a uma planta; uma pessoa conjectural que ataca sua vítima com a planta; e o fenômeno geral da morte atribuída ao comportamento extremamente antissocial.

A lógica utilizada pelos Wapichana para classificar as plantas é um ponto privilegiado de análise do universo do conhecimento esotérico e sua distribuição espacial é uma característica marcante na forma como expressam classificações do território. O sistema Wapichana de classificação botânica é baseado na capacidade humana de interferência e domínio frente às plantas e compreende três grandes categorias. Uma categoria - *karam'makao* - correspondente àquelas plantas que estão na mata e são selvagens; a segunda categoria, quase oposta à primeira, é denominada

*wapao'ribao* – que são as plantas domesticadas e cultivadas na roça. A terceira categoria, denominada *wapananinao* complexifica este modelo pois trata-se de uma qualidade de plantas que escapam à esfera do cultivo, sem no entanto, pertencerem à classe de plantas que estão na mata. As *wapananinao* distinguem-se das demais categorias pelo fato de serem consideradas possuidoras de magia, não apenas porque são veículos para fórmulas mágicas, mas porque são elas mesmas geradoras de magia, constituindo, para os Wapichana, “o epicentro do conhecimento esotérico, alto segredo ciosamente guardado da curiosidade de estranhos” (FARAGE, 1997, p. 73). A posse e uso destas plantas não devem ser de conhecimento público. Se perguntadas diretamente, as pessoas invariavelmente negam possuir tais plantas.

As *wapananinao* são, em sua maioria, plantas das famílias Ciperaceae e Cactaceae, mas o catálogo é aberto a novas inscrições geralmente feitas por testes de aplicação. Brotam no inverno, quando é possível ouvir seus assovios, e secam no verão. Sr. Nazareno explicou que uma das plantas usadas por Kanaimé é *igual cebola, um redondo assim, igual cebolinha mesmo*. Perguntei-lhe pelo nome em wapichana e ele respondeu: *Kusup, é kusup é aquilo tudinho redondo assim*, o que o dicionário da língua explica ser o Tajá, planta também conhecida na Amazônia de modo geral como tinhorão, muito cultivada em jardins e reconhecida por suas propriedades medicinais.

Com efeito, a distinção das plantas *wapananinao* em relação às demais categorias se expressa espacialmente pelo fato de serem cultivadas exclusivamente nos terreiros das casas. Geralmente, o lugar das *wapananinao* no terreiro é um canto discreto e protegido por estacas que lhes protegem a identidade aos olhos de estranhos. Estas plantas têm origem incerta. Uma das possíveis indicações de sua origem diz que estas plantas surgiram das cinzas da cobra - “oropiro”, que habita os altos montes no vale do Rupununi. Os homens as teriam encontrado e aprendido a utilizá-las por método tentativo, tendo surgido assim magias de caça e de pesca.

Trabalhando com a questão de onde surgiram estas plantas, Farage assinala uma propriedade fundamental das *wapananinao*: tal como os humanos, estas plantas possuem uma alma, princípio que lhes confere intenção e vontade. Neste ponto encontra-se a diferença radical em relação às outras categorias botânicas: plantas *wapananinao* não se cultivam, elas vivem junto daqueles que delas melhor cuidam. Insatisfeitas com os cuidados que lhes são dispensados, elas podem mudar-se de lugar, o

que é atestado pela aparente morte da planta. Enfurecidas, elas também podem voltar-se contra o dono e inclusive matá-lo.

Sua posse e uso variam conforme o sexo e a especialização. Homens e mulheres desenvolvem usos diversos destas plantas e o conhecimento de um e outro não é passível de intercâmbio entre os sexos - sob a pena de perda da eficácia. O principal meio de circulação destas plantas é a troca, sistema no qual são itens extremamente valorizados. A venda é considerada reprovável, além de ineficaz. Objeto de venda as *wapananinao* podem ficar aborrecidas, recusam-se a seguir os novos possuidores e se voltam em vingança contra aqueles que as comercializaram. Podem ser também herdadas de consanguíneos e cônjuges, como no caso de Maria, uma especialista que vivia na comunidade Canauanim e relatou a Farage que seu primeiro marido, um xamã Macuxi da aldeia Napoleão a dizia sempre que, quando morresse, deixaria com ela suas plantas, para torná-la xamã. Por possuírem, como os humanos, uma alma, as *wapananinao* também possuem a potência da fala, o que torna possível a comunicação entre elas e seus “donos”. Após a morte do marido, as *wapananinao* passaram a pressionar Maria para que as deixasse cantar, pediam para tomar tabaco e para bater folha.

Os cuidados dispensados as *wapananinao* envolvem principalmente o fornecimento de tabaco, através de infusão, fumaça ou mesmo esparramado o fumo sobre a terra. A fumaça soprada é altamente apreciada pelas *wapananinao*. Através da defumação do tubérculo, o dono conversa com a planta, que nas sessões terapêuticas, lhes contam quais são as doenças, quais são os remédios. Como resumem os Wapichana, tabaco é o caxiri de *wapananinao*, sem o qual elas não trabalham.

Indivíduos comuns utilizam estas plantas de forma laica, em torno de projetos e empresas para garantir o próprio sucesso e dos cães nas atividades de caça, usam também na pesca, na agricultura e no amor. Como vimos, os xamãs fazem uso potenciado destas plantas, o que faz crer que estes especialistas possuem plantas mais poderosas que aquelas utilizadas por indivíduos comuns. Segundo Farage, dois epítetos aparentemente contraditórios qualificam a relação entre humanos e as *wapananinao*. De um lado, as *wapananinao* são referidas como xerimbabos do *marinao* (criando espaço para o aspecto da planta como animal de estimação) e de outro são ditas como filhos do xamã (criando a imagem de que as relações estabelecidas com plantas mágicas

preconizam o zelo, o cuidado e o respeito mútuo que pautam as relações entre pais e filhos). Por fim, *Marinaokanu* são cantos de plantas *wapananinao* que o xamã guarda em si e que já se mesclaram à sua própria natureza.

Encontramos nesta relação entre humanos e esta qualidade específica de plantas um ponto crucial na diferença entre as atividades xamânicas curativas e agressivas. Assim como as crianças, as plantas mágicas pressupõem relações ativas e recíprocas, que envolvem o ensinamento como forma privilegiada de zelo. Como as crianças, as *wapananinao* também detêm o potencial de fala, que deve ser desenvolvido. A diferença entre uma utilização laica e uma especializada é traçada pelo ato de ensinar as plantas a cantar, potencialidade ativada pela alimentação com tabaco. Mas se a alimentação com tabaco é um ativador da magia da planta, que a permite, através do canto, falar aos humanos sobre doenças e curas, a alimentação com sangue é outro poderoso ativador de suas forças, seja de cura, de caça ou de vingança.

É neste sentido que se explicam aqueles que “estragam” suas plantas oferecendo-lhes sangue para lançá-las à vingança e à devoração dos humanos – convergindo para o que os Wapichana designam por Kanaimé. Uma vez que já experimentaram o sabor do sangue, estas plantas o vão querer sempre. Carne e sangue de caça então devem lhe ser oferecidas com regularidade, caso contrário, as plantas podem se enfurecer e atacar aqueles que delas cuidam. Não são raros os casos de homens que foram mortos por suas plantas depois de negligenciarem alimentação de caça. Sangue e tabaco, portanto, refinam a arte do canto, ao mesmo tempo em que desatam a virtualidade animal e humana das plantas *wapananinao*. Em resumo, as plantas *wapananinao* são aquilo que seu cuidado faz delas.

Elemento central no universo do xamanismo, encontramos nas plantas ambiguidade equivalente ao status do xamã. Depois da narrativa de sua experiência com Kanaimé, Sr. Nazareno resumiu a dubiedade que marca a vida dos especialistas:

Está difícil para gente achar... só com ele, só se usa com o Kanaimé mesmo, isso daí. Esse velhinho contava muita história para mim assim também, vida de pajé, vida de Kanaimé.

Ele dizia: “Você vai ver depois, não vai ter nem um pajé bom, vai ter só que estraga gente”. E agora, cadê? Só para estragar gente mesmo. Por isso que não tem mais doutor tradicional aqui. Não tem mais, acabou. Só tem ruim,

para estragar a gente, igual macumbeiro velho, macumbeiro só engana a gente não é?

É assim agora, já viu pajé acender vela assim, um tanto assim? dizendo: “amanhã você está bom”. Hum...? Está aqui o dinheiro. Você paga para ele e amanhã você vai ficar pior.

É interessante observar como a crítica moral elaborada por Sr. Nazareno é apoiada em um fundamento técnico. Um ponto ressaltado por Sr. Nazareno é a diferença entre as técnicas xamânicas como critério na distinção entre o pajé bom (*marinao/rezador*) e o pajé ruim (*chanaminuru*) que faz Kanaimé. A avaliação de que hoje não existe mais pajé bom na região também é feita no domínio da técnica. Segundo Sr. Nazareno, a presença de velas é o indicador mais evidente de que a tradição de conhecimento está sendo alterada pela incorporação de elementos de outras tradições, como a “macumba”.

As plantas e o uso que se faz dela são critérios para definir a essência do trabalho do *marinao*, que é bater folhas no escuro durante as sessões de cura, enquanto o segundo tipo de especialista, o *chanaminuru*, manipula e manda sua planta atacar os outros, estragar as pessoas. Em situações de crise, como a que ocorria em Canauanim durante os primeiros meses da minha pesquisa de campo, junto às acusações pelas mortes contra um grupo familiar que havia chegado recentemente da Guiana, era presente a opinião de que as plantas do terreiro da casa daquela família deveriam ser arrancadas para evitar que elas mudassem de casa e continuassem a praticar as mortes, enquanto comentavam paralelamente que de nada adiantava arrancar as plantas, pois elas já teriam se transferido para as casas de outras pessoas da própria comunidade que já tinham estabelecido convivência com os recém-chegados do país vizinho. Esta é uma história recorrente na região Serra da Lua. Sr. Nazareno também relatou o episódio de uma morte de um Kanaimé há alguns anos na comunidade.

Uma vez, tinha era o pajé aqui, não sei de onde ele saiu, saiu aqui [...] Ele estava querendo matar meu filho, querendo matar meu pai, eu falei comigo mesmo: “Tenho raiva desse Kanaimé aí, verdadeira. Pode passar tudo, não gosto desse Kanaimé não”. Comigo pode mostrar o Kanaimé: “ele mora ali”, eu ia lá e pegava ele. Ele não me viu. Ele queria pular para mim, eu conheço.

“Por que o senhor não chama a polícia, a FUNAI?” Perguntaram. A polícia, a FUNAI para matar Kanaimé? Pessoal da FUNAI sabe lá de Kanaimé? Isso daqui, acha que basta jogar ele dentro da água, amarrar pedra no pescoço, você imagina?

Isso daí não é branco não. Eu estou falando para vocês. Rapaz só ficava me olhando: “está bom, está certo” O pessoal não tinha coragem de jogar ele dentro do poço. E aqui a polícia é vocês mesmo, vocês são índios, para que vão chamar a polícia? O tuxaua chamou a polícia. Eu peguei ele na marra mesmo. - A polícia são vocês mesmo. E o tuxaua veio aqui, porque fui eu que peguei ele. Peguei na marra mesmo. Peguei bem na roupa dele para ele morrer. Trouxe ele até lá na casa do tuxaua, depois ele vai sumir.

A: E como você acabou com ele?

N: Eu, matar? Eu mandei ele se enforcar, porque é Kanaimé, porque eu falei: “você é Kanaimé, você vai morrer hoje”.

A: Ele mesmo se matou?

N: Ele mesmo. Daí o tuxaua disse... Só nós conhecidos mesmos, está bom. Acabou com ele, acabou com a doença.

Você levava lá para o outro pajé, e ele dizia: é esse que está matando lá: *Damashi* que estava matando. *Damashi*, em wapichana. Ele Damásio. Bichinho valente mesmo, e ruim. Estava triste lá. Eles pegavam e soltavam ele, (*clap, clap*), ficava batendo palma. Pegava ele, o primo do meu pai, mora aqui, matou tudo, o bicho ficava pulando ouvia o *clap, clap*: “mexe comigo para tu ver.”

Mandei outro meu irmão dar uma rebentada... Contou tudo, aí mostrou esse, o cara com as plantas. Olha as plantas aí... Mas tem um cara, outro que convive junto com ele. Agora, ele ficou com as plantas dele. A planta dele que é o ruim. Esse Damásio.

Já falei com esse pessoal que esse pajé não presta, vem fugindo lá do outro lado... conheci lá perto de Lethem, ele surgiu pra cá para sacanear com os outros.

Ele era da Guiana. Ele por isso chegou aqui, porque mora aqui, foi criado aqui. Esse cidadão aqui, o cara veio fugindo, como um bocado aí. Vocês são moles... pior que mamão. Você vai ver, se você correr atrás também depois, você vai ver. Isso aí é que acontece com pajé ruim.

Porque tem que ser para gente morar bem, não é? Acabando com os outros com o próprio vizinho... Tem muita gente ruim...

Dentro da tradição, os Kanaimés podem ser mortos publicamente (MUSSOLINI, 1980). A casa do grupo familiar pode ser derrubada e as plantas arrancadas. No início

do século XX, Farabee já observava a influência da “legislação dos brancos” na supressão destes assassinatos e o desespero dos Wapichana por não poderem eliminar os maus pajés. O pesquisador registrou o descontentamento dos moradores com a interferência que os tinha deixado desarmados contra as ações destes assassinos. Segundo G. Mussolini, a influência dos brancos, sobretudo dos missionários reduziu ao mínimo o hábito de realizarem as ordens do *marinao* em sua plenitude, mas até o momento de seus estudos, assassinatos foram executados à risca. No episódio ocorrido alguns anos na comunidade Jacamim, Sr Nazareno conta que mesmo depois de o indivíduo ter se enforcado publicamente, o Kanaimé não teria morrido. Na verdade, ele já havia passado para outro domínio, através das plantas, porque outra pessoa que convivia com o Kanaimé ficou com as plantas dele, e, como ele sintetiza: *a planta dele que é o ruim*.

### **Analogia I: sobre a ética dos xamãs**

Certa manhã, durante o trabalho de campo, toda essa discussão sobre a ética do xamã surgiu em uma analogia formulada pelo tuxaua de Jacamim que sintetiza bem como os Wapichana estão percebendo e avaliando o conhecimento xamânico nos dias atuais. Em 2011, o mundo das metrópoles foi tomado pela disseminação do vírus Influenza A H1N1, conhecido como gripe suína. Em 2009, a disseminação da chamada gripe suína fez com que Organização Mundial de Saúde emitisse vários alertas internacionais chamando atenção para os riscos de uma pandemia da doença. Muitas pessoas morreram em diversos países do mundo, mas no ano seguinte a situação já havia deixado de ser alarmante com a elaboração da vacina. Desde então o governo brasileiro tem feito campanhas nacionais de vacinação contra a doença anualmente, dando caráter primordial a vacinação de povos indígenas. Naquela ocasião, os AIS foram acionados pelo sistema nacional de atendimento a saúde indígena para informar a população do agendamento para vacinação das comunidades contra o vírus. No momento em que a informação sobre a mobilização para a agenda de vacinação contra a gripe suína chegou em Jacamim, nós estávamos reunidos na cantina da escola, durante o intervalo de almoço de um trabalho comunitário. Como a notícia foi informada publicamente, um professor então me perguntou o que eu pensava sobre o surgimento

de uma doença que não existia antes, de como era possível uma gripe ter sido transmitida de um porco ao ser humano. Eu disse a ele que não tinha conhecimento detalhado sobre a origem do novo vírus, mas coloquei que tinha minhas desconfianças quanto ao surgimento destas doenças novas, que se espalham rapidamente, e para as quais logo depois algum laboratório do mundo fornece a vacina ou o remédio contra essas doenças.

Então o tuxaua: disparou: *“os laboratórios estão iguais aos nossos pajés atuais”*. Perguntei, como? E ele então completou o raciocínio: *“rapaz, hoje pajé cobra 200, 500 reais para curar, dizer que vai curar. Só para soprar ali rapidinho. R\$ 400 - 500 reais, uma bicicleta. Estão iguais aos laboratórios, eles mesmos dissipam doenças e depois oferecem a cura”*.

Nas construções sociais que são feitas hoje sobre o papel e a validade do conhecimento xamânico, muitas são pautadas em uma crítica muito forte à postura ética destes especialistas. Esta crítica é direcionada a sobrevalorização das consultas e a mudanças na extensão dos tratamentos, que passaram a levantar suspeitas sobre a postura do xamã e de seus interesses financeiros em protelar etapas de tratamento com vistas a aumentar o faturamento. As combinações de técnicas e procedimentos derivados dos intercâmbios estabelecidos com outras tradições de conhecimento como aquelas praticadas pelos maranhenses também é vista com olhos críticos. O postulado básico é claro: bom pajé utiliza apenas tabaco e bate folhas, no escuro. E, portanto, acender vela não é parte desta tradição.

Hoje não tem mais pajé. Tem, mas é pajé velho, [como eu te falei] mentiroso, que quer ganhar dinheiro. Porque Deus nos deixou aí para não cobrar ninguém. Agora, quem sabe curar, quem é pajé, é para ajudar mesmo, quem quiser dar gratificaçãozinha, a gente aceita. Sobre isso aí eu já falei muito para as pessoas aqui também. Não é para fazer mal para os outros, não é para estragar os outros, não é para fazer virar Kanaimé para os outros, não é... É tudo aqui. Eu gosto de falar. Por isso que quando eu começo a falar eles já dizem: “rapaz, esse Benedito não vai parar tão cedo.” Quando eles deixam um espacinho aí para mim, eu falo mesmo. (Sr. Benedito, Jacamim, 2011)

No transcorrer deste capítulo, percorrendo o conjunto das três sequências narrativas desenvolvidas por Benedito é possível identificar a constituição e a trajetória

do “saber soprar” como um tipo de conhecimento, mudando desde a origem até o tempo atual. Nesta altura, Benedito ressalta a moralidade constitutiva dos usos destes conhecimentos e esboça uma crítica à ética dos pajés velhos, em uma linha semelhante àquela desenvolvida por Sr. Nazareno. Como foi apresentado, na trajetória de um especialista, a vida de pajé e a vida de Kanaimé são duas dimensões sempre presentes e marcam o caráter ambíguo que se atribuí aos detentores e praticantes destes conhecimentos.

Como imagino que deva ter ilustrado, a lógica de classificação das plantas representa um ponto privilegiado para se ter uma ideia de como os Wapichana percebem as relações entre diferentes categorias de alteridade e elaboram, nas suas relações com universo vegetal, fronteiras entre humanos e não humanos, assim como suas fronteiras sociais, políticas e simbólicas de grupo dentro da rede de relações sociais em que estão inseridos. A potência e a circulação das plantas nos revelam como o xamanismo elabora uma dimensão particular para essas fronteiras e, como procurei apresentar, a recorrência de casos de ataques violentos mediados pelo conhecimento xamânico demonstra que, indefinido em suas manifestações (doenças, ataques, mortes) e diversa em suas concretizações (espíritos, povos inimigos, parentes mortos, animais, práticas de vingança), o universo Kanaimé configura uma potente tradição de conhecimento incorporada pelos Wapichana que circula de modo particular através destas plantas. Esta dinâmica torna-se, inclusive, suporte para expressar uma territorialidade que distingue identidades étnicas (Macuxi e Wapichana), bem como nacionalidades (guianense e brasileiro).

Outra dimensão fundamental do universo Kanaimé se expressa nas relações das pessoas com os lugares. Kanaimé é considerado nas decisões diárias, como ir para roça, carregar ou não uma arma, viajar sozinho ou acompanhado ou optar por caminhar por uma rota mais longa, fora da textura dos caminhos tecidos na vida cotidiana, influenciando assim tanto estes aspectos práticos quanto ideacionais. Em certo sentido, Kanaimé é classificado como um ente das serras que mata por gosto.

Em suas construções narrativas, tanto Benedito quanto Sr. Nazareno usaram a expressão “bicho” para referir-se a outras categorias de entes. Segundo Farage (1997) os Wapichana usam o termo “bicho” para traduzir o termo *panaokaru*. Em um primeiro sentido, a palavra refere-se aos animais selvagens. Em uma segunda acepção,

*panaokaru* é entendido como “alma das coisas” que são lembradas, isto é, tudo aquilo que pode ser nomeado: os igarapés, a mata, os buritizais, fenômenos naturais, os animais. Este entendimento é estendido até mesmo às casas, suas paredes e esteios. Provenientes dos domínios *panaokaru* – os buritizais e as margens dos igarapés – os materiais das casas são habitados por eles e sua presença invisível é, ainda assim, perceptível, como os micróbios que não vemos, mas estão sempre por perto e podem ser extremamente perigosos aos humanos. Os *panaokaru* são classificados inicialmente pelos domínios que ocupam: das águas que não secam: *winbaokosan panaokaru*; do buritizal: *diwerbaokosan panaokaru*; da mata: *kanokosan panaokaru*; do campo: *barazsan panaokaru*; das serras: *midkuosan panaokaru*. Uma classificação geral que se subdivide em várias classes de entes em um inventário infindável, dado que a classificação abrange tudo que existe.

Segundo Farage, para melhor explicar a noção *panaokaru* aplicada aos lugares nomeados ou animais, os Wapichana se valem de termos como chefe ou rei. Curiosamente, ao descrever o alcance da noção *panaokaru*, o trabalho de Farage não faz alusão ao termo *inanaa*, que se traduz por “dono”, bastante presente nas falas de meus interlocutores durante a pesquisa de campo. A palavra *inanaa* é utilizada pelos moradores de Jacamim para descrever as relações desenvolvidas com estes entes nestes lugares.

Para dar um exemplo, ao explicar a utilização do brio, uma resina colante utilizada, dentre outras utilidades, na confecção de flechas, Sr. Nazareno me descreveu os procedimentos adequados para extração do produto em sua fonte na mata, aos arredores de uma serra aonde ela escorre em abundância, sem cessar. Ao enfatizar a importância de perceber sinais como o canto de determinado pássaro e ser rápido na extração do recurso, Sr. Nazareno explicou:

Se você ficar lá o “bicho” pega, como diz, já tem um dono, não é? Tem um dono. Vai só quando o cara sabe que tira ali. Não pode passar nem dois minutos lá não. Tem que ser rápido, mete a cuiazinha, enche ligeiro. Porque o dono não é gente mais não, é gente mas é bicho já. Se demorar ele vai dizer: “o que você quer?” Daí você vai morar lá na Serra... não volta mais, que é o que ele quer mesmo. Se você tirar assim, ele sabe, ele sabe que a gente precisa disso. (Sr. Nazareno, Jacamim, 2011)

Diante do que vimos sobre as concepções wapichana sobre destino da alma depois da morte, ouvir a fala do Sr. Nazareno sobre os donos dos lugares nos faz considerar a hipótese de serem estes donos dos lugares, os mortos. Sua expressão infere que os donos não são mais gente, justamente porque eles já foram um dia. Vimos que, no falecimento do indivíduo uma parte de sua pessoa, *udorona*, não vai exatamente para o céu e pode ficar no mesmo plano que os vivos, rondando. Vimos também que em especial a alma dos xamãs, migram para uma determinada serra, onde se casam novamente e têm seus filhos. Avento a hipótese de os mortos serem, em alguma medida, os donos de determinados lugares na paisagem, dentre eles especialmente as serras. Abaixo, Sr. Olavo acrescenta ao pensamento de Sr. Nazareno. Mais uma vez, percebemos a importância do papel mediador do xamã entre o mundo dos vivos e dos mortos, dos humanos e dos bichos:

O pai do meu pai era pajé, pajé bom (diz que é bom). Na hora que ele bate folha, antes dele bater folha, ele já sabia o que você tinha, se você estava doente, ele já sabia. Depois de bater folha, ele ia espantar esses donos daqui, porque às vezes eles fazem mal para a gente, daí eles batem folha e dizem: “é lá, o dono do igarapé, ou o dono da pedra, ou o dono da serra” ele vai espantando ele. Se a pessoa vai até a serra e o dono está lá acontece alguma coisa, você tem que saber rezar para isso, tem onça do Jacamim, rapaz, pode botar vento sul, tem outro que pode botar relâmpago, é assim. Você tem que saber rezar, se você não souber, já era. [risos] (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011)

Nestes comentários notamos que na tradição de conhecimento cultivada pelos Wapichana, a “reza” está diretamente associada ao controle da interação entre as pessoas, os lugares e seus habitantes potencialmente perigosos, como é o caso das serras. Na mediação destas relações práticas, os conhecimentos atribuídos a especialistas são imprescindíveis para criar as condições para uma vida tranquila e abundante.

Há pouco mais de trinta anos, Gerardo Reichel-Dolmatoff (1976) publicou um pequeno artigo sobre alguns aspectos do comportamento adaptativo dos índios Tukano do Noroeste da Amazônia, especialmente os Desana (Tukano Oriental), traçando algumas conexões entre os conceitos cosmológicos desses índios e as realidades da adaptação ao ambiente físico. Reichel-Dolmatoff procurou demonstrar como cosmologias indígenas e estruturas de mito, juntamente com o comportamento ritual

deles derivados, representam um conjunto de princípios ecológicos e um sistema de regras sociais que têm um valor altamente adaptável no contínuo esforço para manter um equilíbrio viável entre os recursos do ambiente e as demandas da sociedade, sendo o xamanismo uma força poderosa no controle e gestão dos recursos naturais. Segundo Reichel-Dolmatoff alguns aspectos das cosmologias indígenas poderiam ser considerados como uma forma de conhecimento ecológico, um modelo metafórico de descrever a intrincada rede de interações entre seres vivos dentro de seu habitat. Como prescrições culturais e proibições, “as crenças indígenas” desempenharam um papel crucial na manutenção de ecossistemas locais em um estado desejado de equilíbrio. Neste sentido, as cosmologias amazônicas seriam tanto reflexo como produto de uma longa e bem sucedida adaptação a um meio altamente complexo, que pode ser comparado com a análise de sistemas modernos de conservação.

Considerar estes repertórios como expressão metafórica de modelos de adaptação e manejo de recursos naturais comparáveis aos modelos científicos pode parecer uma forma positiva de valorizar os conhecimentos indígenas dentro da lógica dos discursos ecológicos contemporâneos, especialmente nos esforços de articulação entre políticas ambientais e indigenistas. Contudo, considerar a ecologia inerente as cosmologias indígenas como “traduções” de sistemas cientificamente modelados e assim explicá-las é reduzir a riqueza do universo cultural e intelectual que fundamenta suas práticas ecológicas. A apreciação deste *corpus* de conhecimentos não deve ser feita a partir dos critérios objetivos, como por exemplo, dos estudos científicos da biologia e da ecologia, pois o que um especialista Wapichana formula a respeito das plantas e dos lugares não é o mesmo tipo de afirmação que faz um cientista da natureza. É importante reforçar que as formulações indígenas sobre a cosmografia e historicidade do mundo são fundamentadas em uma base epistemológica radicalmente diferente daquela dentro da qual são construídas teorias formuladas por biólogos e ecólogos. Trata-se de padrões de julgamento diferentes, assim como aqueles apropriados à arte diferenciam-se daqueles que se aplicam ao empreendimento científico e, portanto, os padrões de julgamento das ciências naturais não são aplicáveis a essa tradição de conhecimento. Ambos têm postulados, interesses e intenções que são diferentes e reduzir as construções indígenas aos seus indicadores ecológicos é, no mínimo, reduzir a complexidade de sua matriz conceitual.

Neste capítulo procurei apresentar um esboço do regime de conhecimento Wapichana e como, dentro deste regime, alguns fragmentos revelam a complexidade da estrutura imaginativa cultivada por este povo, tal como foi expressa por aqueles que são socialmente reconhecidos como especialistas, e que dispõe dos meios comunicativos para expor sua rede de conceitos no que concerne ao que designei como cosmografia e a historicidade. Neste sentido, o objetivo deste capítulo foi começar a construir uma base, ainda que mínima, a partir da qual poderemos analisar as particularidades do contexto interétnico no qual sua lógica cultural está interagindo com a inserção da temática ambiental no cotidiano de suas comunidades, tema do capítulo 4. No próximo capítulo pretendo complementar esta base abordando como este universo conceitual sobre cosmografia e história se expressa na forma de organização territorial e nas dinâmicas concretas da vida no contexto específico de Jacamim.

## CAPÍTULO 3

### Comunidade Jacamim.

#### Entre casas, roças e lugares de respeito.

Através da incursão pelo regime de conhecimento Wapichana no capítulo anterior, acredito que foi possível começar a construir uma base sobre como, dentro da cosmografia e da historicidade Wapichana, o universo vegetal expressa uma territorialidade que parte da casa e de seu terreiro, passando às relações com o universo das plantas cultivadas e, finalmente, às relações com determinada categoria de plantas, configurando uma lógica capaz de compreender aspectos de identidade e alteridade em seus sentidos mais amplos. Neste capítulo, abordo elementos dessa cosmografia e territorialidade contextualizando a formação das quatro comunidades que vivem na Terra Indígena Jacamim e a relação entre tempo e espaço no cotidiano da vida comunitária. Como observa Gallois (2004), a compreensão antropológica da territorialidade concebida e praticada pelos povos indígenas é uma abordagem que não só permite recuperar e valorizar a história de ocupação de uma terra por um grupo indígena, como também propicia uma melhor compreensão dos elementos em jogo nas experiências de ocupação e de gestão territorial indígena. Portanto, para abarcar as variadas dimensões das formas de organização territorial indígena é necessário levar em conta os cenários específicos, historicamente situados, para assim entender como um senso de territorialidade é implementado, de diversas maneiras, em diferentes contextos.<sup>33</sup>

A paisagem das serras é privilegiada pelos Wapichana para codificar as relações históricas entre si e com outros povos. As serras também constituem uma categoria definidora da forma como são identificados diferentes domínios em sua territorialidade. Em especial, as serras têm muitas histórias sobre as relações entre os antigos, os pajés e os *inanaa* - donos destes lugares. Como pretendo demonstrar, além de registrar as ações e eventos memoráveis do passado, configurando um sistema topográfico de escritura da

---

<sup>33</sup> Como Gallois e vários estudos antropológicos já evidenciaram (SEEGER & VIVEIROS DE CASTRO 1979; OLIVEIRA FILHO, 1989; [1998]2004) a diferença entre “terra” e “território” remete a distintas perspectivas e atores envolvidos nos processos de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas: “a noção de “Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “Território” remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (GALLOIS, 2004, p. 39).

história na paisagem, estes lugares associam-se a múltiplos sentidos, vividos e atuais, envolvidos na constituição mútua de lugares e pessoas.

Como pontuei no início da tese, durante o trabalho de campo colaborei com atividades do CIR na TI Jacamim. Dentre estas atividades, colaborei na produção de diferentes tipos de mapeamentos, envolvendo mapas produzidos por desenhos livres e também etnomapas baseados na imagem do mapa oficial da demarcação da TI (FUNAI, 1996). A realização de uma oficina de etnomapeamento com vistas à construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Jacamim (PGTA) e o desdobramento de novas atividades de mapeamentos livres resultou na produção de um levantamento detalhado de informações sobre a organização territorial e uso dos recursos naturais na terra indígena Jacamim.

A organização do espaço geográfico no desenvolvimento do mapeamento resultou em imagens que codificam informações sobre as práticas sociais e simbolizam as concepções culturais compartilhadas pelos moradores da TI Jacamim. Dentro da oficina foram produzidos 04 etnomapas: i) mapa de hidrografia, ii) mapa sobre disposição territorial das comunidades com moradias antigas, lugares sagrados e antigos cemitérios, localização de retiros, de escolas e postos de saúde, iii) mapa sobre as principais áreas de caça, roça, coleta e pesca utilizados pelas comunidades e iv) mapa geral das quatro comunidades que vivem na TI Jacamim e os caminhos e estradas entre elas, com destaque para o contraste entre as áreas de lavrado e floresta.

É importante reconhecer que a percepção do espaço como algo fixo e passível de documentação a partir de uma “visão de pássaro”, tal como é pensada no trabalho cartográfico tradicional não é suficiente para expressar a percepção de alguém *no* espaço, continuamente criado e transformado pelas pessoas. Nesse sentido, a crítica de Tim Ingold ao caráter limitado dos mapas como representação da percepção de espaço chama atenção para uma importante dimensão fenomenológica do movimento constante de criação e transformação do mundo (INGOLD, 2000).

Contudo, como os estudos que abordam a produção de mapeamentos entre povos indígenas têm demonstrado (CORREIA, 2007; BARBOSA, 2010), a produção de mapas tem sido incorporada como uma ferramenta de codificação de seus conhecimentos. Estes produtos também têm sido usados como instrumentos políticos para evidenciar e validar os conhecimentos indígenas, nos moldes ocidentais, com vistas

a ações de gestão de recursos naturais e proteção territorial. Os mapas também despertam nos índios o interesse por conhecer lugares pouco explorados, ampliando e atualizando os conhecimentos sobre pontos específicos de seus territórios e de suas histórias de uso e ocupação. Eles também permitem a interação e a transmissão de conhecimentos territoriais entre as gerações.

Neste sentido, a produção de mapas como forma de codificação e ilustração de conhecimentos ecológicos torna-se um interessante objeto de análise antropológica. Em sua análise das formas e dos vários olhares culturais sobre os mapas produzidos com os povos no Estado do Acre, Correia (2007) mostrou como a inclusão ou exclusão de determinadas características por meio dos símbolos, a classificação e a relação entre elas são produzidas pelos povos indígenas e como os mapas são categorizados em diferentes tipos a partir de seus sistemas de conhecimento.

Do ponto de vista das lideranças indígenas e dos professores que participaram das atividades de etnomapeamento em Jacamim, o resultado foi avaliado como uma forma produtiva de visualização do modelo de organização espacial das comunidades, que pode ser relevante para planejar a gestão de seus ambientes em estratégias de longo prazo. Os mapas também foram apreciados como instrumento pedagógico que poderá ser útil à escola e ser incorporado na educação. Alguns professores observaram que aqueles produtos cartográficos gerados dentro da oficina podem inspirar a produção de novos mapas com outras perspectivas dentro das atividades da escola.

A experiência de etnomapeamento poderia ser analisada por seus produtos, materializados nos mapas. Outra forma de análise é atentar para a interação entre os autores dessa produção cultural. Para mim, o trabalho cartográfico compartilhado com os moradores de Jacamim foi uma forma produtiva de interagir com o conhecimento ecológico e me aproximar de diferentes visões dentre eles sobre seu território, que foram expressas nas discussões entre moradores antigos a respeito dos nomes dos lugares, das localizações e rotas que os interligam, na definição de onde constroem suas casas e como estas escolhas configuram a morfologia atual da aldeia, na localização das áreas onde escolhem fazer suas roças, e nos diálogos intergeracionais e as suas diferentes percepções sobre os processos de mudança, além de projeções que fazem para o futuro.

Nas próximas páginas não realizo uma análise dos mapas produzidos durante estas atividades. Menos que objetos de estudo, decidi encarar a produção dos mapas durante o trabalho de campo como uma forma de dialogar com os meus interlocutores e abordar as questões em que eu estava teoricamente interessado, dentre elas, entrar em contato com o universo de seus conhecimentos ecológicos e compreender suas análises sociais e ambientais elaboradas a partir dos mapas. A realização destas atividades contribuiu para desencadear a produção destas análises, desenvolvidas posteriormente em conversas informais, nos contextos de reuniões comunitárias, e principalmente no trabalho de entrevistas formais individualizadas. Neste sentido, este capítulo explora os discursos locais sobre como são constituídos os domínios cosmográficos humanos e não humanos no sistema local de habitação, as práticas sociais e as concepções culturais que os moradores de Jacamim utilizam para expressar sua organização territorial e seus padrões de usos do espaço em uma perspectiva da cosmografia em um sentido um pouco diferente daquele empregado no capítulo anterior. Se lá começamos a explorar uma dimensão da cosmografia como um discurso sobre a origem ou formação do mundo, como atribui Gallois, aqui nossa direção é voltada para a cosmografia como propõe por Paul Little (2002) como um conjunto de “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados, histórica e geograficamente situados” (LITTLE, 2002).<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> De acordo com Paul Little (1997) cosmografia é um conceito utilizado para apreender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território. Formulado originalmente por Franz Boas para estudar a relação de mútua influência entre habitantes e a terra que habitam, a cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, vínculos afetivos, memória coletiva, formas sociais de uso e defesa do território. Nesta acepção, cosmografia pode ser entendida como uma conjuntura entre cosmologia e geografia, na qual visões culturais de mundo (cosmos) estão inscritas (grafia) em zonas geográficas. Como Little salienta, nesta perspectiva o conceito de cosmografia é diferente do conceito mais geral de 'visão de mundo', uma vez que é invariavelmente ligado a locais geográficos específicos.

## Entre si: a vida do Centro



Foto 3: Vista do centro da comunidade Jacamim.

Jacamim é hoje a comunidade que reúne o maior número de moradores dentro da Terra Indígena Jacamim. Em junho de 2011, eram aproximadamente 130 famílias, uma população de aproximadamente 660 pessoas que habitam a área situada entre os rios Jacamim e Tacutu em conjuntos de moradias que se distribuem desde o *Ponto Cinco*, no limite norte da TI, até a *Boca da Mata*, localizada na interseção entre o campo e a floresta. Do outro lado do rio Jacamim, Marupá é a segunda comunidade em termos de população, com 60 famílias e aproximadamente 370 pessoas. Wapum é a terceira, com 26 famílias e uma população de 156 moradores. Água boa é a comunidade menor, com 14 famílias somando 76 pessoas.

Para quem parte da cidade de Boa Vista sentido TI Jacamim encontra uma porteira que marca o limite da TI Jacamim e o primeiro conjunto de casas, conhecido como Ponto Cinco, surge alternadamente, de um lado e do outro da estrada. Na medida em que se adentra a estrada, para além destas construções que fazem margem à pista, outras dezenas de habitações surgem progressivamente diante dos olhos, configurando uma vasta paisagem de casas, situadas nas partes altas, os tesos, dispersas pelo lavrado.

De longe as casas parecem solitárias, ensimesmadas, ora mais ora menos distantes entre si, compondo um desenho aparentemente aleatório.

A concentração de casas fica mais evidente quando nos aproximamos do centro. Eu tenderia a concordar com a ideia de que, na verdade, é difícil afirmar que uma aldeia Wapichana tenha um centro, embora o termo exista e seja utilizado para designar o espaço onde se localizam a escola, a igreja católica, o posto de saúde e o barracão onde se realizam as reuniões e festas comunitárias, construções cuja arquitetura diferencia este lugar da paisagem mais ampla da aldeia. Contudo, é principalmente neste espaço do Centro em que a Comunidade, como sujeito político coletivo se expressa física, social e politicamente, conferindo ao local uma vida particular.

As casas entre o prédio da escola e o barracão são moradias de professores que vêm de outras regiões para trabalhar na comunidade. Abrigam também os motoristas do transporte escolar e o responsável pelo funcionamento do motor a diesel que fornece energia elétrica e faz o enchimento da caixa d'água que abastece a escola. Estas casas já receberam outros professores e profissionais que visitam a comunidade. Uma delas é sempre lembrada como a casa de uma religiosa que viveu muito tempo em Jacamim. Outra casa maior é utilizada como lugar para guardar o combustível. E outra, menor, é usada para guardar caxiri e ferramentas.<sup>35</sup>

A Escola Estadual Otávio Manduca concentra o fluxo de estudantes, professores, funcionários e pais de alunos pelo centro da comunidade durante os dias da semana. Diariamente, por volta das quatro da manhã, o som do motor das duas caminhonetes marca o começo do dia de trabalho dos motoristas que fazem o transporte dos alunos. Eles vão buscar alunos nas rotas Marupá, Ponto Cinco e Tawari. Ao clarear do dia outros alunos que moram no centro começam a chegar, a pé e de bicicletas, junto com os professores da comunidade. Nesse fluxo matinal de pessoas, o diretor da escola e o tuxaua (que é professor) sempre fazem seus trajetos matinais parando pelas casas para conversar com as pessoas. Um trajeto cotidiano atencioso que, nitidamente, faz parte do “fazer a comunidade”.

Além do ensino básico e fundamental, que também é oferecido nas escolas existentes em Marupá, Wapum e Água Boa, a escola em Jacamim é a única a oferecer o ensino médio, motivo pela qual recebe alunos das outras comunidades. Em 2011, o

---

<sup>35</sup> Esta foi a minha casa durante os sete meses que passei em Jacamim.

corpo docente da escola estava formado principalmente por professores indígenas e contava também com duas professoras não-indígenas. Dentre os professores indígenas cinco são Macuxi e os demais são Wapichana. Os profissionais macuxi fazem parte das primeiras turmas formadas pela Licenciatura Intercultural do INSIKIRAN e cinco professores de Jacamim estão em diferentes fases do curso. Além dos professores em formação superior na Universidade, dois professores da língua concluíram seus estudos no magistério indígena em 2011.<sup>36</sup>

Jacamim também é um polo base regional no sistema de saúde. O posto de saúde recebe equipes de enfermeiros e dentistas em escalas regulares segundo a agenda de prestação do serviço oferecida pelo sistema de saúde indígena. Os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) coordenam o cotidiano do posto e realizam atividades de planejamento, levantamentos, diagnósticos de malária e alguns procedimentos como limpezas e curativos. Além destes atendimentos básicos, os AIS desenvolvem cadastramentos regulares e fazem acompanhamento de famílias que participam de programas sociais de transferência de renda. Através deste trabalho, os AIS produzem dados atualizados sobre população, número de famílias, aposentados, além de dados quantitativos sobre o quadro clínico geral das comunidades e os principais problemas de saúde enfrentados. Todas estas responsabilidades colocam os AIS em uma posição importante dentro da organização social local.

Animais de pequeno porte como cabras e porcos são criados soltos e vez por outra aparecem pelo centro em pequenos grupos, apesar de, recentemente, ter sido decidido proibir a criação de porcos no centro (depois que os moradores chegaram à conclusão que estes animais estavam passando vermes para os alunos da escola). Muitas famílias então criam porcos soltos nas proximidades dos retiros de gado – onde constroem chiqueiros para estes animais. A criação dos porcos soltos é sempre um potencial gerador de conflito, pois eles circulam por um raio mais amplo dos retiros e, eventualmente, os parentes mais adiante matam esses porcos no mato. Como se diz, *“ninguém sabe de quem são os porcos, mas basta matar um que o dono aparece rapidinho”*.

---

<sup>36</sup> No momento da pesquisa de campo (2011), a Escola em Jacamim contava com 323 alunos matriculados entre o ensino infantil (1º período – 4 anos); 2º período (5 anos); Ensino fundamental de 8 anos (2ª a 8ª série); Ensino médio (1ª a 3ª série) e Educação de Jovens e Adultos – EJA (7ª e 8ª séries) segundo seguimento. O Ensino fundamental e EJA são mantidos pelo município, utilizando o prédio construído pelo Governo Estadual. A escola atual foi inaugurada em 1998 e ampliada em 2008, contando atualmente com 04 salas.

O gado também tem uma presença significativa em Jacamim. Cada criador “ferra” seu rebanho e define áreas de referência onde soltam o gado particular. O gado de propriedade coletiva é criado nos retiros sob o gerenciamento de um vaqueiro indicado pela comunidade e que recebe por seu trabalho no sistema de quarta, tal como apresentado no primeiro capítulo. Como nas demais comunidades do lavrado, o gado é uma forma de investimento individual e uma “poupança” coletiva da comunidade. Os animais são abatidos por ocasião de festas, reuniões e em contextos de demandas específicas.

Aos domingos, o espaço da Igreja Católica é o lugar de encontro de muitas famílias de Jacamim. As cerimônias só são celebradas por padres que visitam a comunidade em momentos específicos do ano, como no mês de maio, quando são realizados batizados coletivos. Mas no transcorrer dos domingos comuns, as missas são conduzidas por jovens catequistas da própria comunidade sob as orientações de catequistas mais experientes. Eles fazem este trabalho geralmente em dupla e, em sua maior parte, conduzem os encontros, os cantos, algumas liturgias e orações em idioma wapichana. As missas dominicais também são espaços importantes de comunicação e coordenação da vida comunitária. Depois da parte religiosa da reunião é reservado espaço para que o Tuxaua, Professores, Capatazes, Agentes de Saúde, Agentes Sanitários e Agentes Ambientais informem a comunidade sobre a programação das atividades de cada um destes setores da vida local. São informações sobre trabalhos comunitários, datas escolares, cadastramentos, vacinações (das pessoas e de animais), encontros regionais e estaduais dos movimentos indígenas que perpassam o calendário anual. Além da reunião católica, começa a crescer também o número de moradores que frequentam também as reuniões da Igreja Assembleia de Deus, assunto que começa a gerar algumas tensões entre católicos e evangélicos. Já claramente estabelecidos em outras comunidades, como Manoá, até a minha pesquisa, em Jacamim a presença evangélica ainda era tímida.

O último domingo de cada mês tem uma programação específica e as atividades acontecem no barracão da comunidade. O dia começa com a missa, que tem uma duração menor. Depois é realizada a reunião mensal para discutir os principais assuntos correntes e definir planejamentos comunitários. Estas reuniões são coordenadas pelo Tuxaua que, no uso do microfone, convida as pessoas a formarem as mesas e encaminha as pautas, conduzidas com a participação dos professores e AIS, que fazem os informes

e discutem os assuntos ligados à educação e à saúde com a Comunidade que, por sua vez, se faz representada pelos moradores presentes no barracão. Estas reuniões também são momentos importantes de reflexões e análises sobre a situação da escola, da saúde, do meio ambiente, assim como também são o fórum para discutir eventuais problemas do convívio comunitário.

Ao término da reunião acontece a feira mensal. No ambiente da feira os moradores trocam, comercializam e compartilham uma diversidade de itens: os artesanatos (tipiti, peneira de farinha e beiju, abano, jamarim de titica, darruana de titica, arco, flechas feitas, cabo de malhado, saia de parichara, rede de algodão, vassoura de titica, sutiã de fibra, cocas e colares, resinas de maruai, jamarim de arumã, flechas não-feitas, farinha e caxiri), as refeições (pratos feitos, paçocas, cartela de ovos, doce de leite, mel de abelha, queijos, pães, damurida, peixes fritos e leite) além de carnes variadas de gado, galinha, peixes e caças. A feira é coordenada por um presidente e seus secretários que, dentre outras atividades, organizam a tabela de preços para todos estes produtos.

O momento das feiras cria um ambiente de interação descontraído e o caxiri circula entre os grupos de amigos que conversam animadamente em wapichana, em inglês e em português a depender das rodas, em um clima aquém do rigor das relações de compra e venda. A feira é animada pelos músicos do grupo Raízes Wapichana, que combinando guitarras, triângulo e voz, animam o dia com composições próprias e leituras de outros sucessos do forró indígena. No meio da tarde de domingo, times dos bairros da comunidade e/ou times de visitantes de outras comunidades se enfrentam em disputadas partidas de futebol, acompanhadas com animação pelas torcidas. No final do domingo, o silêncio e o vazio voltam a tomar conta do centro.

### **Casas velhas e comunidades atuais**

Vários fatores influenciaram a conformação atual das quatro comunidades que vivem na Terra Indígena Jacamim: o processo de invasão territorial pelas fazendas, as dinâmicas políticas e econômicas regionais, os processos de demarcação territorial, bem como as mudanças nas políticas indigenistas de saúde e educação e, mais recentemente,

os programas sociais de distribuição de renda podem ser apontados como os principais deles.

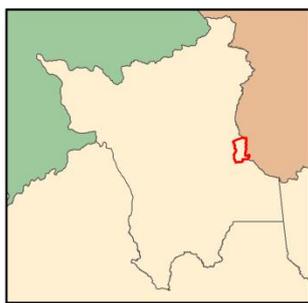
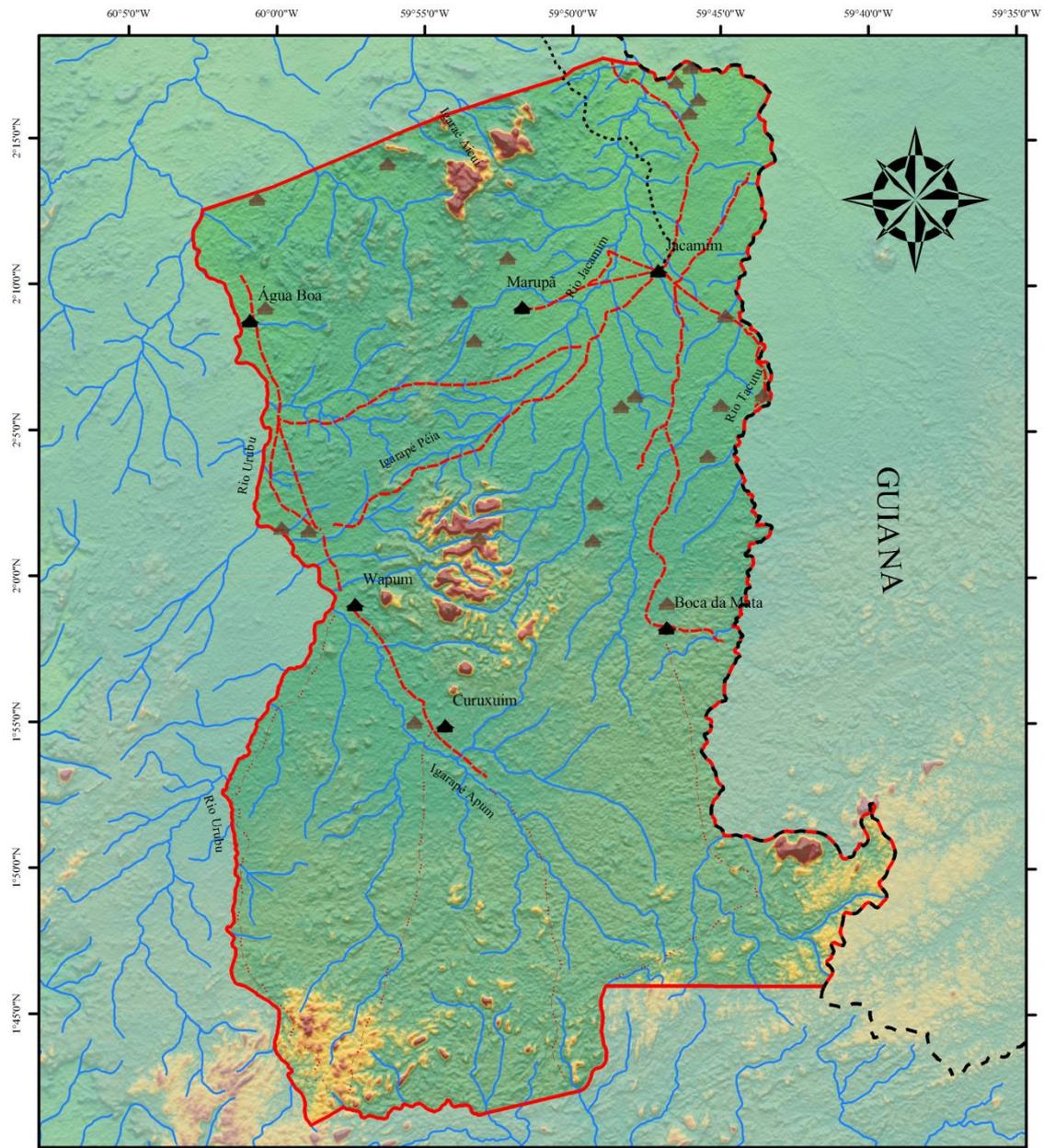
A chegada dos fazendeiros e do gado e o processo de demarcação da Terra Indígena têm um papel central nas construções locais sobre a unidade que faz de Jacamim atualmente não apenas a comunidade local, mas uma unidade política que reúne as quatro comunidades que vivem na TI. Usando a perspectiva analítica formulada por Oliveira Filho (1998), no primeiro capítulo apresentei brevemente a história sobre estes dois movimentos de territorialização ocorridos na região Serra da Lua. Como ressalta Oliveira Filho, estes processos não devem nunca ser entendidos apenas em mão única, dirigidos externamente como imposição do poder hegemônico do Estado em atos de força sobre as sociedades indígenas. Nesse sentido, é fundamental considerar as estruturas sociais nativas e a maneira pela qual o processo é vivido e reelaborado localmente pelos povos indígenas a partir de seus modos próprios de interpretar a territorialização.

Neste capítulo, procuro descrever como este processo de reorganização social é reinterpretado localmente em Jacamim e como eles são relacionados à forma atual de articular as quatro aldeias como uma comunidade política. Focalizando a relação entre estrutura e história é possível analisar como alguns moradores mais antigos refletem sobre estruturas anteriores (baseadas no parentesco) e as dinâmicas históricas de sua organização comunitária para evidenciar as relações que articulam as quatro comunidades como uma unidade, um único grupo local integrado. Utilizando novamente a perspectiva desenvolvida por Marshall Sahlins ([1985] 2011) para abordar o caso particular entre os moradores em Jacamim, as relações sociais baseadas no parentesco podem ser analisadas como uma ordem na qual as relações políticas entre as unidades de moradores foram construídas, compondo novas estruturas comunitárias a partir de “um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático” (SAHLINS 2011, p. 156).

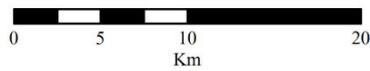
Na produção da legenda do novo mapa construído dentro da oficina de etnomapeamento, os participantes decidiram usar o termo *Wizia* para designar a maloca enquanto edificação, e *Wizei* foi o termo usado em wapichana para identificar a comunidade enquanto coletividade ou grupo local. A expressão *Wizei tukun* foi traduzida como os “limites da comunidade”, correspondendo no mapa aos limites

oficiais norte e sul da TI. Inspirado na composição destas categorias, procuro situar como os moradores de Jacamim contam, representam e refletem sobre o processo de formação desta unidade que corresponde atualmente às quatro comunidades que vivem na TI Jacamim.

Durante as discussões sobre a composição dos mapas, o termo *Kabayndan* foi empregado para definir o que foi traduzido em português como “as casas velhas”, quando Sr. Francisco (ex-tuaxua e AIS) propôs essa categoria ao identificar apenas uma maloca abandonada no mapa oficial da demarcação da TI. “*Maloca abandonada não; fica parecendo que abandonamos nossas aldeias. Casas velhas é melhor*”. A fala do Sr. Francisco detonou uma mudança na paisagem do mapa. Estávamos usando a base cartográfica do mapa oficial da demarcação da TI (PPTAL-FUNAI) para pensar o mapa que se iria construir. O mapa da FUNAI localiza as malocas: Marupá, Jacamim, Wapum, Água Boa, Curuxuim e Boca da Mata e apresenta, em vermelho, uma única “aldeia indígena abandonada”. Foi esta aldeia abandonada que chamou atenção de Sr. Francisco e seus companheiros de idade. As casas velhas então multiplicaram essa imagem. Algumas delas são velhas porque os seus moradores morreram. Outras porque foram simplesmente deixadas para se ocupar outras casas mais próximas do centro, em razão da escola. O interessante é que surgiram casas velhas espalhadas por toda parte, onde nada se vê no mapa da FUNAI. No mapa abaixo, o contraste entre as casas velhas e as comunidades atuais ilustra bem o movimento e a aglutinação da população na forma de comunidades em diferentes posicionamentos.

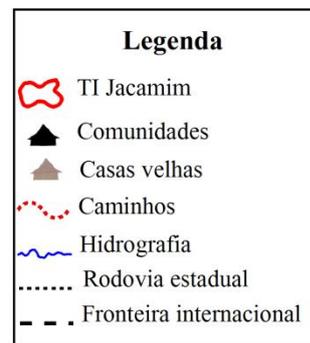


Localização da TI Jacamim no estado de Roraima



Terra Indígena Jacamim  
Zona UTM: 21 N  
Datum: GCS\_1984  
Geoprocessamento  
Lucas Lima  
2012

Fontes: Comunidades Jacamim;  
IBGE; ANA; Modelo SRIM;



Mapa 7: Terra Indígena Jacamim. Casas Velhas e comunidades atuais.

Observando o mapa apresentado na página anterior, a movimentação entre casas velhas e novas casas pode ser inicialmente interpretada como fez Lucila Herrmann (1946) ao destacar o papel da morte na mobilidade dos Wapichana. Como foi apresentado no capítulo anterior, o corpo era enterrado na própria casa do falecido e depois a casa era abandonada pelos parentes, sendo o apagamento da memória do morto visto como requisito básico para a continuidade da vida. Em casos de constante falecimento, era comum os índios também decidirem pela fundação de nova maloca isenta de maldições de morte. Hermann considerou que este costume já teria caído em desuso na metade do século XX, à medida que praticamente todas as aldeias passaram a ter cemitérios em suas proximidades, onde os mortos são enterrados em espaço coletivo. Em Jacamim ouvi algumas histórias sobre o luto e que algumas famílias continuam mudando por ocasião da morte. Em algumas situações, são mudanças definitivas de local de moradia. Em outras circunstâncias, a família ou parte dela deixa a casa por um tempo e passa o luto na cidade.

Mas a ideia das casas velhas representa outro ponto. Inserir estas casas em um mapa próprio serviu para comunicar algo interna e externamente. Por um lado, é possível entender que trazer a paisagem das antigas habitações para o fundo das atuais moradias tem a propriedade de ilustrar (para fora) a presença em diferentes pontos da TI. Por outro lado, internamente, esta paisagem de casas velhas surgiu como um ponto de discussão sobre a constituição da comunidade e os significados da circulação dos antigos.

De modo geral, as aldeias Wapichana são estáveis, algumas sendo referidas desde o século XIX e formadas por contingentes populacionais entre 150 até 1000 pessoas no lado brasileiro e até 500 pessoas em algumas aldeias na Guiana. Neste sentido, o grupo local não constitui apenas um agregado de relações políticas de um líder-sogro, nem com ele o grupo se desfaz como preconizou o modelo elaborado por Rivière (1984), mas antes persiste como unidade social, geográfica e histórica.<sup>37</sup> A etnografia guianense sintetiza um padrão de aldeia que pode variar segundo dois ambientes ecológicos diferentes da região: as savanas e a floresta (COLSON, 1971; RIVIÈRE, 1984). As aldeias na floresta caracterizam-se por casas comunais em que convivem distintos grupos domésticos, compostos por famílias extensas ligadas entre si

---

<sup>37</sup> Encontram-se inúmeros relatos em que aldeias Wapichana, como Malacacheta, são mencionadas no final do século XIX (por exemplo no relato de Coudreau). Malacacheta e outras aldeias visitadas pelo viajante mantêm-se até os dias atuais, sob mesmo nome e relativamente situadas nos mesmos lugares.

por laços de parentesco. Na savana, como é o caso entre os Wapichana, geralmente encontram-se casas dispersas habitadas por grupos domésticos, cuja composição é análoga àquela da floresta. Segundo Santilli (2002) a aldeia da savana pode ser vista como um desdobramento da casa comunal típica da floresta, no qual as casas estão ligadas entre si por laços de parentesco fundados em parentelas. As parentelas, estas sim, deslocam-se em casos de conflitos, formando nova aldeia ou fragmentam-se com o retorno de cônjuges aos grupos locais de origem de um dos integrantes do casal. Neste sentido desenvolvido por Santilli, as parentelas podem ser vistas como uma forma composta do que a etnografia regional designou por padrão aldeão nas Guianas, em que uma aldeia pode corresponder a uma única parentela (COLSON 1971; RIVIÈRE, 1984).

No caso da região de Jacamim, as informações disponíveis sobre o contexto específico das comunidades indígenas situadas entre os rios Urubu e Tacutu foram produzidas pelo antropólogo Noraldino Vieira Cruvinel, técnico responsável pela revisão dos estudos de identificação da Terra Indígena Jacamim em 1997. Naquele ano, Noraldino registrou uma população de cerca de 708 pessoas distribuídas em 127 residências formando 6 malocas, sendo quatro com lideranças próprias e duas como extensão de outras. Segundo Cruvinel, a maloca Jacamim seria a mais antiga das existentes na área, estando fixada no mesmo local há quase um século e de onde saíram os fundadores das demais. Na interpretação do antropólogo responsável pelo estudo, as malocas localizadas ao norte e centro da TI Jacamim distribuíram-se segundo duas motivações básicas: primeiro o desejo de algumas famílias de morar em locais mais ricos em caça, pesca, coleta, nas proximidades de áreas férteis e, segundo, a intenção de se manterem distantes da influência direta e contínua dos não índios, sem, no entanto, chegar ao isolamento completo. Este seria o caso das malocas Marupá, Uapum, Curuxuim e Boca da Mata, instaladas a partir dos anos 1950. Nesta linha, Água Boa, fundada no início da década de 1990, teria sido criada pela necessidade de ocupar espaços vazios e proteger o território da invasão da área por não índios (FUNAI/PPTAL, 2005).<sup>38</sup>

Segundo Noraldino a população era formada principalmente pelos Wapichana, mas também com alguns indivíduos Aturau ou Atoraí, Jaricuna ou Yaricuna e Macuxi,

---

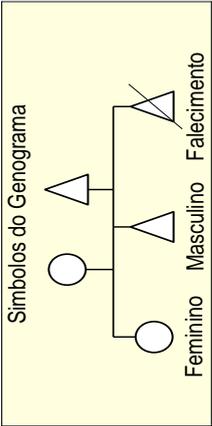
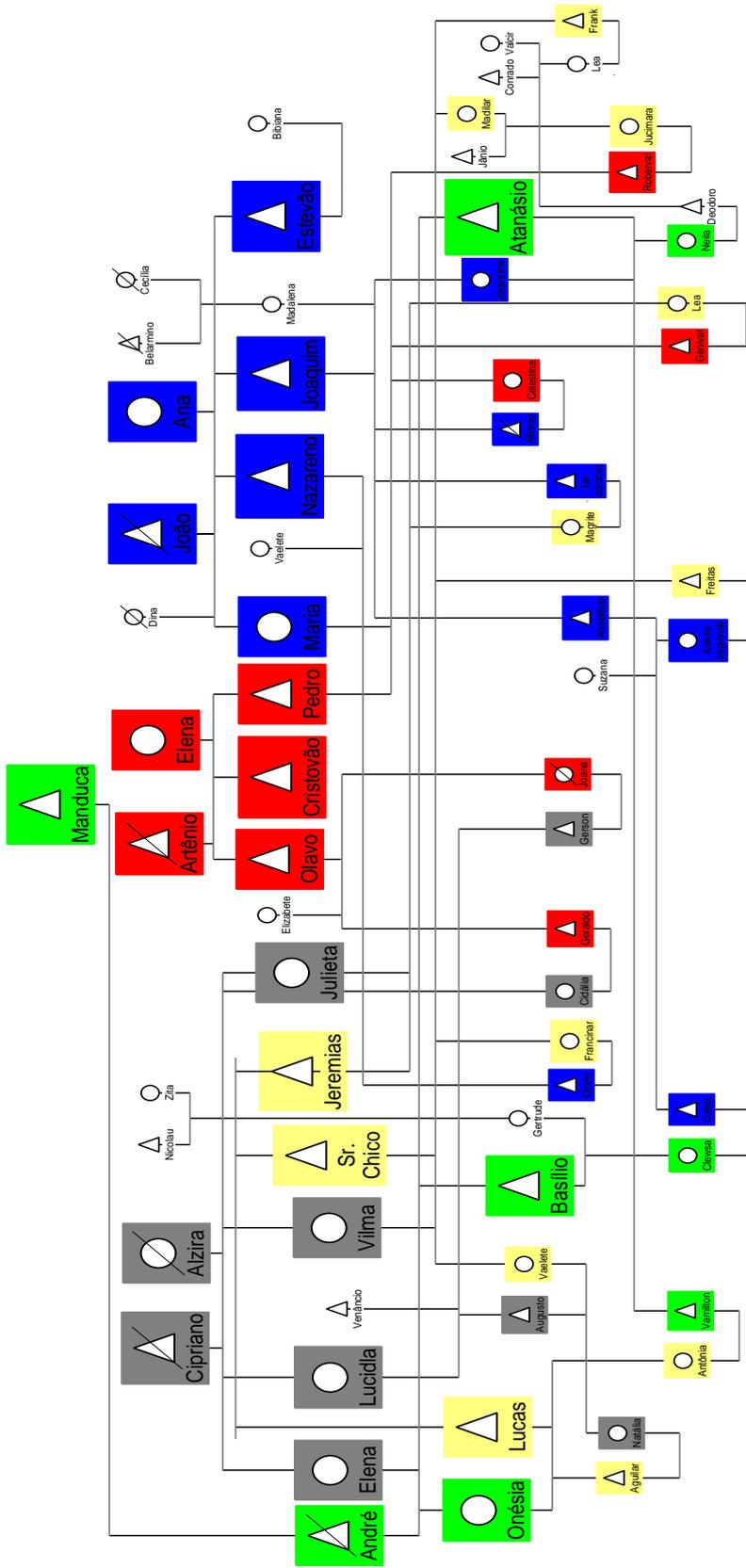
<sup>38</sup> O cronista Henri Condreau registrou em sua passagem pela região no século XIX que Marupá era o centro do povo Atoraiu. Provavelmente o viajante fazia alusão ao “Marupá Velho” como dizem os moradores mais antigos, situado em lugar diferente de onde está situado o centro da comunidade Marupá atualmente.

casados e vivendo segundo os padrões dos Wapichana. Seguindo dados da história oral produzidos em campo, o antropólogo observou ter havido diversas malocas na área atual, como o caso de uma antiga maloca denominada *Inharú*, localizada nas cabeceiras dos rios Tacutu e Jacamim, além de outra maloca também muito lembrada pelos moradores, que se localizava na confluência do igarapé Cumatê com o rio Tacutu e que ficou de fora da demarcação.

Para entender essa dinâmica de formação das comunidades atuais sigo a linha de raciocínio desenvolvida por Peter Gow (1991), tomo a história das relações entre determinadas parentelas como porta de entrada para entender o processo de constituição das estruturas políticas que organizam a comunidade atual. Em sua etnografia entre os Piro, povo habitante do Baixo Urubamba na Amazonia Peruana, Gow (1991) desenvolveu um estudo sobre o significado da história *para* aquele povo, ao invés de qualquer história a respeito deles. Em um segundo trabalho, Gow (2001) propôs o conceito de “mundo vivido” como uma forma de acesso à história por meio do parentesco pensado como um sistema que dá origem a si mesmo, não havendo ponto privilegiado por onde se entrar nele, nem caminhos predeterminados a se percorrer, já que a história, neste sentido, não tem começo, a não ser para determinado sujeito.

Durante o trabalho de campo sistematizei um censo genealógico sobre a comunidade, correlacionando 470 indivíduos. Apesar de não cobrir o número total de moradores, este conjunto de dados representa dois terços da população e me permitiu compreender melhor a relação entre parentesco, história e o padrão espacial de moradia da comunidade. Como era de se esperar, este conjunto de dados não alcançou uma memória profunda da ascendência, chegando apenas até duas gerações acima do universo dos mais velhos vivos. Em contrapartida, representou uma ampla rede de parentelas inter-relacionadas localmente, bem como revelou algumas conexões com outras comunidades na região. Mesmo fragmentários estes dados ilustram como, a partir de cinco casais, se constitui hoje um arranjo de cinco grupos de irmãos que forma a base da comunidade e que se atualiza por uma sucessão de intercasamentos entre seus descendentes. Procurei resumir este circuito de alianças no diagrama abaixo.

Esquema de alianças entre 05 parentelas na comunidade Jacamim



Genograma sintetiza o quadro de alianças entre 05 parentelas.  
Em verde a parentela "A", reconhecida como descendente direta dos primeiros moradores de Jacamim.

- 7 Parentela A
- 10 Parentela B
- 10 Parentela C
- 13 Parentela D
- 13 Parentela E

Neste resumo do circuito de alianças a parentela verde (a) composta atualmente pelo grupo de irmãos (Basílio, Atanásio, Silvano, Walter, Nivaldo e Onésia) é socialmente reconhecida pelas outras como descendente direta dos primeiros moradores do Jacamim. Este grupo de irmãos são filhos da aliança entre a parentela verde (a) e a parentela cinza (b) composta por um grupo de irmãs (Elena, Lucídia, Vilma, Julieta e Cidália). Como é possível notar no esquema, este grupo de irmãs tem um papel importante na articulação da rede que compõe a comunidade. Há uma terceira parentela (c), em vermelho, composta pelos irmãos (Olavo, Cristovão e Pedro) que, inicialmente baseados na região da *Boca da Mata*, seguiram suas vidas entre outras comunidades na Guiana e retornaram à região conhecida como Lua. A parentela (d), em amarelo, é formada pelo grupo de irmãos (Francisco, Jeremias e Lucas). Dois deles se casaram com mulheres da parentela (b) e o terceiro com uma filha da união entre as parentelas (a) e (b). Por fim, a parentela (e), em azul, é integrada originalmente por três irmãos (Estevão, Nazareno e Joaquim) que tendo vivido em outras comunidades na Guiana, reuniram-se em Jacamim quando foram estabelecidas alianças: inicialmente com a parentela (c) e com as demais parentelas a partir de seus filhos. A continuidade destas alianças através da rede local de alianças que se configurou a partir deste arranjo inicial tem construído Jacamim como uma comunidade de parentes.

Este esquema de parentesco foi o meu guia no trabalho de reunir narrativas sobre o processo de constituição da comunidade Jacamim. Este exercício começou quando eu disse a Basílio, 2º Tuxaua, que gostaria de conversar com aqueles que são reconhecidos como os moradores mais antigos de Jacamim. Então Basílio me respondeu: *“Tá. Mas esses já foram embora, esses já morreram todos”*.

Apesar da desconstrução lógica que fez do meu objetivo inicial, Basílio se dispôs a me acompanhar em um passeio pela comunidade. Neste dia visitamos a casa do professor Simão, que recentemente havia deixado o cargo de gestor da escola e preparava as disciplinas que iria ministrar em seu retorno à sala de aula, em paralelo às suas atividades de pesquisa e formação superior pelo Instituto Insikiran na UFRR. Considerando a desconfiança em relação aos interesses de um pesquisador de fora, não esperava encontrar disposição do professor em dar os caminhos a um forasteiro. Entretanto, naquela ocasião, Simão compartilhou comigo uma série informações sobre moradores mais antigos que poderiam conversar comigo, como eu poderia chegar até

eles e com quais deles eu precisaria da colaboração de um tradutor na conversação. Posso dizer que a partir de Basílio como ponto apoio inicial para o desenvolvimento da pesquisa, foi nesta primeira conversa com o professor Simão que comecei a desenhar uma rede de interlocutores, formada por um grupo de senhores que são localmente reconhecidas como detentores de conhecimentos sobre a cultura, o trabalho e a história local de Jacamim.

Durante o trabalho de campo mantive interlocução com integrantes destas cinco parentelas e procurei junto a cada um deles produzir relatos sobre a história de formação da comunidade. Vale a pena observar que o objetivo na produção destes relatos nunca foi alcançar uma História em seu sentido cronológico e nem mesmo definir a história de Jacamim, mas sim reunir diferentes pontos de vistas sobre os processos de articulação das parentelas na constituição de estruturas comunitárias, passo fundamental para entender o contexto social no qual os moradores de Jacamim, em particular estes senhores, estão refletindo sobre o presente e o futuro da comunidade. Estes grupos de irmãos estão hoje na faixa etária acima dos 50 anos de idade e se reconhecem entre si como os moradores mais antigos de Jacamim vivos. Encontrei nas narrativas de todos eles essa história construída em um idioma do parentesco e um recurso ao cognatismo como princípio operador da formação da comunidade, revelador de algumas camadas do sistema multilocal operante em toda a região.

No capítulo anterior sugeri que é possível entender globalmente os discursos locais Wapichana a partir de um mecanismo básico bastante presente em suas reflexões sobre o tempo. Como procurei evidenciar as relações de oposição e continuidade entre um tempo dos avós e um tempo dos netos está presente nas elaborações nativas sobre cosmografia e historicidade. Neste capítulo esta correlação surge com contornos histórico e social. Esta articulação surgiu no processo de construção da rede de interlocutores da pesquisa quando procurei identificar pessoas na comunidade que seriam “os mais velhos”, “os conhecedores” ou como os próprios Wapichana categorizam como “as bibliotecas das aldeias”. Cabe observar que em algumas ocasiões essa identificação, o meu interesse em dialogar com “os mais velhos” e os ter procurado a partir deste enquadramento social de suas posições e conhecimentos, provocou reflexões e estranhamentos, colocando algo sobre a percepção local do que é o envelhecer.

Na introdução das conversas sobre temas como a história da formação das comunidades, a perspectiva de Basílio sobre a posição dos antigos se repetiu de um modo similar entre os demais interlocutores:

“Os de antes, os avós, os mais velhos que eu, eles já morreram. Ainda tem alguns. Tem poucos, meu avô, minha geração já está acabando, só tem eu, meu irmão, minha irmã, agora tem nossos filhos, os netos, só aumentando.” (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011).

“É. não tem mais velho aqui. Os primeiros moradores, já morreram todos. Há três anos os mais velhos já morreram, “aquele daí que conhece tudo, esse daí que conhece, morreu, há três anos”. O pessoal daqui não sabe de nada.” (Sr. Estevão, Jacamim, 2011)

“Agora procurando rapaz... não tem mais velho. Aqui mesmo dentro do Jacamim, na área do Jacamim, mais velho somos nós mesmos. Fui criado, não tinha professor, não tinha padre, não tinha... nós ficávamos ilhados aqui... A gente comprava uma coisa, era comprar sal. E açúcar não existia não, a gente não tinha, a gente tirava a garapa desse buriti daí, e plantava cana.” (Sr. Nazareno, Mangueiral, 2011)

Estas reflexões iniciais não surpreendem se lidas consoante à concepção wapichana de história apresentada no capítulo anterior. Principalmente, estas construções elaboram uma dimensão importante do que venho procurando circunscrever ao longo da tese. Refiro-me à questão da transmissão geracional nos modos pelos quais o conhecimento se propaga, de entender, neste contexto, como é pensado o que cada geração recebe e dá de subsídio à geração seguinte como criação e manutenção de conhecimento. Submeter esta questão ao contexto e às concepções wapichana de geração em uma escala histórica nos permite aprofundar a discussão sobre a dinâmica de produção do conhecimento, em particular dos chamados “conhecimentos ecológicos tradicionais”. A posição estrutural dos “mais velhos” em relação ao futuro é uma questão a ser desenvolvida em mais detalhe no próximo capítulo. Mas já neste momento esta dimensão se impõe como condição local do objeto de estudo. Se o pensamento wapichana expressa uma aparente ruptura entre o presente e o passado dos antigos em sua concepção de história, essa continuidade se expressa, como veremos, em diferentes elementos concretos, como por exemplo, as plantas cultivadas.

Para adentrar o universo das análises locais sobre a constituição das comunidades atuais apresento a seguir uma sequência de três relatos produzidos em diálogos com representantes das parentelas (c), (d) e (e) sobre a formação dos grupos locais. Estes três senhores são, atualmente, mais velhos que os descendentes adultos da parentela primária (a), condição que lhes coloca em uma posição socialmente reconhecida como narradores autorizados deste processo. Começamos com o relato de **Sr. Olavo (c)**, que abre os caminhos para a leitura deste processo de formação das comunidades atuais:

Como diz. Lá na *Boca da Mata*, nós fomos os primeiros que coloquemos ali. Lá meu avô morava. [Como Chico falou], tinha guerra, Macuxi, Wapichana, Atoraiu. Estava lá morando, tinha roça, estavam ralando mandioca, daí aparecia sangue, significava que os inimigos deles já estavam vindo. Descobria assim. Meu avô é um Macuxi. Tinha “rezar” para ele também.

Depois ele entrou na mata e saiu lá no *Curuxuim*, fugindo. Por todos esses lugares você encontra pedaços de panela de barro, por onde eles passavam um mês, dois meses, mudando. Um mês depois mudava, não tinha lugar para eles. Pessoas velhas, antigas, é assim, não tem lugar para eles.

Depois saiu os primeiros padres lá na Guiana e o tuxaua veio aqui ajuntando as pessoas para ir ver o padre na igreja por lá. Assim meu pai foi e daí ele casou lá para Guiana e ficou lá e depois ele veio para cá. [...]

Ele (Basílio) nasceu um dia desses. Essa casa aqui (indicando o lugar no centro) é onde o pai dele morava, o pai dele morava aqui.

O velho Manduca morava ali na *Taboca*, os outros moravam pra cá assim... Mas tudo está aí. Tudo continua aí, as casas velhas onde eles moravam. Eles iam para o castanhal tirar castanha. No igarapé do Jacamim, mas tinha peixe! Ninguém conta.

Daí começou. Do meu conhecimento da comunidade, primeiro quando eu conheci essa comunidade não tinha ninguém ainda, assim, não tinha muita gente. O morador era o Basílio, o pai do Basílio, o Manduca. Primeiro dia, quando eu conheci, nós estávamos tirando castanha, nós morávamos lá no... para lá da casa do baixinho, do Elieser, no caminho para o Marupá. Lá na beira do igarapé Jacamim, lá nós morávamos. É daí que conheci. Então depois - vai mudando.

Eu conheço. Não tinha ninguém, lá para o castanhal eu conheço tudo, como eram os igarapés, como era primeiro.

Tinha peixe, esse lugar é rico de caça. Caça e peixe. Mas tem mesmo. Não faltava nada, como eu falei lá naquele dia, não faltava.

Eu estudei na Guiana, mas sempre vim para cá, com meu pai. Eu estudei em *Achawibe*. Meu pai morava primeiro lá onde ele está morando agora, na *Lua*. Lá

onde tem o cajueirozão grande, assim, velho, velho. Aquele cajueiro lá é mais velho do que eu.

Depois que meu pai foi, casou por lá na Guiana, ele voltou e foi morar lá. No final eu resolvi voltar para cá. Ele morava lá de novo. Eu fiquei lá, me casei. Então ele disse:

“vem pra cá meu filho, lá não é nosso lugar não, nosso lugar é lá no Brasil. Eu sou de lá”. Ele nasceu aqui no Brasil. Daí eu vim, em 1974. Já era casado já. Eu nasci em 1947, para 74, quantos anos? 27? Por aí...

Pois é. Então já tinha escola. Assim, de dois três alunos, Estevão, Nazareno foram os primeiros alunos. Eles conhecem mais como começou a escola. Quando eu cheguei aqui não tinha tuxaua. Tuxaua era lá no Marupá ainda, o Valdir Braulino.

Aí depois vai indo, vai indo, até formar o grupinho aqui da comunidade. Ai nós escolhemos Joaquim para ser tuxaua [parentela E] . Então nós fizemos igreja, escola, aí já foi começando. Os meninos estudando, meus filhos estudam todos aqui já, no Jacamim. Foi assim, no meu conhecimento do Jacamim. E o Marupá era assim também, pouca gente. O Wapum também já existia.

Todos eram os mesmos parentes, o primo, prima, tio, tia. Todinho. Por isso que eu digo: “daqui para lá tudo é meu parente”. Por que é um avô e uma vovó. Tudo, a maioria aqui é meu parente, como esse aqui [indicando Erivaldo], o pai dele, avô dele, mãe, tudo. É minha geração.

Agora, nossas tias, mães já morreram. Agora ficamos só nós aqui. Outro mundo já. Assim foi que começou a comunidade aqui.

Agora já tem uma comunidade grande. Mas se não fosse nossa, o pessoal da Guiana, não tinha comunidade aqui, não tinha não. Por quê? Os Uchôa [fazendeiros] chegaram aí: Seu Raimundo, Seu Arquimedes. Seu Arquimedes comprou a casa do finado Ricardo, um velhinho, que já morreu faz tempo. Pagaram de sal, troca, cachaça... Primeira coisa é cachaça, não é? (Risos) Então, seu Raimundo trocou a casa do Sr. Porino, onde está o Sr. Amauri.

Isso aí é meu conhecimento. (...) Eu sou velho aqui, não sei quantos anos o Chico tem. Eu tenho 64 anos, eu. Pois, assim foi. Conformou a comunidade do Jacamim, Marupá, o Wapum, no mesmo ano. (Sr. Olavo, 64 anos, Ponto Cinco, 2011)

### **Sr. Estevão, parentela (e):**

Daqui mesmo conheço tudinho, Atanásio e Basílio nasceram bem aqui debaixo da mangueira [...] Aqui a gente conhece todos os primeiros moradores daqui. Aqui morador para cá faroeste e se chamava primeiro aqui Maloca do Murici, aqui. Daí para o Marupá, daí, chama para cá, onde mora para lá, Taboca, para lado de cá chamava Maloca do Manduca, para cá. E para cá Terêncio.

Aqui [no centro] só morador, o Jacamim era lá na Boca, era para lá... lugar de pescar lá. Era um velho mesmo, morreu para lá. Chama Jacamim lá, onde ele morou para lá. Só tinha uns dois, três, quatro moradores aqui. Cinco com o Manduca, só. No meu tempo, quando eu cheguei aqui.

Dali chama Jacamim. De lá pra cá chamava Ricardão e aqui, bem aqui o Otaviozinho, que é avô do Atanásio, ele morava bem ali [apontando para a Mangueira]. São quatro. Aí tinha para cá a Taboca, onde eu moro agora, fica a oito quilômetros a pé, no mato, passa dois igarapés. E outro Marupá, cinco, seis, moradores só. No meu tempo aqui. Depois foram chegando, chegando, chegava muita gente, agora tem muito. Chegava, chegava muita gente. Foi chegando da parte da Guiana. Meu pai é da Guiana, minha mãe é da Guiana. É pouco de brasileiro aqui. A família do Manduca isso foi do Manduca, o Atanásio, o Basílio, o pai dele é daqui (Sr. Estevão, 73 anos, Jacamim, 2011).

Fechamos com a síntese de **Sr. Francisco (d)**:

Já existia morador aqui no Jacamim como morador lá no Marupá. O Wapum também foi formado assim quase tudo igual. Mas você sabe: naquele tempo o povo andava para lá e para cá, não tinha coisa certa de moradia assim como está agora não.

Construía ali a casa, daí tinha muita caça, passava dois, três anos catando, daí voltava de novo, ia embora, essas coisas todas. Circulava na área não é? Mas era aqui situado mais aqui no Jacamim. Nesse tempo ainda não tinha Água Boa, que foi formada em 95, acabou formando lá. As três comunidades mais antigas são essas: Marupá, Jacamim e Wapum. (Sr. Francisco, AIS, Jacamim, 2011).

Os relatos mostram que a guerra surge como vetor de força original na movimentação do grupo familiar de Sr. Olavo, o primeiro a ocupar a área da *Boca da Mata* em direção a *Curuxuim* em um caminho por dentro da mata. O encontro com os moradores de Jacamim é contextualizado no ambiente dos castanhais. A fala de Sr. Olavo assinala o movimento do nome Jacamim, inicialmente localizado nas cabeceiras do rio de nome *namach wau*. Jacamim, portanto, não era exatamente o lugar onde hoje grandes mangueiras marcam a ocupação do grupo familiar de Otávio. Esta percepção também aparece na fala de Sr. Estevão, na qual Jacamim é a designação de um lugar de pesca habitado por um único morador.

Outro aspecto ressaltado nestes e em outros relatos são os movimentos entre a fronteira nacional descrita por Sr. Olavo e Sr. Estevão. A descrição biográfica de Sr. Olavo representa uma trajetória singular, mas pode ser lida como uma característica marcante nas histórias de vida de jovens solteiros que buscam alianças matrimoniais

fora de seus lugares de nascimento e, mais tarde, retornam aos pontos de origem. É interessante observar como, na fala do pai, Sr. Olavo destaca um sentimento de lugar que é revelador de como moradores de uma região de fronteira constroem significados particulares para categorizações do espaço pautadas na nacionalidade: “*vem pra cá meu filho, lá não é nosso lugar não, nosso lugar é lá no Brasil. Eu sou de lá*”.

Sr. Olavo também coloca a contribuição dos moradores que vieram da Guiana no contexto de enfrentamento da invasão das fazendas foi um movimento importante. Ele demonstra um esforço coletivo de um grupo social mais amplo em ocupar e defender parcelas de seu território delineando uma expressão da territorialidade. A descrição feita por Sr. Estevão, por sua vez, também reforça a ideia do movimento de famílias do outro lado do rio como contribuição no crescimento da comunidade Jacamim.

Entre uma imagem de circulação dos antigos e a fixação e o crescimento populacional atual, as descrições sobre a formação da comunidade Jacamim articulam parentesco e história, notadamente em histórias espaciais. Neste sentido, a comunidade Jacamim atual não pode ser definida apenas territorialmente, porque se constitui, ao longo do tempo, através da aproximação entre diferentes grupos familiares ocupando uma sucessão de locais de moradia. Fisicamente, *wizia* Jacamim era uma referência à casa de um velho situada na boca do rio de mesmo nome. Nesta linha, Sr. Estevão me disse em outra ocasião, que o local onde está localizado o centro hoje, *Wizei*, deveria ter outro nome ligado ao igarapé, situado no fundo da escola, chamado *Tariwa'u nau*. Como unidade social e política, fica claro também que Jacamim existe enquanto tal na relação com outros grupos, que viviam na Boca da Mata, Curuxuim, Achawibe, Karaodanawa, no Marupá e Wapum que reunidos formam a comunidade, para qual defendem limites territoriais comuns, *wizei tukun*, onde *wizei* não é pensada como uma unidade social circunscrita e nem como um espaço rigidamente delimitado ao centro Jacamim, mas a essa unidade territorial composta por quatro comunidades. Sua configuração atual é resultado da articulação entre estes diferentes grupos no processo de defesa e luta pela demarcação da terra.

Estes relatos convergem para a figura de Manduca como o primeiro morador de Jacamim. Manduca e seu grupo, dentre eles Otávio, Andru ou André e seu grupo familiar, fixaram moradia onde atualmente é o centro da comunidade Jacamim, cuja referência é o pé de mangueira. Sr. Olavo explica: *O Manduca foi uma tronca. Ai*

*depois, Andru, depois outra, foi assim: “tem eu, dele esta ali, tem outro ai.” foi assim esse Manduca. Por isso nosso sobrenome todinho é Manduca.*<sup>39</sup> O movimento gestual de Sr. Olavo ao fazer esta descrição é difícil de traduzir em texto, mas ao situar Manduca como um tronco em um ponto e indicar com as mãos outros moradores como outros troncos, Sr. Olavo me transmitiu a ideia de espaço e das relações de proximidade e distância entre as unidades, como árvores, cada uma polinizando, com suas sementes, outros lugares, configurando, portanto, um modelo bem diferente da rígida estrutura de parentesco apresentada de modo esquemático nas páginas anteriores.

Os relatos destes três senhores também nos remetem a uma imagem das unidades sociais fixadas em determinados lugares que corresponderiam inicialmente por um grupo doméstico – uma família nuclear com duas gerações – que cresceram, tornando-se uma família extensa composta de até quatro gerações e reunindo vários grupos domésticos. Neste sentido, a história da comunidade é uma memória espacial do movimento destes grupos e as narrativas históricas envolvem uma constante referência à posição de quem fala em relação a estes vínculos. Assim como entre os Piro, a história da formação das comunidades também “é a narrativa da criação do parentesco contemporâneo e a fonte das respostas nativas às novas situações” (GOW, 2006, p.214).

Articulando parentesco e territorialidade os relatos destes homens que viveram este processo convergem para o que sugeriu Arvelo-Jimenez sobre a história das aldeias na Guiana como uma história política da movimentação de grupos (ARVELO-JIMENEZ, 1974). A conformação das comunidades atuais é, assim, um processo de organização social em torno da figura dos tuxauas e luta em defesa do território. Sr. Francisco é quem formula essa dimensão política da organização das comunidades:

Para a gente ganhar aqui, tinha havido a conversa do meu avô [Manduca]. Quando foi requerido e foi reconhecida a área do Jacamim. Então veio um pessoal do Rio de Janeiro para registrar as áreas das Terras Indígenas. Um capitão chamado capitão Bonergis, veio para reconhecer a área do Jacamim, a terra indígena do Jacamim.

---

<sup>39</sup> A forma que Sr. Olavo utiliza o termo “tronco” para descrever a posição de Manduca evoca algo semelhante ao que se passa, por exemplo, no nordeste indígena onde termos como “troncos antigos” - “tronco velho”, “ponta de rama”, “raiz do pau”, são recorrentes. Como observou Barretto Filho (1994), essa semiotização do mundo natural, no caso da flora, transformada em cultura, expressa certa concepção do tempo e das relações - de continuidade e de descontinuidade - entre as gerações, atualizando certos princípios de classificação.

Então desde lá ele registrou e levou ao conhecimento que era para ser área indígena do Jacamim. Tinha os povos aqui, umas dez famílias morando, e o pessoal wapichana e atroraius, por aqui beirando a Serra do Murupu. Mas ninguém chegou a ganhar porque ninguém sabia onde era, onde foi feita a linha riscada pelo capitão Bonergis.

Desde lá, os avôs foram lutando para ver se ganhavam, mas como não tinha ninguém bem conhecido ou estudado, a luta foi assim: não deixando os brancos entrarem. De vez em quando chegavam, de vez em quando chegavam, mas os nossos avôs não deixavam entrar. Era a luta deles, quando do SPI. Ainda foram umas três vezes para se defender, querendo essa área.

Meu avô era tuxaua naquela época. Ele estava defendendo, sem conhecimento, mas ele estava levando a público, esses povos todinhos até ali no São Marcos, ali onde era o Forte São Joaquim, lá era o posto da FUNAI na época, Posto do SPI.

Andava daqui lá, de boi, devagar, não tinha nada de bicicleta, não tinha nem carro. Passava uma semana viajando, mas chegava lá. Para defender, levando essa informação. Quando entraram esses brancos, esse Chico... Antônio Uchuô... parece que é o nome do que chegou aqui primeiro. Como eles invadiram um pouco, aí reconheceram que era área indígena mesmo. Mas situaram aqui, tudo, os filhos. Quando esse senhor chegou, esse branco, isso era 1919. Eles chegaram para invadir a área aqui dentro. Trouxeram gado para cá, já botaram o pessoal, os indígenas para cuidar do gado.

Mas daí foram mais estudos, mais pelo apoio que já vinha, então entrou meu avô entrou tuxaua, daí entrou Braulino, Vandino, Henrique, o Ivan lá do Wapum, Artei. Vários tuxauas foram fazer reuniões.

Não sei que ano foi, mas já de 70 para cá, foram reconhecendo já a terra do Jacamim, Marupá e o Wapum. Aí ele, meu avô, foi citando os tuxauas. Então foram formando já um grupo de trabalho.

Então foi assim. Já depois, em reuniões com as outras comunidades: Malacacheta, Canauanim, Manoá, Pium, Moscow, Jabuti... as comunidades mais antigas, não é? Aí foram se reunindo e foram criando. Tinha a Diocese. Aí depois foi formado o CIR. Aí pronto, formaram o CIR, aí que foi fazendo mais força, dando mais orientação para os tuxauas para demarcação da terra.

Até que no final saiu o Joaquim, tuxaua já quando a gente fez a delimitação. Tentaram de tudo, contrataram antropólogo, tentaram umas cinco vezes, mas não entrava. Voltava de novo. Tinha vezes que a gente pensava que ele estava enganando a gente, não é? Aí voltava de novo. Mais estudos de novo. Umas cinco vezes isso, cinco antropólogos entraram, mas só que não delimitou. Diziam que era para demarcar uma área menor que era para ser mais rápido.

Então eu entrei, eu assumi e como eu segurei a área para fazer a delimitação e baixei engajado, perto, emendado com a terra dos Wai-wai, para emendar logo, para não ficar ninguém. Mas come um pedaço daqui, um pedaço lá. Daí foi assim, foi chegando, foi chegando, muitas reuniões para conseguir essa luta, para conseguir essa demarcação da terra. (Sr. Francisco, AIS, Jacamim, 2011)

O processo de luta pela demarcação da terra que Sr. Francisco relata é semelhante àquele vivido por várias comunidades na Região Serra da Lua, no que tange à realização de levantamentos e estudos de identificação e tentativas de convencer as lideranças locais de que o pleito por uma área menor seria estratégico para acelerar o reconhecimento territorial. Como foi apresentado no primeiro capítulo, o processo de organização do movimento indígena em Roraima durante a década de setenta, articulado através das assembleias dos tuxauas apoiadas pela Igreja Católica, foi fundamental na constituição de uma rede de apoio e repasse de informações sobre os direitos territoriais indígenas, ajudando a organizar comunidades locais como Jacamim dentro da luta pelos direitos territoriais, e a pressionar os órgãos públicos em prol da demarcação das terras indígenas.

Em 1976, a FUNAI regulamentou procedimentos demarcatórios do órgão e programou Grupos de Trabalho para identificar e elaborar propostas de reconhecimento dos domínios territoriais indígenas e nos anos seguintes foram realizados estudos e levantamentos de diversas Terras Indígenas no Estado de Roraima, inclusive Jacamim (Portaria de 1977). O primeiro relatório dos estudos e levantamentos realizados sobre a região não chegou a definir objetivamente os limites da área. Novo GT foi criado para complementar os estudos e identificou uma área de 133.500 ha, que ao ser analisado pelo setor competente da FUNAI à época, não foi aprovado e foi determinada revisão de limites da área. Em 1982 foi feita nova identificação da área que resultou em uma superfície de 107.000 ha, declarada como de posse permanente indígena por meio de Portaria do Presidente da FUNAI em 05/10/82 (FUNAI/PPTAL, 2005).

Esta identificação não abrangeu toda a terra de uso tradicional dos Wapichana da região do rio Jacamim e não foi aceita pelos seus moradores, que, de posse da Portaria declaratória iniciaram, por conta própria, a abertura de picadas indicativas dos limites norte e sul, já que os limites leste e oeste eram definidos pelos rios Tacutu e Urubu. Quanto ao limite norte, os trabalhos não acompanharam exatamente os limites constantes da Portaria e as normas para abertura de picadas delimitadoras, uma vez que os moradores perceberam que a picada cortava uma “maloca antiga” (uma casa velha). No sentido limite sul, os moradores também perceberam que parte das áreas de caça, coleta e pesca de uso tradicional do grupo estavam de fora dos limites declarados pela Portaria. A partir desta constatação, os moradores não autorizaram a demarcação oficial sem estas áreas e demandaram a revisão de parte dos limites da área.

Neste quadro o órgão indigenista decidiu que não seria prudente demarcar uma área não correspondente a toda terra de uso tradicional dos moradores da região do rio Jacamim. Novos estudos de revisão de limites foram realizados em 1997 e a área foi finalmente delimitada em uma superfície de 189.500 ha, sendo homologada com esse perímetro em 23 de junho de 2003 pela Presidência da República.

É interessante observar como alguns argumentos antropológicos baseados em alguns aspectos do uso do espaço deram sustentação à demarcação final da TI. Um primeiro ponto é a importância da “maloca antiga” na argumentação para o limite norte ao assinalar que “os locais onde foram sepultados algum Wapixána e ou que foram habitados por eles, continuam sendo considerados como locais Wapixána e, por isto, definidores de limites da terra indígena” (FUNAI/PPTAL, 2005, p. 29). Certamente foi este ponto que motivou Sr. Francisco e seus companheiros a rever a questão das “casas velhas” na produção do etnomapeamento. O mapa apresentado no início deste capítulo partiu do incômodo dele com o símbolo vermelho legendado como “maloca abandonada”. A imagem multiplicada das “casas velhas” é produto do reencontro de Sr. Francisco, Sr. Olavo (e de algumas outras lideranças que participaram da oficina de produção de etnomapas) com o produto cartográfico do trabalho de identificação e das suas reflexões atuais sobre a representação oficial.

O segundo ponto é que estudo de identificação também considerou a importância da área de mata com cobertura florestal extensa e contínua no limite sul como um ambiente diversificado, tanto pela disponibilidade de alimentos quanto pelo abrigo que oferece à fauna, argumentando em favor da mudança do limite até a divisão com a TI Wai-wai como estratégia fundamental para proporcionar, além da preservação dos recursos ambientais necessários à subsistência física e cultural do grupo, o controle e a preservação das cabeceiras dos principais formadores do rio Tacutu e de algumas do rio Urubu, importantes fontes de água e alimentos para as comunidades da TI. No caso do Tacutu, não apenas Jacamim, mas também outras comunidades que usam o rio em pontos mais abaixo, como Pium, na TI Manoá-Pium.

Para balizar o argumento em favor da revisão da área, o antropólogo destacou a importância das áreas de matas como moradia de espíritos imprescindíveis à preservação do equilíbrio ecológico local, áreas onde também estão presentes as Serras tão importantes à cultura Wapichana e concluiu que estas “áreas de preservação mitológica e de recursos naturais” são a garantia para a subsistência da população que,

naquele contexto, o especialista previa duplicar em um futuro próximo.<sup>40</sup> Com efeito, em 1982 dados da FUNAI indicavam 395 habitantes; os dados levantados pelo GT em 1996 indicaram uma população de 708 pessoas. Em 2006, foi levantado o número de 912 pessoas e, finalmente em 2011, os dados do posto de saúde contabilizaram uma população geral de 1244 pessoas. O que o antropólogo previu de fato ocorreu. Em um intervalo de trinta anos a população triplicou.

## **Bairros**

Fisicamente, a comunidade Jacamim atual corresponde ao extenso conjunto que vai do *Ponto Cinco* onde está o limite da TI, passando pelo centro até o *Tawari*, onde se distingue a presença da árvore que dá nome ao lugar, com aproximadamente 10 m de altura. De um ponto ao outro, a estrada, um caminho principal utilizado pelos carros do transporte escolar, se ramifica em dezenas de linhas mais estreitas que direcionam para conjuntos de casas, ligadas por sua vez entre si por trilhas finas, caminhos mantidos pela intensidade de utilização que são evidentes entre as casas mais próximas, praticamente desaparecem entre casas mais distantes e inexistem entre casas que os habitantes não compartilham vínculos cotidianos.

Esta estrada ou caminho principal entre o Centro da comunidade Jacamim e a área de sítios da *Boca da Mata*, situada depois do *Tawari* compreende uma distância de aproximadamente 30 km e as casas se distribuem em um raio de 10 km do centro. A concentração de casas construídas nos arredores do centro, explicam seus moradores, foi a forma encontrada por muitos pais para facilitar o acesso dos filhos à escola.

A região da *Boca da Mata*, em um passado recente foi uma maloca, no sentido de lugar de habitação permanente. Atualmente é ocupada como área de sítios desde que seus moradores construíram novas casas nas proximidades do centro. O inverso se passa com o *Ponto Cinco*, que ainda não é uma comunidade propriamente dita e surgiu depois da homologação com o deslocamento do grupo familiar de Sr. Olavo para a área situada no limite da Terra Indígena, quando foi instalado um posto de vigilância como parte das ações do projeto PPTAL. Atualmente, a região do *Ponto Cinco* já conta com uma Igreja (de São Miguel) e uma área definida para construção de futuro posto de saúde e uma

---

<sup>40</sup> Voltaremos a esta questão das Serras mais adiante.

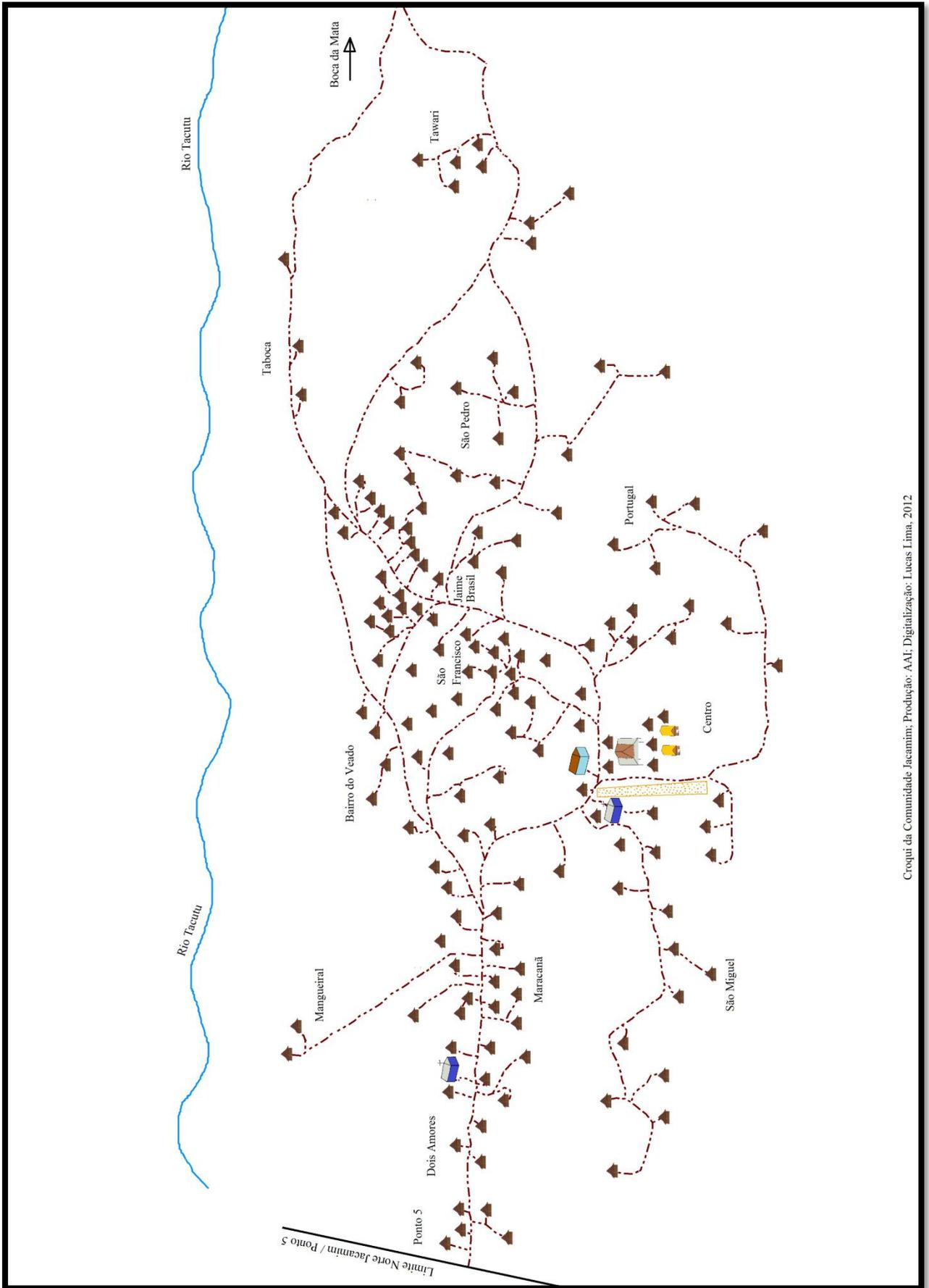
pista de pouso. Em um futuro não muito distante, com a escolha de um tuxaua, deverá vir a ser uma nova comunidade.

Esta paisagem de casas que se estende desde o *Ponto Cinco*, passando pelo *Centro* até o limite com a região do *Tawari* é organizada nos conjuntos que os moradores descrevem no sistema de bairros: Ponto Cinco, Dois Amores, Magueiral, Maracanã, São Miguel, Centro, Portugal, São Francisco, Bairro do Veado, Jaime Brasil, Taboca, São Pedro e Tawari são os nomes de referência destas micro-regiões. Em uma alusão à cidade de Boa Vista, a estrada principal que chega ao centro e continua comunidade adentro é denominada localmente com o mesmo nome de uma avenida central na capital de Roraima, denominada Jaime Brasil.

O que considero interessante notar é como, sob o nome dos bairros, a lógica de disposição das casas, traduz o padrão residencial resultante do parentesco e das alianças entre as parentelas. Dentro desta lógica, os destinos residenciais de novos casais, e, por conseguinte, o desdobramento da morfologia da aldeia depende da somatória de vários fatores, tanto do jogo de vontades entre os noivos e também de relações acumuladas entre as parentelas, bem como a disposição de recursos naturais como a água. A constituição de jovens casais desenvolve-se basicamente em três movimentos. A relação começa com noites passadas na rede da mulher, na casa de seus pais. Em um segundo passo, o jovem rapaz passa a partilhar da comida na casa dos pais da mulher e dá o início a uma cooperação na roça do sogro, além de outras demonstrações de apreço e consideração que tornam público e mais sólidos estes vínculos. Finalmente, o estabelecimento de uma roça do casal e a construção de uma casa consolida a formação de novo núcleo familiar, configurando assim mais um ponto dentro da rede de parentelas.

Em Jacamim, a construção da casa do genro próxima à casa do sogro e o desdobramento desta lógica na configuração dos bairros confirma, com algumas exceções, a constante uxorial verificada nas sociedades da Guiana (RIVIÈRE, 1984). Isso não significa que a configuração seja derivada exclusivamente desta relação sogro-genro. Cabe ressaltar, como observou Farage (1997), que a proximidade da moradia do genro em relação à casa do sogro, também expressa os desejos e interesses das mulheres que, quando se casam, preferem ficar junto de suas mães, com quem compartilham o trabalho, o alimento e a criação dos filhos.

De toda forma, as redes de relacionamentos sociais que configuram os bairros demonstram que aspectos do parentesco modulam aspectos da co-residência. O que se denominam como bairros constituem-se em um padrão de organização socioespacial a partir da figura de um sogro, cuja habilidade na articulação dos laços de parentesco constitui sua existência ao reter os genros e, idealmente, também os filhos homens consigo. Ampliando a malha de relações, os bairros configuram também arranjos de *siblings* (irmãos casados) e de cunhados, que cultivam estreita cooperação nas atividades cotidianas. A combinação entre o desenho dos bairros e o sistema de parentelas que apresento a seguir pode deixar essa configuração mais clara.



Croqui da Comunidade Jacamim; Produção: AAI; Digitalização: Lucas Lima, 2012.

Uma correlação entre os nomes dos bairros e os códigos que estabelecemos para as parentelas na seção anterior traduz este cenário esquematicamente:

Bairros	Parentela*
Ponto Cinco	(C)
Maracanã	(A)
Bairro do Veado	-
Centro	-
São Pedro	(C)
São Francisco	(D)
Jaime Brasil	(A), (C)
Portugal	-
Taboca	(E)
Tawari	(C)

Tabela 7: Relação entre bairros e parentelas em Jacamim.

\*Esta correlação feita entre bairro e parentela considera o posicionamento dos grupos de irmãos indicados no diagrama. Como o esquema de parentesco mostra, existe uma dinâmica intensa de intercasamentos entre elas, de modo que a articulação aqui indicada tomou principalmente a posição de moradia destes irmãos como referência. O símbolo (-) indica os únicos “bairros” que não são originalmente habitados por membros destas parentelas.

Para complementar este quadro da habitação em Jacamim é importante acrescentar que, além das casas situadas nestes bairros próximos da escola, praticamente todas as famílias mantêm pelo menos mais uma casa, localizada nas proximidades das áreas em que colocam suas roças. E além de manterem pelo menos duas habitações na Terra Indígena, várias famílias também possuem casas próprias em Boa Vista e/ou têm parentes que residem na cidade, contando ainda, nas idas à cidade, com a casa de apoio mantida pelo CIR em Boa Vista. Observei na dinâmica da vida local um intenso trânsito entre estes pontos. Quanto não é exatamente o período de trabalho mais intenso na área de sítios, geralmente os pais passam a semana nas habitações próximas do centro e seguem com filhos para roça no final da semana. Nesta movimentação entre os sítios e o centro, no final do mês muitos pais e aposentados seguem para a cidade, onde

permanecem por alguns poucos dias para receber benefícios, fazer compras e visitar os parentes. Na próxima seção voltaremos nossa atenção para a roça como lugar que conecta as relações entre as casas por meio do sistema de ajuda mútua dos *ajuris* - os trabalhos coletivos por ocasião da abertura de roças. Segundo a visão dos moradores, é nas roças que se encontra o espaço por excelência da tradição de conhecimento produtivo que vem dos antigos.

### **Zarap ii: nas roças**

Cada unidade familiar possui seus roçados e casados, homens e mulheres constituem uma parceria conjugal produzindo praticamente todos os gêneros alimentares componentes da dieta básica cotidiana, bem como detém juntos todos os artefatos e bens materiais necessários à manutenção da família. Constituem assim unidades domésticas que gozam de grande autonomia, fundadas e reproduzidas com o trabalho de cada um dos seus membros. No caso de casais maduros, filhos (as), genros e noras compartilham as atividades nas roças e os netos são introduzidos nestes ambientes e atividades desde bem pequenos, acompanhando os adultos nas idas até as roças. Desde a introdução da escola a rotina das famílias envolve dividir seus tempos de trabalho na roça com os tempos do calendário escolar, o que coloca uma série de questões sobre a relação entre as práticas de conhecimento consideradas tradicionais e o significado do conhecimento transmitido através da escola.

Os Wapichana plantam um universo variado de cultivares: manivas, bananas, milho, arroz, mamão, cana, feijão, pimenta, batata, abacaxi, jerimum, cará e melancia são alguns deles. Dentre estes alimentos plantados, a maniva tem sem dúvida um destaque nos sistemas agrícolas desenvolvidos pelos agricultores indígenas. As tarefas agrícolas iniciais de preparo das áreas de cultivos – derrubadas e limpezas das áreas – são realizadas pelos homens e contam com a participação das mulheres. A partir do plantio, a roça torna-se um espaço predominantemente feminino e são as mulheres que cuidam de manter a roça limpa, capinando as ervas daninhas e monitorando outras pragas ou ameaças às plantas cultivadas. São elas também que gerenciam as colheitas durante o ciclo e cuidam do preparo dos alimentos e das bebidas fermentadas. Os homens também participam no cuidado da roça e paralelamente ocupam-se em trazer a

caça, empreender pescarias e expedições de exploração econômica para prover e garantir a segurança alimentar, a autonomia da família e a abundância. Neste sentido, o sistema agrícola condensa no plano produtivo a forma como os moradores constroem suas coletividades e expressa valores e posturas de um estilo de vida que, no plano sociopolítico, pode ser interpretado como a expressão do modo local de construir o que Joana Overing definiu como “senso de comunidade” (OVERING, 1991).

Como observou essa antropóloga, pode-se dizer que, em geral, é difícil entendermos o senso indígena de comunidade, pois ele é alheio não apenas a muitas vertentes do pensamento social e político ocidental, mas ainda às nossas mais arraigadas categorias em antropologia. Quando se tenta descrever a organização social através do vocabulário antropológico corrente para a região das Guianas, podemos ser levados a criar uma imagem de que não existe organização comunitária. Entretanto, como Overing observa o igualitarismo e a aversão às relações de subordinação, o certo desdém pelos processos de decisão coletiva, suas atitudes quanto à propriedade, ao trabalho, e à autonomia pessoal podem representar um credo político, um valor social e estético e só pode ser entendido e traduzido se exploramos seu senso específico do social, isto é, seu “senso de comunidade”, que consiste, segundo a ideia analítica originalmente formulada como “estilo de vida” por Irving Goldman, ao papel do “conhecimento produtivo” neste processo incessante de construção política e moral da comunidade. É produtivo ou estético o conhecimento que permite a manutenção da comunidade e provê a força criativa para a sua continuidade. Neste sentido, a categoria “conhecimento produtivo” não se refere apenas às capacidades que permitem o uso de recursos da terra, mas também àquelas que permitem o tato, isto é, a habilidade de viver, pacífica e sociavelmente, em relações cotidianas com outras pessoas (OVERING, 1991).

Para tentar traduzir como esse senso de comunidade se revela nos princípios do sistema agrícola, é importante ampliar a noção de “sistema agrícola” usual. Segundo Emperaire, Van Velthem e Gita de Oliveira (2008) a expressão “sistema agrícola” é utilizada de forma restrita nos estudos sobre agricultura. Neste campo de pesquisa são distinguidos dois níveis principais de análise: a) o do sistema de produção examinado na escala da unidade de produção (em geral a unidade doméstica) que abrange diferentes subsistemas em função da atividade praticada (agricultura, criação de animais, extrativismo) e b) o nível do sistema agrário, uma modelagem teórica construída em

escala regional na base da combinação dos diferentes sistemas de produção existentes. O uso da expressão “sistema agrícola” no segundo sentido se exime de um modelo pré-definido de análise centrado nos aspectos de capacidade produtiva, embutidos no primeiro nível, e permite uma leitura múltipla do objeto em questão. No contexto dos estudos sobre agricultura indígena no rio Negro estes autores apresentam uma definição operacional mais ampla deste conceito:

“entendemos por sistema agrícola, o conjunto de saberes, mitos e relatos, práticas, produtos, técnicas, artefatos e outras manifestações associadas que envolvem os espaços manejados e as plantas cultivadas, as formas de transformação dos produtos agrícolas e os sistemas alimentares locais. Em outros termos, trata-se do complexo de saberes, práticas e relações sociais que atua nas roças, ou mesmo na floresta, e vai até os alimentos e seus modos de consumo em diversos contextos da vida social.” (EMPERAIRE, VELTHEM & OLIVEIRA, 2008, p. 03).

Certo dia, quando transitava de moto entre as casas com um amigo rumo à casa de Sr. Nazareno, seu pai, localizada no Mangueiral (vide croqui), ele começou a me indicar, na medida em que passávamos pelas casas, quem eram seus moradores, suas origens, com quem se casaram, quem eram seus parentes. Ao passar por uma determinada casa ele disse: *“aqui mora [fulano], ele é branco casado com uma wapichana, quer dizer, ele era branco, agora ele é como Wapichana mesmo, tem roça, faz farinha, bebe caxiri, é igual à gente daqui mesmo”* e sorriu.

Esta era uma maneira muito simples e objetiva de delinear determinados aspectos do que é ser Wapichana: morar na comunidade; ter uma família; ter/manter uma roça; fazer farinha; beber caxiri. Os Wapichana denominam o caxiri - a bebida fermentada produzida a partir da mandioca - como *parikari*. Através do circuito de produção da bebida fermentada estes aspectos são combinados de tal modo que é possível acessar algumas dimensões do conhecimento produtivo Wapichana no sentido indicado por Overing, contextualizando o “sistema agrícola” na concepção acima delineada pelos estudiosos da agricultura indígena no rio Negro, pois a produção do *parikari* envolve aspectos sociais e simbólicos que vão além dos saberes associados ao uso de recursos da terra, e faz do convívio social e colaborativo nas relações cotidianas entre as pessoas uma característica fundamental do senso de comunidade em Jacamim.

Devo adiantar que não é o objetivo descrever estes pontos de modo exaustivo, mas oferecer uma imagem capaz de refletir a dinâmica, a variedade e pluralismo das práticas associadas à produção do *parikari*, com ênfase na importância da bebida fermentada como o objeto privilegiado para entender os fundamentos, as premissas e a lógica das relações produtivas locais baseadas em princípios sociológicos que ultrapassam em muito a simples questão da materialidade da produção.

Começamos então por retomar uma entre várias versões correntes sobre a origem das espécies cultivadas que nos leva até a origem das manivas. Este tema foi abordado no capítulo anterior a partir da narrativa de Benedito, quando procurei apontar como as plantas cultivadas são percebidas no plano da cosmologia Wapichana. Neste capítulo gostaria de retomar esta questão em outro plano. Apresento abaixo como esta história é contada por um avô a seu neto.<sup>41</sup> Apesar de ser um contexto formal de gravação de entrevista, acredito que a conversa tem um caráter diferente por se tratar de uma conversa da qual eu não participei diretamente e foi narrada em wapichana:

Erivaldo: Vovô eu vim aqui para saber como vocês moravam antes, saber sobre as manivas. Eu queria saber a história da origem dessas manivas.

Sr. Cristovão: eu vou te contar meu neto. Então nós tínhamos duas cotias e um rato. Eles que acharam. Eles que acharam maniva primeiro para nós. Tinha os outros Aruaques que procuravam maniva, mas nunca encontraram. Nenhum tipo de planta, nem goiaba, nem nada.

Existiam dois animais dos Aruaques. Um deles era chamado de pica-pau. Eles o mandaram atrás de maniva e ele foi...

Depois eles, os Aruaques, queriam matar o pica-pau.

Então ele contou para os donos. Depois eles voltaram para casa para comer. Eles viram que cotia e rato estavam gordos. Então perguntaram: de que vocês estão gordos?

Os dois responderam: nós estamos gordos porque não voltamos rápido.

E nós? Estamos magros e vocês estão gordos.

Um dia teve uma árvore que tinha muitas coisas: goiaba, milho, maniva... caindo lá, todas as coisas.

Erivaldo: é lá que eles acharam para comer?

---

<sup>41</sup> Esta versão foi produzida a partir de uma entrevista realizada por Erivaldo junto a um de seus avós em Wapichana e depois traduzida por José Davi e eu.

Sr. Cristovão: Sim, os dois. E outro dia eles vieram e dormiram até meio dia e não ouviam nada. Eles dormiram com a boca aberta. Como a gente dorme também, com a boca aberta, às vezes. E tinha sementes de goiaba na boca dele. Tinha um pouco de sementes.

Falaram para eles: agora nós vamos matar vocês!

Eles disseram: não me mate! Não me mate! Eu vou contar para vocês onde tem as sementes: é ali.

Então eles levaram os parentes até lá. E lá que eles encontraram goiaba, manga e todas as outras frutas. Então encontraram a maniva.

Depois que eles disseram: nós vamos derrubar.

De lá que eles encontraram todas as plantas, bananas, manivas, todas as plantas. Então todas as plantas que nós temos aqui são de lá. De lá que eles encontraram.

Erivaldo: É da árvore grande?

Sr. Cristovão: Sim, da árvore, até agora. Eles cortaram galho e se transformou em maniva. Eles cortaram outro galho e nasceu banana. Todos os galhos que eles cortaram nasceram todos os diferentes tipos de plantas. Até agora estão conosco. Nossos netos ainda plantam essas plantas.

Este diálogo é significativo em vários sentidos. Primeiro pelo contexto imediato da interação entre avô e neto. Não participei do registro deste diálogo que foi feito inteiramente em wapichana e depois traduzido para o português. Minha ausência talvez explique o tom afetivo do diálogo, no qual é possível identificar na fala do Sr. Cristovão a intenção de oferecer, de transmitir a história ao neto. E neste tom é construída uma explicação simples, direta e didática.

Em segundo lugar, esta interação é significativa para o olhar antropológico, porque este excerto da fala do Sr. Cristovão articula os diferentes tipos de tempo apresentados no capítulo anterior e coloca uma perspectiva ampla sobre a relação entre identidade e continuidade, ao referir-se não à continuidade Wapichana, mas a uma continuidade entre os Aruaques e seus netos.

É interessante notar que esta continuidade surge aqui sendo realizada gerações após gerações através da manutenção dos cultivares. Os galhos tirados da grande árvore (como vimos no capítulo 2, localizada onde hoje é o Monte Roraima) diz Sr. Cristovão, bem à moda do presentismo com que os moradores de Jacamim marcam o tempo, *até agora estão conosco* e transformados nas plantas cultivadas expressam esta

continuidade, pois, os Aruaques as encontraram e seus *netos ainda plantam essas plantas*. A descrição feita por Sr. Cristovão nos permite passar do tempo da origem e obtenção das plantas cultivadas ao tempo atual da reprodução e nos lançar a outra questão em novos termos: como se dá, nesse tempo atual, o tempo dos netos, os processos de produção e manutenção das plantas cultivadas?

A maniva é um objeto privilegiado para responder a esta questão. Os conhecimentos sobre o cultivo, a diversidade interespecífica e o melhor uso de cada variedade na produção de alimentos faz parte do cotidiano da vida nas casas e nos sítios. Por ocasião do levantamento desenvolvido pelos Agentes Ambientais Indígenas (AAI), realizamos uma primeira aproximação sobre a variedade de manivas que os moradores da comunidade Jacamim desenvolvem. O resultado foi surpreendente: a partir do levantamento junto a uma agricultora, Sra. Celestina foi possível visualizar uma coleção de 25 variedades diferentes que ela cultiva atualmente em sua roça!

O AAI José Davi procedeu então uma sistematização destes dados baseando-se nos moldes de enquadramento das informações de uma publicação realizada pelo CIR em parceria com o PDPI e MMA em 2006 (CIR/PDPI/MMA, 2006) sobre a variedade de sementes tradicionais na região das Serras. Levar esta publicação para a aldeia foi uma iniciativa produtiva. Ao analisar os dados deste livreto, o tuxaua, alguns professores e os AAI estabeleceram várias comparações e observaram que eles possuem algumas das variedades de manivas apresentadas no livro (53 variedades), sendo que dentre elas algumas são identificadas em Jacamim com outros nomes. Em paralelo ao reconhecimento das variedades que compartilham com os moradores da região das Serras, as pessoas que examinaram o livro também identificaram outras manivas que eles não conhecem. E outras que eles conhecem e não constavam no livro, provavelmente porque os moradores das Serras não conheçam.

A coleção sistematizada em Jacamim reuniu informações sobre as 25 variedades, distinguidas entre si pela cor da mandioca (raiz da planta - que corresponde à batata), da casca (marrom, branca, vermelha e avermelhada), o porte (alto, baixo, médio) e a cor da maniva (parte aérea da planta – o caule), o formato das folhas (finas ou grossas), a presença ou não de galhos e correlacionou, ainda, alguns dos produtos derivados de cada uma delas. Neste universo, algumas são utilizadas apenas na produção de beiju, enquanto outras são boas para fazer farinha, caxiri, goma. Praticamente todas as variedades são plantadas no início do inverno e em solo argiloso. Mas há também

variedades plantadas no meio e até mesmo no final do inverno, além de algumas variedades mais adequadas para solos “vermelhos” e “mata de serra”.

Apresento abaixo uma correlação entre cores das mandiocas, seus nomes em wapichana (e português) e a qualidade de cada uma delas para a produção de determinados produtos:

Tabela 8: Relação entre mandiocas e seus usos.

Mandiocas		Boas para
Amarelas	Bakyray (Catitu)	Somente beiju
	Baip (Pato)	Farinha e caxiri
	Irudadap (Juriti)	Farinha, beiju e caxiri
	Kamynaryp (Aracu)	Farinha e caxiri
	Kadadap	Farinha e caxiri
	Amazona	Farinha e caxiri
	Mekuryrn	Farinha
	Zinip	Farinha e beiju
	Kuray Kuray	Farinha, beiju e caxiri
	Wixap	Farinha
	Pireira	Farinha
	Mucumucup	Farinha, caxiri e goma
	<b>Karaudazyp</b>	Farinha, caxiri e goma
Buzuwap	Farinha, caxiri e goma	
Azip	Farinha, caxiri e beiju	
Kuxarap	Farinha e caxiri	
Tybary awyn	Farinha e caxiri	
Branças	<b>Manarip</b>	Beiju e caxiri
	Kiz pii	Somente beiju
	Sabin	Beiju e caxiri
	<b>Charip</b>	Beiju
	Macaxeira	Beiju, goma e cozida
	Semente	Beiju e goma
	Macaxeira manteiga	Caxiri e beiju
Vermelha	Kyryk danip	Farinha

Como observou Laure Emperaire (2002) é complicado definir um sistema único de classificação dos vegetais. Dependendo do contexto, da pessoa interessada, do grau de conhecimento, uma ênfase ou outra é dada a certo tipo de classificação. Ainda segundo a argumentação de Emperaire (2005), as espécies e variedades cultivadas são objetos biológicos que atendem a critérios culturais de produção, de denominação e circulação, constantemente readaptadas a contextos ecológicos, econômicos e socioculturais. Neste sentido, o conceito local de variedade pode não necessariamente corresponder à conceituação científica de variedade ou clone. A partir desta pequena amostra não é possível levar a discussão ao nível das taxonomias indígenas, como por exemplo, fez Joana Oliveira (2006) em um interessante estudo sobre as classificações Wajãpi. De toda forma, este pequeno conjunto revela interessantes pistas sobre as formas de identificação e os procedimentos de seleção que têm sido desenvolvidos na região. Revela também alguns aspectos dos processos de circulação das manivas entre comunidades, esboçando uma dimensão das trajetórias de vida (tanto de plantas quanto de pessoas) e revela um fragmento das redes de intercâmbio entre comunidades.

É sabido que as variedades de mandiocas são reproduzidas por meio da replantação contínua dos seus caules, as manivas. Na seleção, são cortados pequenos gravetos entre 30 e 50 cm que são novamente enterrados e garantem a continuidade de determinadas características como a qualidade e a cor da mandioca. Durante o trabalho de campo tive a oportunidade de participar de alguns trabalhos coletivos que se realizam nas roças. Em um destes trabalhos, acompanhei o *ajuri* promovido por Nivaldo, morador de Jacamim, quando ele estava selecionando algumas manivas para seu novo plantio. Naquele dia, ele estava reunindo seus irmãos, irmãs, cunhados, sobrinhos, compadres e outros convidados para colaborar no trabalho de limpar a roça e o acompanhei até a roça vizinha, de seu irmão, onde ele foi buscar algumas variedades. Ele então me explicou seus critérios: “*Primeiro corta para ver se tem leite. Se não tiver leite não presta porque não nasce. Este leite que faz a mandioca. Este leite que tem goma. Para começar a plantar você corta no meio delas para sair a raiz*”.

Nivaldo também começou a me explicar que existe uma dinâmica de seleção e descarte baseada na cor. Nesse sentido, um primeiro ponto que chama atenção nesta pequena amostra é a clara valorização das mandiocas amarelas. Talvez não seja uma explicação passível de generalização, mas ouvi um argumento segundo o qual a predominância de mandiocas amarelas atualmente é resultado de um processo de

seleção baseado na qualidade destas mandiocas para a produção especificamente de farinha, algo também observado na região do Rio Negro (EMPERAIRE, 2005). Nesta linha, alguns moradores ponderam que, até um passado recente, havia uma quantidade significativa de mandiocas brancas que foram, aos poucos, descartadas, em função da melhor qualidade da farinha produzida a partir das mandiocas amarelas.

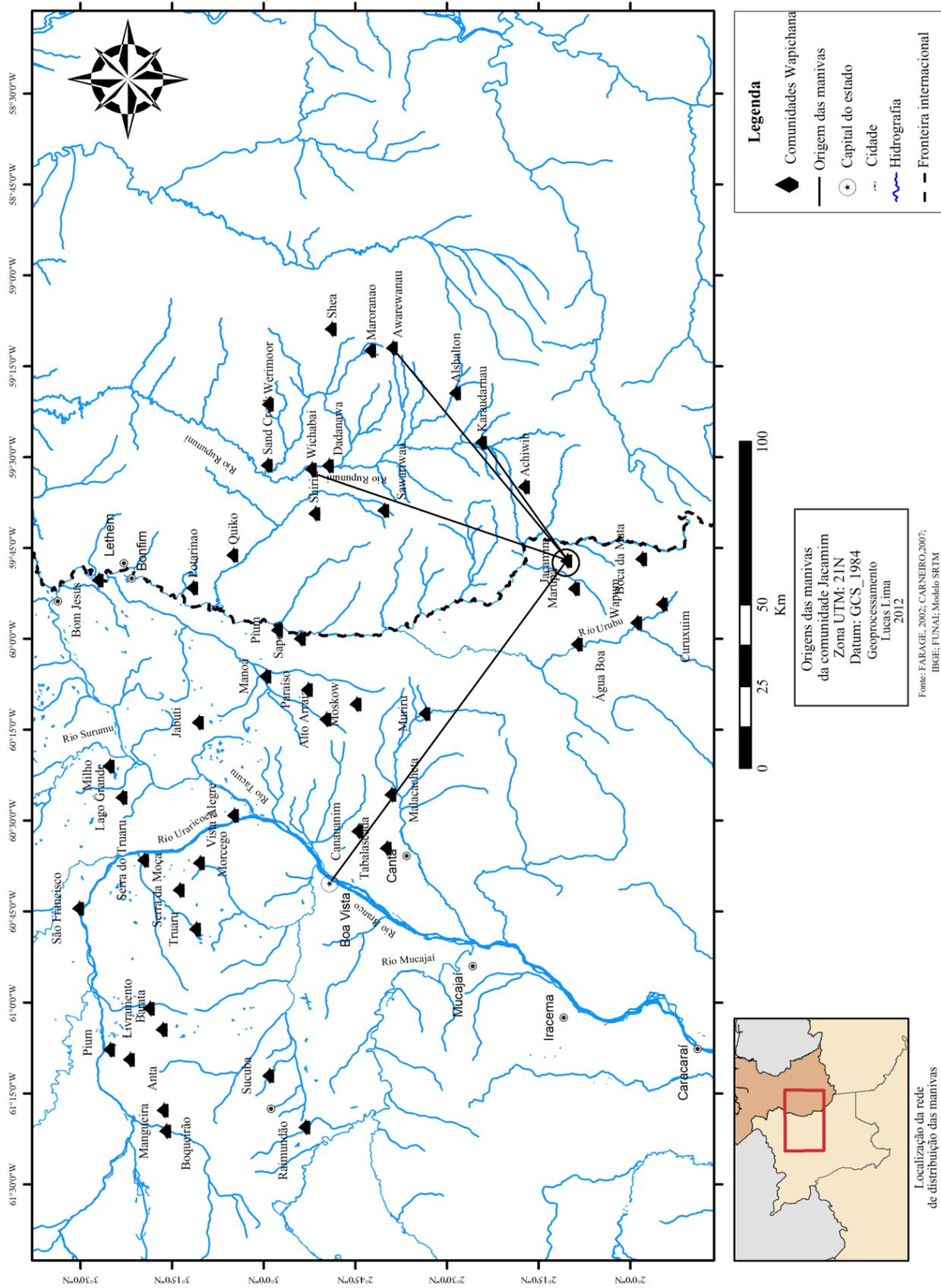
Outro aspecto interessante é que o quadro acima apresenta um conjunto de manivas para as quais os nomes em português são compartilhados pelos Wapichana, isto é, eles identificam a mesma variedade pela mesma categoria em português. Outras variedades são reconhecidas por seus nomes em português, mas os Wapichana têm os seus próprios termos para se referirem a elas. E um terceiro grupo, maior nesta seleção, é aquele de manivas que não apresenta denominação em português, apenas em wapichana. É possível que estas variedades sejam nominadas por outros termos por agricultores não-indígenas ou que tais variedades possam não ter sido objeto de trocas entre agricultores indígenas e não-indígenas, existindo de forma independente em dois sistemas de classificação paralelos. Ou ainda, é possível aventar hipótese de que algumas variedades designadas exclusivamente em wapichana não circulem entre agricultores não-indígenas e, portanto, sejam variedades conhecidas e manejadas exclusivamente pelos agricultores indígenas. Considerar esta hipótese pode nos fazer imaginar a importância do trabalho de manutenção e melhoramento destas variedades, no sentido de reconhecer o trabalho dos agricultores indígenas na manutenção da diversidade biológica *in situ*, atividade fundamental no quadro das preocupações ocidentais sobre o futuro da comida no mundo.<sup>42</sup>

Dentro deste conjunto, algumas variedades são nominadas por analogia a outros elementos da biodiversidade como animais *Bakyray* (catitu), *Baip* (pato) e pássaros como o *Irudadap* (juriti). Algumas variedades denominadas apenas em português são vistas como resultado de trocas com não-indígenas e/ou que foram adquiridas na cidade. Três delas chamaram a atenção por sua referência geográfica, são elas: *manarip*, *charip* e *karaudazyp* (que estão em negrito no esquema). Nestas variedades o sufixo “rip” ou “zip” é derivado da palavra mandioca, que se escreve *Kanyz*. O que se associa e antecede ao sufixo constante pode ser entendido como referência particular da qualidade geral da espécie. No caso das três variedades destacadas, elas chamaram atenção porque

---

<sup>42</sup> Sobre este contexto global da diversidade biológica de espécies agricultáveis e o reconhecimento de mecanismos internacionais de direitos humanos em relação ao trabalho dos pequenos agricultores no mundo ver Carneiro da Cunha (2009).

remetem a lugares na Guiana. *Karaudazyp*, por exemplo, é uma alusão direta à comunidade Wapichana de *Karaudarnau*, situada no vale do Rupununi. *Charip* uma referência a Wichabai, outra comunidade situada a noroeste de *Karaudarnau*, e o termo *Manarip* uma alusão a outra comunidade ainda mais distante, *Maroranao*, no vale do rio Essequibo. Este pequeno exemplo é revelador da extensão que as redes indígenas de troca, experimentação e manutenção da diversidade biológica interespecífica podem assumir e como o acervo de uma única agricultora pode nos prover uma imagem do raio de circulação destes cultivares. O mapa abaixo indica estas localidades no mapa.



Mapa 8: Origem de algumas variedades de manivas da coleção Sra. Celestina.

A manutenção e a circulação das variedades agrícolas nos remetem aos fundamentos do manejo de espaços cultivados. Assim como as redes sociais se revelam através da posse de determinadas variedades, o trabalho de produção da roça também apresenta outras dimensões importantes do funcionamento local deste sistema de cooperação. Refletindo sobre os tempos de trabalho na roça, José Davi escreveu um relato sintético sobre as relações entre os casais e entre estes e seus parentes e amigos nas dinâmicas de produção destes espaços de cultivo:

Nós, pessoas da Terra Indígena Jacamim fazemos roça pelo rio Tacutu, Murupu, e na Boca da Mata. Existem quatro meses de verões apropriados para fazer roça. Os meses são Agosto, Setembro, Outubro, Novembro, em wapichana: *Waraukan, Bururuku, Kankuryn e Wyrad*.

Cada verão é estimado para fazer uma parte do trabalho de preparo da roça de mata virgem. Iniciamos com o brocar no mês de Agosto, *Waraukan*, mas antes de brocar, nós fazemos a beirada da roça, depois começamos a brocar. Levamos 10 dez dias para brocar.

Para terminar mais rápido, muitas pessoas brocam em mutirão. Depois de brocar, já começa a derrubada das madeiras grandes. Esses trabalhos podem levar dois ou três meses no total, entre brocar e derrubar uma roça.

Depois de um mês começamos a queimada da roça. O dia deste trabalho começa ao amanhecer, bem cedo. Antes da queimada da roça nos sempre trabalhamos sem tomar água. Só após o meio dia nós começamos com a queimada da roça. Depois de queimar, no outro dia, a gente vai para roça para ver se queimou bem ou não. Quando vamos para roça no primeiro dia, depois da queimada, nós sempre plantamos maniva ou banana.

Depois de uma semana, quando o fogo apagou tudo, a gente começa a limpar a roça. Para limpar a roça as mulheres também nos ajudam, porque elas fazem o caxiri, *parakari*. Após quatro dias de preparo elas vão falar para o marido que já tem caxiri.

Então nós, homens, donos de casa, iremos convidar os nossos parentes para nos ajudar na roça. Os donos de casa irão falar para os parentes que temos caxiri para beber. Quando for outro dia os parentes vão chegar às nossas casas, e as mulheres vão dar o caxiri para todos os parentes beberem.

Depois de beber caxiri nós vamos levar os parentes para trabalhar na roça, e quando for meio dia, o dono de roça fala novamente: agora nós vamos voltar para casa. Quando for outro dia vamos para roça juntamente com as nossas famílias, para que comecemos com os plantios. (MANDUCA, 2011, p.17)

A dinâmica espacial do sistema agrícola em Jacamim não define propriedade ou donos de espaços. Cada família escolhe o lugar onde vai colocar sua roça. Dizem os

moradores mais antigos que antes, quando a população era menor, todos faziam roça principalmente perto do rio Tacutu. Nos últimos anos, com o aumento no número das famílias eles pensaram: “*nós temos essa mata aí, vamos trabalhar nela*”. Foi então que algumas famílias começaram a trabalhar também na região da “Boca da Mata”, ocupando a região como área de sítios. Estas áreas são consideradas mais férteis e estão situadas longe da ação dos animais de criação, que representam sempre risco para a produção, já que em poucas horas podem comer tudo e acabar com meses de trabalho.

Ouvi relatos de que antigamente costumava-se ter roças grandes, feitas no sistema de grandes *ajuris*, nos quais eram consumidos muito caxiri. Hoje as roças são menores e mais “familiares” ou “nucleares”. Os tamanhos das roças são projetados através do sistema de linhas, no qual a medição é feita no braço, 25 x 25, o braço de doze palmos corresponde a quatro ou cinco linhas. Quatro linhas de roça correspondem a um hectare, sendo considerada ideal para um casal. Na medida em que vão nascendo os filhos o tamanho da roça vai gradativamente sendo aumentado, de modo que famílias grandes possuem roças de oito a dez linhas. Uma área é explorada geralmente entre 02 e 03 anos e o tempo de pousio de uma área utilizada idealmente seria de 05 anos. Fatores como o crescimento populacional e a escassez de áreas de mata em diferentes terras indígenas têm obrigado muitas famílias a utilizarem áreas de capoeira, contrariando o tempo de pousio que os próprios moradores consideram o tempo mínimo necessário para a mata se recompor.<sup>43</sup>

Na convivência nas reuniões de trabalho coletivo comecei a perceber como o caxiri é um objeto privilegiado para entender algumas dimensões do sistema agrícola. O circuito de produção e consumo do caxiri envolve desde a plantação das manivas nas roças, o cuidado, a colheita da mandioca e preparo da bebida até as ocasiões em que é consumido nas casas, nas reuniões, nas festas e, reiterando o circuito, no próprio trabalho na roça. Todo este circuito representa um caminho para compreender aspectos sociais, políticos e simbólicos da vida local dos moradores.

Como o texto de José Davi retrata, a participação dos parentes é fundamental no empreendimento de fazer uma roça. Na implantação da primeira roça, os pais auxiliam

---

<sup>43</sup> Os moradores do lavrado utilizam a técnica de plantio em vazante – áreas de terrenos baixos e úmidos, que são temporariamente alagáveis durante as enchentes dos igarapés. Estes ambientes são utilizados no período em que estão secando para aproveitar a riqueza do solo plantando manivas, batatas, abóboras, feijão, cana, banana e melancia. O recurso ao cultivo na várzea é um modo de assegurar a manutenção de sementes e manivas, utilizando este ambiente como suporte intermediário e posterior transferência para uma nova roça.

os filhos cedendo as primeiras sementes, emprestando a motosserra, providenciando gasolina. Ao constituir seus próprios acervos, passam os novos casais a intercambiar variedades no interior da parentela. Os mutirões são realizados principalmente nos finais de semana. Nestas atividades o casal dono da roça sempre providencia o caxiri para convidar os parentes a ajudar no trabalho na roça. No contexto do caxiri consumido no trabalho na roça, a bebida geralmente é colocada em galões e cada participante sente-se livre para se servir enquanto trabalha.

*Parikari* é o termo para a bebida fermentada de mandioca, mas existem outros tipos de bebidas fermentadas como, por exemplo, o mocororó, feito de caju, além de bebidas fermentadas de manga e abacaxi. Uma das primeiras coisas que se aprende com os Wapichana é que o caxiri deles é diferente daquele dos Macuxi, em que a mandioca é cozida, e não assada e coada. Segundo os Wapichana, o caxiri dos Macuxi é escuro, grosso. O *parikari* é mais claro, mais leve, mais “limpo”. Vejamos o circuito de produção da bebida.

Após serem colhidas da terra, as mandiocas são transportadas para o lugar onde está fixado o ralador e o forno. Neste local elas são descascadas manualmente com facas e depois passadas no ralador. Na sequência, a massa é espremida no tipiti. O trançado de palha é fixado em algum esteio do telhado e preenchido com a massa. A compressão da massa é feita com o peso da pessoa, que senta sucessivas vezes em um travessão perpendicular. Este movimento ajuda a eliminar o caldo amarelo e junto com ele parte do ácido cianídrico (HCN) que é mortal se ingerido por humanos e animais, inclusive de grande porte como o gado, pois bloqueia a circulação de sangue e provoca sufocamento. Este procedimento não elimina o veneno completamente. Depois de exprimida, a massa é assada nos fornos e ganha a forma de beijus. Basílio explica a sequência dos procedimentos:

Assar por quê? Porque é cru. Mandioca é forte. Então assa ela bem assada. Espera esfriar, quando tira do fogo. E ela vai levar no igarapé, no poço e amolecer, mas não muito mole, se não, não tem como colocar assim [em forma de grandes beijus].

[indicando o beiju guardado] Aí ele já está deitado. Coloca aí, amanhã ou depois é que vai levantar. Vai para o balde. Quando amadurecer tudo bem. Esse aí quando deita amadurece. Se não amadurecer fica igual o próprio beiju mesmo. Fica bonzinho. Não transforma em caxiri, mas, de repente, se tiver garapa, você toma do mesmo jeito. (Basílio, Ponto Cinco, 2011).

Depois que é colocada no balde, basta coar a massa na peneira, adicionando água proporcionalmente e o caxiri estará pronto para ser consumido. 02 sacos de mandioca = 8 beijos do tamanho do forno = 200 litros de caxiri. Esta é uma medida que me foi apresentada para calcular a produção de caxiri o bastante para um dia de aniversário. Abaixo presento este circuito em um esquema de imagens:





Fotos 4: Circuito de produção do caxiri. Sentido horário das imagens: 1. Manivas; 2. Roça; 3. e 4. Preparo da mandioca; 5. Assando beiju; 6. Beiju “deitado” 7. Coando o caxiri. 8. Consumo.

Os sabores e as cores do caxiri são as referências cotidianamente utilizadas para definir a qualidade da bebida e de seus efeitos. No domínio dos discursos interétnicos a bebida também é um poderoso veículo para descrever aspectos das diferenças étnicas e frente aos “brancos”. No tempo que passei na comunidade Jacamim, entre viagens até outras comunidades, reuniões particulares e nos trabalhos coletivos experimentei diversos tipos de caxiri. Nestes contextos, as pessoas com as quais eu estava sempre me informavam a qualidade do caxiri, se era forte ou se era fraco, se era doce ou azedo. Com o transcorrer do tempo, passaram a me perguntar como eu tinha percebido o sabor da bebida em cada contexto. Saber o sabor e suas consequências correlatas é um critério básico para definir o quanto beber dependendo da situação. Quando comecei a “acertar” minha percepção gustativa da bebida, comecei a entender também algumas noções sobre a sociabilidade, contida em diferentes sabores e situações. Na casa de dois idosos bebi um caxiri *kapati’u* (fraco, suave), sem álcool, praticamente um suco de mandioca. Experimentei também caxiri *mabuzka’u* (forte), de alto teor alcoólico e o caxiri *bixuwau’u* (doce), aquele que nem precisa beber muito para ficar embriagado, principalmente em aniversários. É óbvio que entre estes sabores os Wapichana têm um paladar bem mais refinado e combinam entre si como (doce e forte/fraco e azedo/ doce e fraco/ forte e azedo). O caxiri meio doce é comparado ao vinho, não é forte, mas deixa

bêbado. Há ainda um terceiro sabor, o caxiri azedo, adoçado com açúcar, que não deixa bêbado, e seu intermediário (meio azedo) que embriaga apenas se tomado em grande quantidade.

Nos finais de semana sempre tem caxiri nas casas, em reuniões menores e mais individualizadas, configurando caxiris “particulares”. No contexto doméstico, o balde ou carote com a massa de caxiri costuma ficar dentro de casa. Na medida em que a massa é coada, o caxiri é oferecido à roda. A massa espremida não é descartada, pois, no final, o líquido que a massa vai deixando dentro do balde forma o “mijo do caxiri” (que é bebido como última dose). Nas reuniões informais, a bebida é colocada em baldes que ficam à disposição dos convidados. Observei que neste contexto dos caxiris “particulares” a etiqueta de consumo ensina que uns devem servir os outros. É de bom tom a pessoa esperar que seja servida e que, em seguida, ela sirva a próxima pessoa. Diferente do ambiente mais livre do trabalho na roça, onde cada pessoa se serve sem maior cerimônia.

É habitual que todos aqueles que partilham um balde de caxiri o façam compartilhando o mesmo copo. Para um olhar atento, esta dinâmica de servir e ser servido (e não ser servido e não servir) revela nuances de afinidades, respeito e das diferenças e tensões pontuais entre as pessoas. Entre deferência e provocação, as relações entre homens de diferentes idades e status sociais são tornadas explícitas neste jogo de servir e ser servido. É nestas circunstâncias também que se pode irromper acusações indiretas e interpelações guardadas no silêncio da mudança de comportamento de uns em relação aos outros no transcorrer dos dias anteriores.

O caxiri é veículo para uma série crítica de valores. Em conversas informais e discursos políticos é utilizado como objeto para observar consumidores que sempre bebem caxiri na casa dos parentes e nunca oferecem a bebida. Através da bebida se faz a crítica a uma pessoa que não trabalha, não faz roça, não produz. No mundo da política comunitária criticam-se aqueles que falam muito quando estão bebendo caxiri, mas não falam nada quando, por exemplo, o prefeito visita a comunidade. É preciso também saber beber. Aquele que bebe até cair no chão, lhe falta este conhecimento e zelo pelo próprio corpo. No ambiente dos aniversários, os copos cedem espaço às cuias, que são consideradas o recipiente tradicional para se beber o caxiri. Quando um convidado chega a uma casa em um aniversário e é recebido com uma grande cuia de caxiri, este gesto é uma manifestação de como a pessoa é bem-vinda. No ambiente político, é um

gesto de deferência, sendo utilizado em contextos de estabelecimento de alianças e visitas políticas importantes.

Como se percebe, o gesto de oferecer o caxiri pode significar muitas coisas, desde a cortesia até a provocação. O caxiri também pode ser o veículo para o envenenamento ou para “estragar” uma pessoa. A bebida “estragada” é um risco sempre cogitado. Embora a polidez recomende que não se deva rejeitar um caxiri oferecido, beber em aldeias ou casas distantes do universo de parentesco, participar de caxiris servidos na escuridão da noite na companhia de pretensos desafetos é um risco potencial pois o ambiente de consumo da bebida é terreno privilegiado para se exercer a vingança. São inúmeros os relatos sobre a feitiçaria praticada através do caxiri. Farage (1997, p. 253) relata o episódio de uma mulher magoada por um fracasso afetivo, que colocou vidro moído no caxiri que ofereceu ao pretendido amante, em revanche pelo amor não correspondido.

Durante meu trabalho de campo, convivi com um vizinho que costumava participar de caxiris nas casas de várias pessoas tanto em Jacamim quanto em Marupá. Certo dia ele começou a ter fortes dores de cabeça acompanhadas de um zunido e tosses. Recolheu-se à sua rede e se assustou quando moscas começaram a sair pela boca e pelo ouvido. Foi então que ele partiu para se consultar com uma xamã de sua confiança na comunidade Canauanim. Dias depois ele me contou que, quando ele chegou à casa da especialista, ela o informou que já sabia que ele viria buscar a ajuda dela. Ela lhe disse que o tinham estragado através do caxiri. O motivo poderia ser inveja (talvez pelo fato de ele possuir uma moto), mas poderia ser também ciúmes (já que ele costumava a dar carona a muitas pessoas, dentre elas para algumas mulheres solteiras). A xamã então lhe prescreveu banhos e dieta rigorosa, associada ao tratamento com remédios indicados por um médico. Recomendou por fim que ele evitasse beber caxiri, principalmente à noite na comunidade, pois ele não sobreviveria a nova tentativa de estragá-lo.

A bebida também é usada como exemplo para descrever como as diferenças culturais se evidenciam nas relações interétnicas. Em um dos caxiris do qual participei um amigo contou uma história sobre o medo dos brancos em relação à bebida que divertiu a todos. Certa vez, dois brancos que estavam de chegada em uma fazenda vizinha foram visitar a comunidade. Como parte da recepção dos visitantes, os moradores lhes ofereceram caxiri na cuia. Desconfiados, os brancos olhavam para a

bebida e ao notarem pequenos pontinhos pretos (normal encontrar na consistência do caxiri), se viram em uma situação constrangedora. Explicaram (depois de tomar algumas cuias) que a hesitação inicial em tomar a bebida foi motivada pela dúvida se aqueles pontinhos pretos poderiam ser pólvora que os índios haviam colocado no líquido para matar os visitantes. O medo dos brancos divertiu os parentes, que os informaram que era uma regra de etiqueta aceitar e beber o caxiri oferecido a eles. A recusa seria entendida com uma desfeita e deixaria o tuxaua chateado, comprometendo as relações de boa vizinhança. No final, os brancos apreciaram a bebida e ficaram de porre até cair e dormiram no chão, para diversão de todos.

Mas há ainda outra dimensão. Em uma reunião realizada na comunidade do Wapum para discutir os atendimentos de saúde nas comunidades, pude presenciar o desgosto de um senhor que mora na comunidade Água Boa em relação ao comportamento dos enfermeiros. Ele queixava-se da postura dos profissionais e da insatisfação e indisposição deles para o trabalho com os índios, motivadas, segundo ele, pela falta de energia, de televisão, de refrigerantes e de água gelada nas comunidades. Além das queixas sobre a indisposição dos profissionais, o morador de Água boa expressou seu forte incômodo com a sensação de nojo que estes brancos demonstravam pela bebida indígena. Completou criticando o fato deles nunca terem participado das rodas e de rejeitarem a bebida quando lhes foi oferecida, além de fazerem observações críticas quanto aos modos como é preparada a bebida e a forma como é compartilhada nos recipientes (baldes e frascos utilizados inicialmente para guardar óleos ou fertilizantes) e o fato de serem consumidas por muitas pessoas nos mesmos copos. Esta crítica aos brancos pela fixação com as “coisas” da cidade (energia elétrica, refrigerantes, água gelada e outras comidas) veiculada pelo senhor de Água Boa através da aversão deles ao caxiri também é feita aos próprios parentes quando se discute a relação com a cidade. Este é o tema da próxima seção.

### **Entre a roça e a cidade**

O movimento dos moradores da comunidade entre seus sítios e o centro de Jacamim é articulado aos tempos da escola. Nos finais de semana, feriados escolares e principalmente nas férias, as imediações do centro ficam praticamente vazias. Nestes

intervalos muitas famílias levam seus filhos para seus sítios. O movimento entre a roça, o centro e a cidade de Boa Vista também é articulado às datas de pagamentos de benefícios e salários, que geralmente ocorrem no início de cada mês. Durante o verão, um ônibus faz o transporte coletivo entre Jacamim e a cidade. No período de inverno, as enchentes criam pontos de alagamento e Jacamim, Marupá e Wapum ficam, em alguns momentos, temporariamente isoladas. Quando as águas baixam as estradas ficam em péssimo estado e o ônibus não chega até a comunidade. Neste período, o transporte é feito em caminhonetes traçadas no sistema de fretes.<sup>44</sup>

Os moradores do Marupá passam por Jacamim para pegar transporte para Boa Vista. Diferente do pessoal de Wapum e Água Boa, que vão até a capital por outra rota, que passa pela Vila Vilhena – um pequeno povoado que fica mais próximo deles e de onde o transporte para a capital é mais barato. A péssima condição das estradas que ligam Jacamim até a cidade também não favorece iniciativas no sentido de comércio de excedentes na cidade e boa parte da produção é intercambiada localmente. Uma parte destes produtos é comercializada nas feiras mensais, que acontecem todo último domingo do mês, sendo os professores os principais consumidores.

A entrada de recursos financeiros das aposentadorias, salários e programas sociais permitiu um aumento do poder de consumo das famílias das comunidades. Em 2011, os dados sistematizados pelo Posto de Saúde indicaram a presença de 40 aposentados e 79 famílias inscritas nos programas sociais.<sup>45</sup> Por um lado, essa injeção de recursos monetários é percebida como positiva. Estes recursos ajudam na aquisição de equipamentos e ferramentas para o desenvolvimento de suas atividades, como motores para ralar mandioca, motosserras e fornos. Permite também diversificar a alimentação e contribui para garantir a segurança alimentar em situações de perdas de produção, cada vez mais recorrentes com as alterações do clima, que tem provocado

---

<sup>44</sup> Em 2011 o custo do frete estava variando entre R\$ 350 e R\$ 500. As passagens de ônibus custavam R\$ 21.

<sup>45</sup> O Programa Bolsa Família (PBF) foi criado em 2004 através da lei número 10.836, unificando os programas de Renda Mínima vinculado à Educação – Bolsa Escola; do Programa Nacional de Acesso à Alimentação – PNAA; do Programa Nacional de Renda Mínima vinculado à Saúde – Bolsa Alimentação e do Programa Auxílio Gás. O PBF é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil. O programa integra o Plano Brasil Sem Miséria (BSM), que tem como foco de atuação os 16 milhões de brasileiros com renda familiar per capita inferior a R\$ 70 mensais. Visa a garantia de renda, inclusão produtiva e o acesso aos serviços públicos. Os valores dos benefícios pagos pelo PBF variam de acordo com as características de cada família - considerando a renda mensal da família por pessoa, o número de crianças e adolescentes de até 17 anos, de gestantes, nutrízes e de componentes da família. Para mais informações sobre o PBF ver <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>

secas mais rigorosas e períodos chuvosos mais intensos. De todo modo, muitos moradores observam e estão analisando as mudanças de valores sociais advindas dessa monetarização.

Sr. Estevão analisa a dinâmica de idas à cidade e o crescimento do consumo de gêneros alimentícios que não são produzidos localmente.

A: Quando o senhor vai para a cidade o senhor compra rancho para quanto tempo?

E: Para dois meses. Daí eu vou de dois em dois meses. Tem gente que vai todo mês. Eu vou esse mês agora. No inverno assim vou de dois em dois meses. Agora é maio, não é? Daí eu volto só em julho. Rancho para mim quase não falta. Vou só comprar arroz, assim, macarrão. Comprar um sabãozinho, assim, aí eu vou à cidade. Mas farinha, coisa assim... Faz aqui, para comer.

Um bocado de gente não precisa de rancho, mas não gosta de fazer roça, então vai lá em Boa Vista comprar farinha. Eu nunca comprei farinha, estou com 12 anos de aposentado, nunca comprei farinha. Tem como plantar maniva, não é? Pode comprar ovo, arroz, macarrão, assim. Acabei de plantar, foi antes de ontem, tem roça de oito linhas e de sete linhas, de maniva.

Plantei milho também. Tem gente nova aqui que não gosta de trabalhar mais na roça. Tenho um cunhado aí, aposentou, não trabalha mais na roça não, compra tudo em Boa Vista, a farinha. “Minha roça é Boa Vista” – ele fala. (Sr. Estevão, Jacamim, 2011)

Refletindo sobre as mudanças entre um tempo antigo e o cenário atual, Eliezer, que trabalha como Agente Indígena de Saúde na comunidade Marupá observa:

Naquele tempo as pessoas trabalhavam junto. Quando tem ajuri o pessoal vem de longe, anda à noite para chegar à casa da pessoa que está fazendo ajuri. Pessoal do Wapum, daqui, do Jacamim, viajam para ajudar o outro assim na madrugada. Existem muitos produtos ainda daquele tempo que não faltam. Os mais velinhos sabem fazer rapadura e hoje ninguém aqui sabe fazer rapadura. Naquele tempo tinha muito mel, muita banana, muita coisa plantada.

Hoje ninguém está usando o que usava. Estamos usando, querendo o do “branco”, querendo comer as coisas já feitas, ninguém está entendendo mais de fazer. Começou com o governo federal que chega aqui e aposenta os velhos e faz o costume, primeiro os aposentados, depois Bolsa Família, agora auxílio maternidade e mudou o costume da comunidade.

Não querem mais trabalhar na roça, só esperam o dia de receber. Então trouxe a mudança, não querem mais seguir os antepassados. Agora temos que se ajuntar de novo para ver se a gente usa o que a gente usava primeiro.

Isso é a mudança que aconteceu: final de mês só quer ir para Boa Vista. Comprar arroz. Aposentado, Bolsa Família, comprar muito rancho. Isso que é a mudança: alimentação e plantação. (Eliezer, AIS-Marupá, Marupá, 2011)

Como trabalha com a parte de Saúde, Eliezer é atento ao comportamento das famílias pelo ângulo dos reflexos destas mudanças no quadro clínico das pessoas da comunidade. Ele diz que as pessoas estão comprando e consumindo muito o “rancho” da cidade e acredita que estes alimentos são diferentes porque:

“quando ele passa na máquina ele fica contaminado pela máquina e a gente não sabe usar como eles usam. A gente já acha doença daí mesmo, da comida dos brancos, a gente não sabe usar, a gente não sabe comer a comida dos brancos, a gente quer comer como comia a nossa comida e a comunidade se prejudica por causa disso também.”

Acredito que a percepção dos efeitos negativos do processamento de alimentos em máquinas para a qualidade da comida, tal como é analisada pelo Agente de Saúde não é um ponto de vista isolado. Nos fundos da casa onde morei havia uma máquina de processar arroz enferrujando. O equipamento foi doado pelo governo estadual e foi abandonado pelos moradores. Um dia perguntei a um Agente Sanitário em Jacamim sobre aquele equipamento e ele me disse que a comunidade rejeitou a máquina porque muitos acharam que ela “*transmitia uma energia ruim, dava coceira nas pessoas*”. Antecedendo a qualquer reação de estranhamento de minha parte, o Agente Sanitário logo me contou também que na fazenda onde trabalhou tinha uma máquina semelhante e nunca deu coceira nas pessoas, para concluir que: “*é o jeito do pessoal daqui*”.

Por um lado estes pontos colocados até aqui nos remetem a um debate sobre a importância que os sistemas agrícolas locais têm ganhado internacionalmente nas discussões sobre a manutenção e garantia da diversidade da produção de alimentos no mundo e o papel dos agricultores. Por outro, localmente estes elementos evidenciam como as situações ecológicas, econômicas e socioculturais são fatores que interferem na continuidade e na resiliência destes sistemas. Como Laure Emperaire e Ludivine Eloy (2008) colocam, esta discussão levanta questões importantes sobre a transformação dos sistemas agrícolas tradicionais amazônicos e as respostas locais à lógica do mercado. Nos estudos realizados sobre a diversidade agrícola no rio Negro, estas autoras demonstram o modo resiliente com que estes sistemas locais de gestão da

biodiversidade reagem às novas condições de espaço, vulnerabilidade biológica, às questões sociais e econômicas associadas à sua reprodução. Em geral esta agricultura é extremamente rica pela diversidade de plantas envolvidas, pelos saberes associados e pelo papel central na segurança alimentar das famílias, sendo a mandioca (*Manihot esculenta*) um exemplo de rica diversidade genética que foi preservada e controlada pelos horticultores indígenas ao longo de milhares de anos em suas experimentações, seleções e cruzamentos.

No meio da década de 1980, a pesquisadora Janet M. Chernela (1986) demonstrava o valor que os povos indígenas do Uaupés no noroeste do Amazonas atribuem à diversidade *per se*, bem como os meios que estes grupos utilizavam para manter e enriquecer essa diversidade, demonstrando também a relevância das relações sociais para a difusão destes cultivares (CHERNELA, 1986). Nos últimos anos este interesse ganhou novo impulso com um conjunto de trabalhos de antropólogos, biólogos e engenheiros florestais sobre a importância da diversidade biológica de diferentes espécies alimentares cuja manutenção é feita pelas populações tradicionais, dentre elas principalmente os povos indígenas (EMPERAIRE & ELOY 2008; OLIVEIRA 2006; EMPERAIRE, VELTHEM & OLIVEIRA 2008).

Internacional e nacionalmente têm sido desenvolvidas iniciativas de reconhecimento da contribuição destes sistemas para a conservação da diversidade agrícola e de saberes. Neste novo cenário, têm-se procurado destacar a importância destas agriculturas não apenas do ponto de vista produtivo, mas também das dimensões culturais específicas e da dimensão patrimonial-universal envolvidas, enfatizando como os saberes constitutivos dos sistemas agrícolas são fundamentais na garantia da evolução e melhoria genética *in situ*.<sup>46</sup>

Entretanto, essa retórica de valorização dos conhecimentos tradicionais que organizam estes sistemas de produção ainda é muito tímida frente às relações desmedidamente desiguais entre os povos que desenvolvem estas práticas e os contextos

---

<sup>46</sup> Na região do lavrado roraimense o CIR já desenvolveu um projeto de levantamento de sementes tradicionais produzidas na região das Serras (CIR/PDPI/MMA, 2006). Outra iniciativa importante colocada em prática nos últimos anos é o projeto Wazaka'ye guyaagroflor (2008-2010). Este projeto envolveu uma equipe técnica composta de diferentes especialistas em uma ação articulada com a organização indígena e as comunidades locais, tendo como objetivo geral de desenvolver estratégias sustentáveis para os sistemas agrícolas “integrando os conhecimentos tradicional e científico”, no intuito de reforçar a economia e a organização das comunidades indígenas e quilombolas no Suriname, Brasil e Venezuela. Dentre os resultados acadêmicos do projeto foram produzidas duas dissertações, uma sobre os quintais agroflorestais (PINHO, 2008) e outra sobre o uso dos recursos naturais pela comunidade Araça (PERES, 2010).

socioeconômicos regionais que pressionam estes sistemas, incutindo inclusive sua desvalorização em favor de estilos de vida citadinos e de acesso aos produtos agrícolas através do poder aquisitivo. Entendo que esta é a crítica que Sr Estevão e Sr. Eliezer fazem ao comentar a mudança de comportamento dentro da comunidade com o crescimento do acesso aos benefícios sociais oferecidos pelo governo federal e seus reflexos morais, como a desvalorização do trabalho na roça, e os efeitos na saúde das pessoas que passam a consumir produtos “já feitos”, adquiridos nos supermercados, deixando de saber fazer.

Além dos fatores ecológicos e as pressões colocadas em curso a partir de novos cenários socioeconômicos, outro fator que interfere na dinâmica de (re)-produção destes sistemas agrícolas em suas diferentes dimensões é a relação entre os diferentes regimes de transmissão de conhecimentos baseados na escola e na roça. Como passo a discutir na próxima seção existe um esforço por parte de professores e gestores da educação em desenvolver a comunicação entre estes dois universos, no sentido de valorização dos conhecimentos tradicionais. Entretanto, esta articulação não é uma tarefa fácil de ser colocada em prática em meio às diferentes expectativas de pais e alunos em relação ao papel da escola.

## **Analogia II: Entre a roça e a escola**

Os gestores e professores da escola na comunidade Jacamim atualmente têm empreendido esforços no sentido de sensibilizar os pais para a importância da participação da comunidade no planejamento da educação escolar dos filhos. A educação é um tema presente em todas as reuniões comunitárias, mas o diálogo entre escola e comunidade também apresenta seus desafios. Em uma destas reuniões, a coordenadora pedagógica da escola usou uma analogia para tentar estabelecer uma fusão entre os horizontes da educação escolar e dos moradores da comunidade. Ela dirigiu-se aos pais dizendo que, para os professores, a escola é como a roça é para os pais, e os estudantes são seus “produtos”, apelando para a importância do cuidado com a educação escolar que se quer dar aos jovens à semelhança de como os pais sabem como cuidar de suas produções, e completou: “*nós estamos tentando ajudar os filhos de vocês a entrar nesse mundo*”. Em um esforço de aproximação dos entendimentos dos pais, na

construção desta analogia a coordenadora pedagógica colocou em relação os dois universos, da escola e da roça, de uma forma que simboliza bem o desafio da educação diferenciada no contexto local.

A forma como vem funcionando o sistema de educação escolar indígena tem preocupado professores, pais e responsáveis pelos alunos e lideranças indígenas da comunidade Jacamim, pois estão percebendo que os conhecimentos adquiridos na escola afastam os alunos da realidade local e não tem, pelo menos por enquanto, resultado em melhores condições de vida, já que um número bem pequeno continua os estudos dentro da universidade e muitos alunos que terminam o ensino médio continuam seguindo para trabalhar nas fazendas, como faziam seus avós, ou terminam migrando para a cidade. Aqueles que permanecem na comunidade, se questionam sobre a dedicação de tantos anos de estudos quando precisam trabalhar na roça, exatamente como seus avós e seus pais.

Os gestores da escola e os moradores de Jacamim vêm procurando soluções para estes problemas e têm buscado compreender os significados de uma prática pedagógica escolar que sirva para melhorar a forma de ensino-aprendizagem. Como em vários outros contextos de construção do projeto de educação diferenciada no Brasil e em Roraima, em 2011 os profissionais indígenas da educação começaram a discutir um Projeto Político Pedagógico (PPP) para a escola em Jacamim. De acordo com suas primeiras discussões, o PPP da escola tuxaua Otávio Manduca tem como finalidade trabalhar os conhecimentos no processo educacional, formal e informal, envolvendo escola e comunidade em vista de uma educação escolar indígena específica e diferenciada, que garanta vida em plenitude para os povos Wapichana, Macuxi e demais povos que vivem na comunidade. Em seu esboço inicial, o objetivo do projeto é “garantir, fortalecer e assegurar a diversidade cultural e os conhecimentos tradicionais como bases para estruturar os fundamentos que garantam a organização do processo social, econômico, político, filosófico, histórico, científico e tecnológico da comunidade”.

Para elaboração do referido processo os professores têm procurado considerar a diversidade cultural local, entendida como “conhecimentos tradicionais” e realizado pesquisas com os primeiros moradores da comunidade no intuito de valorizar o conhecimento de todos. Uma iniciativa neste sentido de valorização da história local foi a decisão de lideranças que demandaram a mudança do nome da escola, que desde 1998

passou a se chamar “Escola Estadual Tuxaua Otávio Manduca”, em homenagem a duas pessoas importantes que deram origem a comunidade Jacamim: Sr. Otávio, o primeiro morador, e Manduca, o primeiro pajé e tuxaua.

Neste horizonte de valorização dos “conhecimentos tradicionais” os professores da comunidade estão desenvolvendo pesquisas e produzindo materiais didáticos em diferentes áreas do conhecimento como trabalhos de conclusão da graduação. Discuti algumas vezes com um professor de língua materna, português e história que buscava em seu trabalho final de conclusão de curso produzir uma reflexão sobre a prática pedagógica. Como parte de suas atividades, o professor organizou um conjunto de histórias que fazem parte da tradição oral Wapichana, acompanhadas de desenhos que representam essas histórias, para ser utilizado como material didático em sala de aula pelos professores da escola. Durante suas atividades de prática pedagógica, o professor buscou estimular os alunos a escreverem na língua materna as histórias que eles conhecem, tradicionalmente repassadas pelos seus pais, avós, tios e parentes de modo geral. Ao tentar promover o estudo da língua escrita o professor percebeu o pouco interesse dos alunos pela escrita da língua materna.

O idioma wapichana é utilizado no cotidiano dos alunos. Em Jacamim as crianças aprendem a falar primeiro wapichana e depois é que aprendem a falar português. No ambiente da escola, o professor percebeu que os alunos apresentavam maior interesse em aprender a escrita do português e menor interesse na escrita da própria língua. O reflexo destas mudanças na utilização corrente da língua também foi notado. Wapichana é a língua mais utilizada no cotidiano da comunidade, mas o professor comentou comigo que já observa a intensificação do uso do português no dia a dia e esta mudança coloca uma preocupação em longo prazo, de enfraquecimento do idioma, implicando em última instância o risco de perda, como é o caso de outras comunidades da região. Um dos argumentos que o professor defende é que os pais precisam fazer sua parte e falar a língua no ambiente da casa. Ouvi de alguns pais, por outro lado, que muitas vezes os filhos reagem com irritação ao ouvir a mãe ou pai direcionando a palavra na língua wapichana e não em português.

Em conversas com pais de alunos e ex-alunos percebi que a expectativa de muitos destes pais, ao mandarem os seus filhos para escola, é de que os estudos possam lhes garantir um futuro melhor, um bom emprego e uma renda que permita aos filhos viver uma vida que consideram melhor do que a deles próprios, que se traduz em ter de

se dedicar ao duro trabalho sob o sol, na roça. As expectativas de muitos estudantes também seguem neste sentido: a dedicação aos estudos é vista como uma forma de construir um futuro diferente da realidade vivida pelos pais. Isso ficou claro em um evento da escola realizado em 2011 quando ocorreu um concurso para escolher a rainha e o príncipe da festa. Como é de praxe neste tipo de eventos foi realizado um desfile das candidatas e candidatos. Na medida em que cada um entrava em cena, o mestre de cerimônia lia ao microfone um breve perfil sobre cada um deles (descrevendo o que cada um mais gosta de fazer, qual a cor e time prediletos e seus sonhos). A maioria destes jovens expressou o sonho de serem médicos, advogados, professores. Todos sabem que é um caminho árduo. Muitos estudantes que terminaram o ensino médio não seguiram o caminho da universidade e ainda estão procurando uma continuidade para todo esforço de terem estudado até este nível. O aumento do número de alunos que concluíram o ensino médio e estão deixando a comunidade rumo à cidade em busca de oportunidades também tem provocando reflexões entre os professores sobre o sentido da educação escolar.

A Associação de Pais e Mestres – APM reúne lideranças, professores, pais e responsáveis pelos alunos professores em projetos comunitários como a construção de um refeitório para os estudantes, a limpeza dos arredores do prédio e manutenção das rotas usadas pelo transporte escolar. A escola também detém uma roça que é manejada a partir de acordos e colaborações dos pais dos alunos. Nestas iniciativas observei que a interação entre escola e pais e/ou responsáveis pelos alunos é bastante produtiva. Sempre que acionados pela direção da escola os pais comparecem e colaboram nestas atividades práticas. Já nas discussões sobre o plano político pedagógico, notei que os professores demandam maior envolvimento da comunidade.

Este é apenas um pequeno resumo dos desafios que os gestores locais da educação e os professores têm pela frente na construção de uma “educação diferenciada”, que pretende valorizar os “conhecimentos tradicionais” e permita a entrada das novas gerações no mundo, um mundo que exatamente desvaloriza os referenciais dispostos pela tradição. A analogia utilizada aqui entre a roça e a escola é um exemplo de análise das relações sociais produzidas por atores locais. Uma forma imaginativa de colocar em relação estes dois universos no intuito de estimular reflexões compartilhadas entre pais e mestres sobre a complexa relação entre os conhecimentos

produtivos locais e os conhecimentos produzidos fora, e seus (des)-encontros no lugar da escola.

Paralelamente a essa complexa interface entre “conhecimento tradicional-local” –“conhecimento do mundo” no domínio da educação escolar, os moradores de Jacamim também estão tendo de discutir agora suas relações ambientais e os impactos das mudanças sociais percebidas na configuração atual da comunidade. Nas análises produzidas sobre estas mudanças, o crescimento de sua população e o impacto ecológico do aumento do número de humanos nos usos de espaços produtivos, na caça, na pesca e na extração de recursos naturais são os principais pontos ressaltados. Como veremos no próximo capítulo, este argumento vem sendo construído no diálogo com atores e conceitos situados em outras esferas políticas e sociais.

Entretanto, por mais que estas análises sejam produzidas no diálogo com estes outros atores, existe uma reflexão interna que está fortemente baseada na forma cultural de como moradores percebem o mundo e suas relações com os seres humanos e não humanos que o habitam, que são, em si mesmas, análises ambientais. Ao refletirem sobre os impactos ambientais do aumento de sua própria população entre si, os moradores de Jacamim o fazem a partir de um conhecimento estético próprio, de seus próprios repertórios explicativos, em suma, a partir de suas próprias concepções a respeito da ecologia.

Fiquei tentando a interpretar esse conhecimento estético a partir da noção de eco-cosmologia, um conceito formulado por Kaj Arhem (1996) a partir de seu trabalho entre os Makuna na Colômbia, para argumentar que entre os povos indígenas da Amazônia a noção de “natureza” é contígua à de “sociedade” e que juntas, elas constituem uma ordem integrada na qual a humanidade é vista como uma forma particular de vida participando de uma comunidade de seres vivos, regulamentada por um conjunto único e totalizante de regras de conduta. Eco-cosmologia seria um conceito útil para se referir a tais modelos integrados de pensar as relações entre humanos e natureza, pois articula conhecimento prático e valores morais. Como construção cultural holística, a eco-cosmologia envolve, motiva, molda percepções, informa a prática e fornece orientações significativas para a vida (ARHEM, 1996).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> O trabalho de Kaj Arhem sobre a ecosofia (1993) e eco-cosmologia Makuna (1996) tem um papel teórico importante no desenvolvimento das teorias etnológicas influentes produzidas recentemente no quadro das terras baixas-sulamericanas sobre as relações entre “sociedade” e “natureza” tais como o

Contudo, cheguei ao entendimento que essa ainda é uma aproximação baseada em termos que são estranhos à concepção local do que seja ecologia e cosmologia, pois o que geralmente denominamos por esses termos é entendido localmente como um conhecimento sobre o que são e como operam relações sociais. O desafio, portanto, reside em algo mais sofisticado que configura uma teoria nativa a respeito do social. Na próxima seção analiso um fragmento deste repertório e como este conhecimento é codificado em determinados lugares e a partir das interações entre os humanos com eles. Estes lugares são as serras que formam a bela paisagem de Jacamim, e que são considerados localmente como “lugares de respeito”. Como elemento destacado da paisagem, as serras figuram como componente importante dentro do sistema de conhecimento xamânico, no qual as práticas do xamã que em última instância, são responsáveis pela manutenção do equilíbrio da vida social ampliada.

Em um trabalho sobre o Wakuénai, um povo da família linguística Aruaque que vive tanto na Venezuela, Colômbia e Brasil, Jonathan Hill (1989) descreve como este povo desenvolve rituais de nominação de tipos particulares de lugares sagrados e assim expressam sua consciência histórica das relações políticas com povos diferentes no passado. Os Wakuénai usam a nominação de espaços, espécies naturais, objetos e marcos geográficos para construir uma consciência histórica dos outros de fora. Já entre os Yanéscha, um povo da mesma família linguística que vive no Peru, Santos-Granero (1998) explorou os modos como este povo “escreve” a história na paisagem e argumenta que os Yanéscha interpretam o processo de ocupação do que se tornou seu território tradicional através de “topogramas” – elementos individuais da paisagem imbuídos de significância histórica através dos mitos e dos rituais - que os permitem organizar os lugares em uma “escrita topográfica” (SANTOS-GRANEIRO 1998, p. 132).<sup>48</sup>

Os topogramas correspondem a elementos da paisagem cuja configuração atual resulta das atividades de seres humanos que viveram antes, como as roças, sepulturas, trilhas, pontes, campos de batalha, construções, e também sobre-humanos, tais como elementos extraordinários da paisagem. Cada topograma evoca um evento ou ideia singular; combinados formam sistemas semióticos mais amplos que o autor chama

---

animismo (DESCOLA, 1996, 2000) e o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002). Para uma discussão aprofundada sobre este campo ver Cayon (2009; 2010).

<sup>48</sup> Na linha de uma antropologia dos lugares e da paisagem, o trabalho de Keith Basso (1996) desenvolvido entre os Apache é um interessante exemplo de como abordar os sistemas de nomes-lugares.

“topógrafos”. Apesar de manter uma ressalva quanto à atribuição de sentido exclusivamente histórico aos lugares, as ideias destes autores podem ser exemplos que ajudam a analisar o significado das serras como um sistema topográfico no contexto de Jacamim, pois cada uma delas evoca uma história particular que, reunidas, podem ser interpretadas como uma rede semiótica capaz de ilustrar uma dimensão importante da teoria social Wapichana. Vejamos.

### **Entre Outros: lugares de respeito**

Em Jacamim, em qualquer ponto que você esteja sempre terá uma serra ou um conjunto delas em seu horizonte. Em certos pontos da estrada, nas proximidades da comunidade Jacamim, é possível ver a Serra do Wapum, localizada a aproximadamente 30 quilômetros de distância. Ao mesmo tempo, em outra direção é possível ver *Chunaa* e outros conjuntos de serras localizadas do outro lado do rio Tacutu, na Guiana. Encontrei uma diferença básica entre as serras localizadas no lavrado, denominadas *nawaz* e aquelas situadas na mata denominadas como *midikeu*. Algumas destas serras são formadas exclusivamente por pedras, outras são completamente cobertas por mata, e existem também aquelas que são uma mescla de pedras e mata.

Estas serras codificam significados históricos, sociais, políticos e estéticos da cosmografia dos povos que vivem na região. Constituem marcadores geográficos e são pontos de referência para avaliar distâncias e considerar rotas. Os moradores olham para as serras no horizonte e interpretam as dinâmicas do clima através de suas cores, como por exemplo, quando elas estão azuis – é sinal que vem chuva à tarde ou à noite, quando estão verdes é pouco provável que vá chover. Nelas estão localizadas nascentes de rios e igarapés fundamentais para as comunidades. Elas também são redutos de diversos animais de caça, porcos, veados, cotias. Cada uma delas evoca um evento, um episódio da história, uma diferença linguística, elas estendem seus nomes às malocas e cursos d'água, e são habitadas por diferentes tipos de seres, que são seus *inanaa*, termo traduzido do wapichana para o português como “donos”.

A apresentação de duas histórias sobre uma destas serras e de seu dono, separadas por praticamente um século entre os registros, pode nos dar uma ideia de como as serras não são repositórios de conteúdos culturais e sim lugares interanimados

pelas relações entre os humanos e seus donos, permitindo atualizações cosmológicas para leituras como os impactos da ação do garimpo.

*Você ouviu aquele vento de ontem? Diz que era o sopro do dragão lá na Guiana. Uma velha que mora lá perto do Tacutu estava contando... Ele está bravo. Um amigo chegou contanto essa história de manhã, depois de uma noite de chuva e muitas trovoadas. Perguntei a ele o que era o dragão e ele me explicou que é um tipo de cobra, mas não é a sucuriçu. Ela estava soprando, com raiva. Segundo ele, ela já estava “grossona”, da altura da cintura de um adulto.*

No dia seguinte retomei o assunto com as pessoas em casa. Rosto de cobra, pés como de jacaré, grosso como um carote de combustível. Sete línguas de ouro e uma agilidade que não deixa chances para a vítima à distância de aproximadamente 50 metros (distância de minha casa até o posto de saúde). Perguntei se só existia do outro lado do rio e alguém completou dizendo que do lado de cá, no lugar onde estávamos também existem dragões e eles também possuem 07 cabeças e vêem tudo, por todos os lados. No intuito de me oferecer uma imagem da ação de *rapiru*, me explicaram que, enquanto os raios e trovões ocorrem de cima para baixo (do céu para o chão), a manifestação do dragão ocorre no sentido inverso, saindo do chão em direção ao céu, o que pode ser visto quando surge um arco-íris no céu. Pedi então para que meu amigo que chegou contanto a história desenhasse o bicho para eu ter uma ideia.

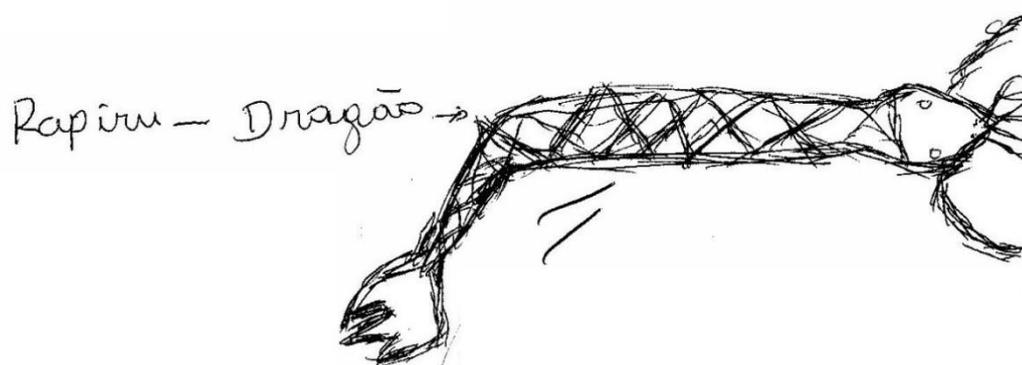


Figura 4: Rapiru.

Em seu livro sobre os Aruaques William Farabee fez referência a *Urupiru* no início do século XX em uma pequena história intitulada “a cobra grande” (FARABEE, [1914] 2009, p. 116-119). Seu registro conta que havia um lugar sobre as cabeceiras do rio Miliwau, que cruza o sul da cabeceira do Rupununi e é um ramo do Tacutu, onde hoje as pessoas tinham medo de visitar, porque, de acordo com um antigo mito, era a casa da grande cobra, *Urupiru*. Era um pequeno lago cercado por altas montanhas, em que a cobra tinha sua casa, em uma espécie de caverna. O arredor da entrada era facilmente localizado, pois estava sempre muito limpo e mantido assim pelo sopro de ar da serpente. *Urupiru* foi descrita por Farabee como um monstro enorme com cem pés de comprimento e três metros de espessura, muito maior do que qualquer outra cobra conhecida. Ela era conhecida por ser devotada a engolir pessoas, razão pela qual os moradores da região evitavam o lugar.

Uma vez, um jovem foi à caça e ficou muito perto da casa da cobra. Ele a ouviu chegando e sabendo que seria engolido, cortou um mastro do tamanho de seu próprio corpo e, segurando-o com firmeza no meio, aguardou a abordagem da cobra. Ele podia ouvir o corpo da cobra batendo contra as coisas, fazendo um ruído peculiar. Ele podia sentir também a sua respiração como um vento forte soprando. A cobra logo veio até ele e lambeu-o com sua língua vermelha como a língua humana - não bifurcada como as de outras cobras. Sugando-o em sua boca com a sua respiração, a cobra então o engoliu.

*Urupiru* não matava sua presa como as outras serpentes fazem por mordida ou esmagamento, mas engolindo e fazendo a vítima passar por um longo caminho dentro de seu corpo cheio de rochas que ela usava para triturar as vítimas. O menino fez força para o meio com seu mastro e depois que ele havia sido engolido manteve alguma distância do mastro preso em ambos os lados da boca da cobra, que o deixou suspenso. Depois de algum tempo isso irritou *Urupiru* e ela o vomitou novamente, mas o manteve lá e não permitiu que ele voltasse para o seu povo. A cobra se transformou em um homem e os dois viveram na caverna juntos. *Urupiru* chamou o menino “*untukan*”, que significa, meu neto, e fez *untukan* seu caçador.

Às vezes, a cobra transformava-se em humano e ela e *untukan* caçavam juntos. Certa vez eles encontraram uma grande manada de porcos e *Urupiru* se transformou em uma cobra de novo e se arrastou ao redor dos queixadas. Seu corpo era tão grande que formou uma espécie de curral em torno do rebanho. *Untukan* não teve nenhuma dificuldade em matar um grande número de porcos enquanto eles corriam na abertura

deixada entre a cabeça da cobra e sua cauda. *Urupiru*, tornando-se homem de novo, ficou muito contente quando viu todos os queixadas mortos. Então ele se transformou em cobra, engoliu todas os queixadas e eles retornaram juntos para casa.

Depois de alguns meses, *Urupiru* perguntou ao menino se ele gostaria de voltar para o seu povo para uma visita e, ao responder que sim, o garoto foi autorizado a fazê-lo. Quando ele chegou, todos os seus amigos ficaram surpresos e espantados com a mudança e ficaram surpresos com a beleza de sua pele e dos desenhos marcados nela. Então o garoto disse-lhes que tinha sido engolido por *Urupiru*, a grande cobra, que tem as marcas mais bonitas de todas as cobras conhecidas. Dois dos jovens da aldeia, que admiraram a beleza da pele do menino, decidiram voltar com ele para serem marcados da mesma forma. O *Untukan* menino, no entanto, não quis lhes dizer sobre a utilização do mastro. Então, quando eles encontraram a cobra, foram engolidos e moídos em pedaços pelas pedras. Muitas pessoas foram mortas dessa forma. Apenas um ou outro escapou por um acidente. Um deles estava caçando com um arco e flecha - não um arco Wapichana, mas um arco Wai-wai, que é muito mais longo - de modo que, quando ele foi pego e engolido, usou o arco da mesma forma que o mastro, sendo assim, salvo. *Untukan* ainda vive lá com *Urupiru*, mas nunca retorna a seu povo.

Praticamente um século depois deste registro feito por Farabee, *Urupiru* ou *Rapiru* continua morando na mesma região e, naquele momento do meu trabalho de campo, segundo as trovoadas da noite de tempestade, estava enfurecida.

Erivaldo me contou a história sobre *Rapiru* que ouviu de uma senhora que vinha da Guiana e complementou as informações com o seu avô. A versão atualizada pelo seu avô relatava o encontro entre dois amigos e a cobra. O interrompi e perguntei quem poderia saber contar essa história em mais detalhes. Ele continuou a história contando que o dragão atacou um deles e o outro nada fez, prevendo que poderia ficar rico sozinho com as 07 línguas de ouro da cobra-dragão. Repeti a pergunta sobre quem poderia me relatar isso com mais detalhes. Meu amigo sorriu com certa ironia e disse: “talvez o senhor tal... ou então o senhor tal... eles que já foram garimpeiros”.

Estava feita a associação. Um dragão, lugares considerados “interditos” e a tensão perene a respeito do garimpo que vem sendo praticado principalmente por garimpeiros brasileiros do outro lado da fronteira, exatamente nas proximidades da cabeceira do rio Tacutu. Encontramos aqui uma correlação atual entre cosmologia (o

simbolismo presente na história de *Rapiru*) e a história (como uma forma de abordar a atividade de garimpo), pois a casa de *Rapiru* está sendo invadida e destruída por garimpeiros. É esta conjugação entre valores e conhecimento prático que parece figurar como arquitetura interna dos discursos ecológicos Wapichana sobre seus ambientes, no caso, especialmente as serras.

Assim como entre os Wakuénai e entre os Yanesha é possível também encontrar nas serras aspectos da consciência histórica dos moradores da região em relação às dinâmicas das relações entre grupos indígenas e com a sociedade nacional brasileira. Uma pedra denominada *Aicuí* é de especial significado para os moradores de Jacamim e expressa bem a consciência sobre o passado de guerra, assim como também marca uma forma de distinção territorial atual baseada na denominação dos lugares na língua wapichana. Sr. Olavo explica estas diferenças:

Uma vez eu estava vindo com o motorista e perguntei para ele: o que significa Aicuí em português?

Rapaz, eu não sei, é um igarapé lá.

“Não, tem” - falei para ele. “Aicuí é língua do wapichana. Na língua é miolo”.

“Que miolo?”.

“Miolo da nossa cabeça, dos animais todinhos”. E falei para ele, isso aí: igarapé do miolo, só que esse pessoal acha que só chama Aicuí.

Essa pedra Aicuí, meu avô contava para mim, faz tempo... O tempo deles, deles, não é?

Eles eram guerreiros, assim, fazem guerras com Macuxi. Macuxi não gostava de Wapichana, Wapichana não gostava de Macuxi. Não era para misturar não é? Assim como agora, agora está casando com Macuxi, Wapichana casando com Macuxi. Foi assim.

Diz que veio morar assim, separado. Mataram um bocado de Wapichana, eles, Macuxi. Ai depois eles fugiram lá para aquela serra lá, ai subiram lá em cima, e ficaram morando lá. Lá tinha água para eles.

Ai depois os Macuxi foram atrás. Tinham pajé, bater folha para ir descobrindo onde eles estavam - esse pessoal. Eles estavam lá e aí acharam eles. Era assim, escada de cipó para subir lá em cima, escondido. Aí, os inimigos deles subiram até que chegaram lá em cima. Cortaram tudo, quebraram as cabeças todinhas. Daí deu nome para isso, para pedra, isso daí é uma pedra. (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011)

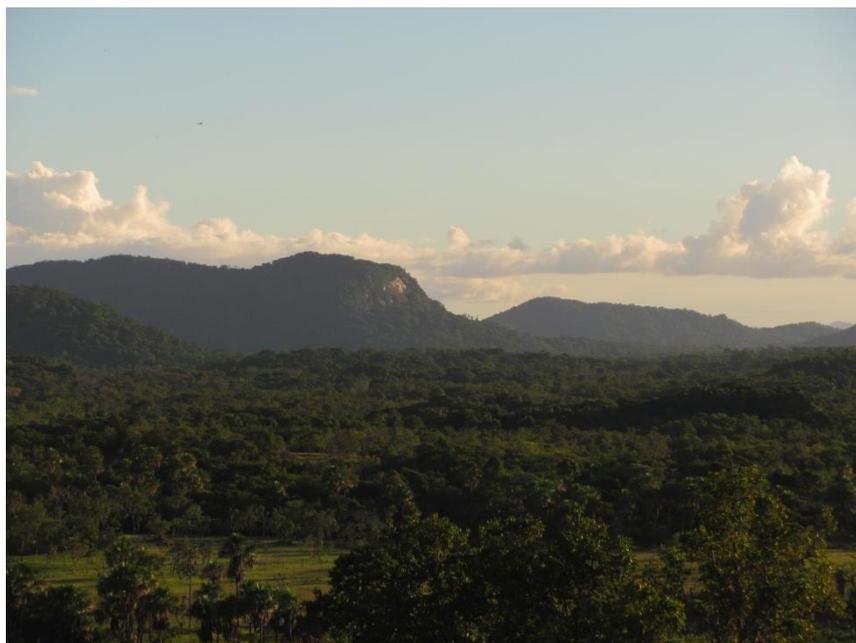


Foto 5 – Serra do Aicuí ao fundo.

*Aicuí* é uma pedra muito alta, localizada na região norte da TI Jacamim, onde está localizada a nascente de igarapé que leva o mesmo nome. É uma pedra preta, marcada por uma mancha branca que parece derramar em linhas. De longe, parece uma chaleira marcada depois de um leite derramado. *Aicuí* representa o desejo dos Wapichana de viverem separados dos Macuxi. A história é a história da tentativa de escolher uma moradia localizada no alto, de onde poderiam se proteger e ao mesmo tempo ter uma visão ampla da aproximação de inimigos. A mancha são os miolos dos Wapichana, dos Atoraiu e de seus animais que escorreram pedra abaixo depois de um ataque Macuxi. Neste sentido, o significado de *Aicuí* converge para uma escrita topográfica da história no sentido das abordagens de Hill e Santos-Granero acima referidas.

Mas não se trata exclusivamente disso. Nestes trabalhos a maior parte dos lugares nomeados remete aos registros “mítico” e “histórico”. Coelho de Souza (2009) chama atenção para o caráter limitado da abordagem da paisagem e da constituição de lugares como modo de consciência histórica e/ou ecológica, pois esta perspectiva incorre em um risco de determo-nos na afirmação fácil dos lugares como construção cultural, símbolos de identidades coletivas, lugares estes que são, muitas vezes traduzidos pelos próprios discursos interétnicos indígenas, como “lugares sagrados”.

Além de registrar as ações e eventos memoráveis do passado, as serras codificam múltiplos sentidos atuais e vividos, como no caso de *Rapiru* e o garimpo, envolvidos na constituição mútua de lugares e pessoas no presente.

Diante de um leque maior de referências sobre as serras e suas histórias associadas pode ficar mais claro que os modos particulares de constituição destes lugares revelam como a questão é mais complexa que as relações de constituição de identidades coletivas, desdobrando-se em relações entre humanos e não humanos e na codificação de uma cosmologia na paisagem. A região é composta por dezenas, talvez centenas de serras, entre nomeadas e não nomeadas. Não consegui levantar todos os nomes de serras conhecidas, tarefa que talvez seja impossível. Contudo, em colaboração com o AAI Erivaldo, realizamos o levantamento de um conjunto de 17 serras e ele escreveu suas “histórias associadas” compondo uma amostra que considero ilustrativa e pode nos abrir caminho para acessar outros significados codificados nas serras, dentre eles, como se vê abaixo, uma importante dimensão cosmológica dos lugares e o papel do xamã como mediador das relações entre os domínios cosmográficos dos humanos e não humanos.

**Tabela 9: Serras na região de Jacamim**

Nome	Características principais	<i>Inanaa</i> - Dono História do Lugar
<i>Namach Day</i> (Serra do Jacamim)	Pouco alta. Muita pedra perigosa. Tem muito buraco das onças-jacamim.	Onça-jacamim muito tempo atrás desapareceu com muita gente e eles não sabiam o porquê.  Depois o pajé deu parada neles. Ninguém podia lavar mão se tivesse com a pimenta. O dono ficava logo valente e poderia até comer as pessoas, principalmente a mulher caso estivesse menstruada.
<i>Tuwarud</i> (Serra do Murupu)	Alta e perigosa. Muitas pedras e grandes onças mais valentes da comunidade.	Lá em cima da cabeça da serra do Murupu ninguém consegue chegar, porque tem o dono e ele não deixa. Muito vento e muitas onças-jacamim.
<i>Aruday</i> (Serra do Veado)	Ela fica no campo, quase o centro da	Antigamente tinha muito veado perto da serra, mas ninguém podia matar senão o dono pegava e nunca mais você conseguia sair de lá.

	comunidade.	O pajé foi quem deu conta de parar de fazer isso com qualquer pessoa da comunidade. Só mesmo o pajé, os mais velhos, antigos moradores da comunidade Jacamim.
<i>Chia chia Tau</i> (Serra da Cigarra)	Ela é pouco alta e fica no campo, não é muito perigosa.	Essa serra da Cigarra antigamente era muito perigosa. Naquela época não tinha o pajé, depois que chegou, ele deu a parada com o dono da Cigarra.
<i>Kichanary Day</i> (Serra da Onça-Pintada)	Pouco alta, longe da comunidade e não tem perigo com a serra.	Há muito tempo essa serra era muito perigosa, porque a onça-pintada ficava sentada em cima da pedra. Ela queria ver a pessoa passando pelo caminho para carregar para o seu filho e comerem juntos. Muitos parentes morreram na serra da onça-pintada.
<i>Wapum</i> (Serra do Wapum)	Alta e perigosa. Muitas pedras buracos de onças.	Antigamente tinha um morcego grande e perigoso que carregava pessoas para a serra. Ninguém podia sair de noite. Era sair no escuro e o morcegão te pegava, até que um dia os velhos descobriram porque pessoas estavam desaparecendo todas as noites e mataram o pai do morcego.
<i>Turunary Day</i> (Serra do Trovão)	Alta. Fica dentro da mata. Muitas pedras e casas das onças-pintadas.	A serra do trovão é muito perigosa. Nenhuma pessoa pode chegar até a cabeça dela. Por exemplo, você subindo essa serra, vai dar muita chuva e trovão. Pode ser até no verão, chove. E continua sendo bravo até agora.
<i>Winchau</i> (Serra do Wintau)	Muito longe da comunidade. Muitas onças-jacamim.	A serra do <i>Winchau</i> é muito perigosa, ele não pode sentir o cheiro de fumaça e nem jabuti assado e cozido. Lá tem muita onça-jacamim e a onça-grande, lá dá muito vento e quebrada de árvore para todo lado.
<i>Muriap</i> (Serra do Muriapo)	Fica dentro do mato, longe da comunidade. É pouco alta e verde escuro quanto mais no inverno	É uma serra muito bonita e perigosa. Tem muitas onças, cobras grandes, gavião e outros tipos de animais perigosos nesta serra. Tem pedras grandes. Dá susto nas pessoas que podem ficar com febre e outras doenças como a malária.
<i>Rapiru tau</i> (Serra do	Somente o barro e o mato. Não	Os nossos avós, os mais velhos, moradores desta comunidade muito tempo atrás, iam para o castanhal

Irapiru)	tem pedras perigosas.	tirar castanha e, de vez em quando, desapareciam alguns. <i>Rapiru</i> estava pegando eles, de longe. Mas depois o pajé colocou-o de cabeça para baixo da terra e de lá nunca mais apareceu o <i>Rapiru</i> .
<i>Kunayapkizay Tau</i> (Serra da Dança)	Ela é muito bonita e pouco alta, tem só pedra grande e a laje é bonita.	A serra da dança é muito perigosa e você não pode brincar muito lá, senão aqueles espíritos de pessoas que ficaram lá muito tempo atrás vão pegar você e te fazer dançar com eles. Nem a pessoa meio adoentada deve passar por lá.
<i>Uruwaikim</i> (Serra do Uruaiquim)	Alta, grande e com muita pedra. Muito perigosa, casa de onças diferentes.	A serra do <i>Uruaiquim</i> é muito perigosa. Não dá para chegar à ponta da cabeça dela e nem assar jabuti perto dela.  Tem o melhor pajé morando dentro dela, há muito tempo o pajé entrou, mas só em alma. “Só o melhor vaqueiro para pegar qualquer bicho”, disseram os mais velhos e outros pajés.
<i>Kyryky Day</i> (Serra do Galo)	A serra do galo fica a beira do rio Jacamim e perto da estrada.	Antigamente tinha muitos galos e galinhas morando fora da serra, mas não era bom eles ficarem fora, eles pegam gente para morar juntos com eles. Hoje em dia, os pajés colocaram todos para dentro, mas de vez enquanto você escuta o galo cantado de madrugada, mas isso é só as almas deles. Ninguém consegue mais enxergar, só o pajé de verdade. Até agora eles estão lá.
<i>Kuidin Tau</i> (Serra da Onça Grande)	Serra da onça grande, muito perigosa. Pedras grandes e lago muito fundo e tem uma cobra grande que é o chefe do lago.	Há muito tempo apareciam onças grandes para qualquer pessoa e, às vezes, pegavam e comiam. Ela mora dentro da serra, lá tem a porta dela e um lago muito fundo onde ninguém podia cair e nem banhar. É muito perigoso porque tem cobra grande.
<i>Kuwatykapy Day</i> (Serra do Kuwatykapy Day)	Ela fica no campo, à beira do rio Tacutu. Muitas pedras.	Ela é muito perigosa até agora ninguém pode andar perto dela. Quando a pessoa está meio adoentada, elas colocam um chapéu na cabeça da pessoa, o que dá dor de cabeça. Só quem faz curar a pessoa é quem sabe rezar para tirar o chapéu da cabeça.
<i>Kuruchuwim</i> (Serra do Curuxuim)	Alta e longe. Tem muitas pedras grandes e perigosas. Muitas onças-jacamim.	A serra do <i>Curuxuim</i> antigamente era muito perigosa porque o pajé nunca tinha olhado ela. Depois o pajé foi lá e parou. Tinha muita onça-jacamim e outros tipos de onças valentes.

<p><i>Chunaa</i> (Serra do Chunaa)</p>	<p>É muito longe da comunidade, está localizada na Guiana Inglesa.</p>	<p>Disseram os mais velhos que antigamente lá tinha onça grande e muito valente. Ninguém podia chegar perto da serra, chegou perto, ela vai te buscar com o vento dela. Agora não tem mais isso porque o pajé já a trancou com a corrente dos pajés.</p>
--	--	--

Esta sistematização começou a surgir quando Sr. Francisco fez referência a serra *Uintau* como um “lugar de respeito” e, portanto, importante de constar em um mapa da TI Jacamim. Durante esta atividade, Sr. Francisco relatou que estes são lugares onde “o tempo vira” – um dia de verão pleno pode se transformar em um tenebroso dia de inverno. As pessoas que se arriscam adentrar estes lugares ficam doentes quando retornam para casa ou podem até mesmo não voltar. Ao abordar este tema, Sr. Francisco fez um comentário, uma distinção interessante entre serras que eles têm convivência e aquelas que não os conhece. Note-se, que são as serras que não *os* conhece.

As 17 pequenas histórias acima relatadas sobre as serras e seus moradores abordam as relações entre os humanos e os donos, um tema comum entre as cosmologias das sociedades amazônicas (GOW, 1995; FAUSTO, 2001; VIDAL, 2007). “*Por que tudo tem um dono não é mesmo? Serra, igarapé, lago, árvore, mata*”, me disse certa vez Sr. Lucas para explicar que os lugares não são simplesmente livres e disponíveis para o uso humano. Como apresentei no capítulo anterior, aquilo que atualmente os Wapichana chamam de “reza” envolve um corpus de fórmulas mágicas desenvolvidas para as atividades de caça, de pesca, de cura das pessoas e de controle dos lugares. No caso da caça e da pesca estas fórmulas são direcionadas aos donos dos lugares e são construídas como pedido ou autorização, por exemplo, de um dono do igarapé, para que o pescador possa pescar os peixes que vão alimentar sua família.

No caso das serras, como é possível entrever nas histórias, existe uma série de prescrições a respeito destes lugares, desde não lavar a mão com pimenta (principalmente mulheres menstruadas) porque os irrita; não matar veados; não se aproximar à noite e não brincar nestes lugares; não assar carnes de caça e não fazer fumaça, pois eles sentem o cheiro; não tomar banho e até mesmo evitar passar nos caminhos próximos destes lugares, onde os humanos tornam-se presas fáceis para a ação destes seres que podem tomar forma como onças, cobras, gaviões, morcegos, galos

e galinhas, “*espíritos de pessoas que estão lá há muito tempo*” e que podem surgir na aparência humana para confundir os vivos. Note-se que, inclusive, que *Uruwaikim*, uma das serras é a casa de um xamã.

A ação destes donos se faz notar em ventos, chuvas, trovões fortes (mesmo fora de época), quebradas de árvores, sustos, convites para dançar e até colocar um chapéu na cabeça das pessoas com intuito de adoecê-las. As modalidades são variadas. Algumas se constituem sob o signo da predação já que alguns tipos de donos, principalmente onças e morcegos têm o hábito de comer os humanos. Mas há também aquelas formas de agir que são concretizadas pela sedução da beleza, da dança e também da oferta de caxiri e de comida. Seus efeitos são a morte, a impossibilidade de retorno ao convívio dos parentes vivos, além das doenças como febre, dores de cabeça e malária.<sup>49</sup>

Este conjunto de pequenas histórias também nos remete novamente ao domínio dos conhecimentos desenvolvidos pelos *marinao* que abordamos no capítulo 2. No sistema topográfico, o xamã surge como mediador especializado destas relações. “*Ninguém consegue mais enxergar, só o pajé de verdade. Só mesmo o pajé, os mais velhos, antigos moradores da comunidade Jacamim.*” - “*Os xamãs olharam, rezaram, amarram as onças com suas correntes*”. Com base nestes fragmentos é possível observar um contraste entre o que vimos no capítulo anterior sobre como opera o sistema xamânico e a relação entre o xamã e estes seres. Naquela aproximação a partir da bibliografia estes entes são descritos como espíritos auxiliares e xamãs mortos no trabalho de diagnóstico e cura de doenças originadas na ausência do espírito do doente, que segue, nestas circunstâncias, para as serras, quando cabe ao xamã promover a volta da alma ao corpo.

Aqui a dimensão ecológica do trabalho xamânico fica mais evidente na mediação do equilíbrio das relações entre humanos e não humanos tornando os lugares seguros. Parte do trabalho do *marinao* é soprar, rezar para que os dragões permaneçam com suas cabeças soterradas. O trabalho dos *marinaos* – os bons *marinaos* – controla os dragões e elimina os *kanaimés*. Aqui estes entes surgem não exatamente como

---

<sup>49</sup> Encontramos aqui, talvez, um eco da relação entre doença e o simbolismo ecológico examinado por Dominique Buchillet (1988) entre os Desana na região do Uaupês, para os quais, as doenças muitas vezes são imputadas a malevolência de espíritos, animais e outros humanos, considerando aí a hipótese da agressão como consequência de impropriedade do indivíduo na sua relação com animais, espíritos e outros humanos.

auxiliares, mas como agentes que precisam ser controlados. Interessante notar que alguns registros remetem a um tempo passado e outros afirmam que os donos destas serras continuam *bravos* em uma referência com sentido análogo ao próprio processo de civilização pelo qual os Wapichana entendem ter passado.

Este fragmento de referências às serras e a seus donos coloca uma dimensão muito forte da cosmologia Wapichana e joga luz sobre como os moradores se relacionam com seus ambientes. Esboçar essa percepção pode nos ajudar a imaginar a dificuldade conceitual que os moradores de Jacamim têm que transpor para dialogar com enunciados que os colocam como “donos” da Terra Indígena ou dos “recursos naturais” com os quais precisam estabelecer, cada vez mais, uma relação de “conservação”.

Como observou recentemente Gallois (2007) entre os Wajãpi também, e muito mais entre os Wapichana, o conhecimento dos xamãs raramente comparece quando se trata de discutir, em reuniões e oficinas, a necessidade de adoção de novas práticas de uso de vegetais e animais, que passam a ser definidos como recursos finitos. Trata-se de um processo intelectual de translação de sujeitos de posse e controle dos recursos que envolve difíceis questões conceituais, sobretudo aceitar a ideia de que tais recursos devem ser controlados pelos humanos e que precisam ser conservados. No caso entre os Wapichana, há ainda a dimensão destacada no capítulo anterior, sobre a zona cinzenta que encobre a fronteira entre o xamã e o feiticeiro, que afasta qualquer especialista da arena pública. É interessante observar que, enquanto o discurso xamânico incorpora e produz críticas ao pensamento ecológico ocidental, como no caso magistral de Davi Kopenawa entre os Yanomami (ALBERT, 1995), os xamãs no lavrado preferem, pelo menos até agora, permanecerem alheios a este debate.

Nas análises sobre a realidade atual de suas comunidades, os moradores de Jacamim estão procurando entender as mudanças sociais e econômicas e seus impactos nos padrões de produção local de alimentos e o aumento do consumo de produtos adquiridos na cidade, e refletindo sobre o papel da escola. Paralelamente, em suas análises ambientais, os moradores de Jacamim destacam o crescimento de sua população como forte fator de impacto ecológico nas atividades produtivas, na caça, na pesca e na extração de recursos naturais. No capítulo anterior foi possível ter uma ideia do quanto o conhecimento xamânico continua sendo importante nas relações sociais entre pessoas e grupos, marcando inclusive critérios de diferenciação pautados na

nacionalidade, especialmente no polo negativo da feitiçaria. Neste capítulo, o pequeno fragmento do conhecimento ecológico codificado no ambiente das serras ilustra quão central, apesar de aparentemente ausente, é o conhecimento xamânico na mediação das relações entre humanos e não humanos, ao controlar o ímpeto de seres que vivem nestes lugares em matar os humanos, sequestrá-los do convívio da comunidade, em adoecer as pessoas. Esse conhecimento expressa uma filosofia da vida social baseada na ideia de que a comunidade existe mediante o contato entre entidades e forças, diferentes entre si e, apenas por meio de tal mistura “adequada” a existência social pode ser conquistada e o perigo, afastado (OVERING, [1986] 2002).

No transcorrer deste capítulo procurei situar algumas das bases empíricas utilizadas na construção de análises ambientais desenvolvidas pelos moradores de Jacamim. Ao percorrer a vida dos lugares da comunidade: centro, escola, roças, cidade e serras, o objetivo foi apresentar a espacialidade das relações de convivência das pessoas entre si e delas com outros habitantes, donos de determinados lugares, procurei apresentar algumas camadas das relações particulares que os moradores mantêm com seu respectivo território, no sentido de esboçar o desenho de seus domínios cosmográficos humanos e não humanos. Quando constroem explicações sobre as mudanças ecológicas que estão vivendo baseados em seus próprios conhecimentos, os moradores destacaram o afastamento dos donos como um fator que explica estas mudanças. É no afastamento dos donos que imagens sobre abundância e a escassez encontram também uma explicação última.

No próximo capítulo analiso a interação entre este regime cultural Wapichana de objetivação de diferentes ambientes e os enunciados do discurso ecológico articulado pela rede sociopolítica da organização indígena, que conecta as comunidades aos processos mais amplos de construção de uma política nacional de gestão ambiental e territorial de terras indígenas. Mais especificamente, procuro abordar o diálogo sobre gestão ambiental de recursos naturais na terra indígena e para desenvolver esta análise, focalizo a controvérsia sobre um tema específico: a tradição de uso de venenos de pesca denominados como timbó.

## **CAPÍTULO 4**

### **Ecologia dos usos do Timbó.**

#### **Reflexões sobre os costumes e controvérsia sobre uma prática de Conhecimento Tradicional**

A pesca com o timbó não é boa para o ambiente. Antes funcionava, mas hoje se não planejar como fazer... Tem que manter o costume que é bom. Temos que manter a técnica, mas não usar o tempo todo. Todas estas mudanças precisam ser discutidas de índio para índio, apenas. (Professor Ingarikó – Sede do CIR- Boa Vista - RR, 2009.)

Depois da incursão pelo regime de conhecimento e pelo contexto cotidiano da comunidade Jacamim, neste último capítulo analiso como uma de suas práticas apoiadas em uma tradição de conhecimento está sendo reavaliada frente às novas circunstâncias ecológicas das comunidades e em diálogo com a rede de enunciados articulados no discurso sobre gestão ambiental em terras indígenas. Para realizar esta análise, buscarei retrazar a trajetória histórica recente do conjunto heterogêneo de vegetais denominados *inhaku*, ou genericamente em português pelo nome de timbó, dentro da rede social que liga o cotidiano das comunidades e as atividades do movimento indígena, rede na qual os Wapichana estão articulados. Com este procedimento procuro abordar algumas das várias dimensões implicadas em processos de lutas políticas por maior autonomia, que perpassam desde a defesa de direitos intelectuais coletivos à construção de consensos sociais sobre a gestão ambiental em Terras Indígenas.

Ao abordar os deslocamentos deste objeto do conhecimento tradicional Wapichana entre diferentes domínios semânticos, este capítulo analisa o encontro entre duas redes de discursos ecológicos, uma produzida a partir da lógica interna da cultura e outra alinhada ao universo de discursos ecológicos situados dentro da agenda de políticas ambientais e indigenistas do Estado brasileiro. A abordagem perpassa desde uma estrutura de convenções estabelecidas internamente para o uso do timbó no

domínio da pesca, aspectos da organização social da atividade propriamente dita, as mudanças sociais e ecológicas mais recentes e finalmente, a controvérsia entre diferentes posições, que por um lado questionam a validade atual do uso destes venenos como técnica de pesca e, por outro, constroem argumentos que defendem o uso do timbó como uma prática considerada tradicional, uma característica intrínseca da cultura.

Considero a circulação de referências a este conjunto de vegetais um fenômeno social significativo para analisar como povos indígenas procuram ajustar prática e intelectualmente sua própria imaginação àquela dos dispositivos conceituais disponíveis para eles no quadro atual de políticas de gestão de recursos naturais. Em particular, este processo evidencia como eles estão dialogando com as percepções metropolitanas de “conhecimento tradicional” e “cultura”. Entendendo que as novas situações interétnicas não são desprovidas de estrutura - mas que se auto-organizam cognitiva e funcionalmente em determinados esquemas, nos quais a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas” - a questão é entender o que acontece quando um determinado elemento transita entre os dois universos, visto que as coisas não podem ser definidas em si mesmas, pois sempre dependem do conjunto de coisas de que fazem parte. Este é o objetivo deste último capítulo, no qual tomo o timbó como objeto para analisar como são construídas imagens de abundância e escassez no contexto de discussões pragmáticas sobre gestão ambiental em terras indígenas e particularmente entre os moradores de Jacamim. Realizo este exercício de seguir o timbó a partir de três movimentos.

Inicialmente, apresento a forma como os Wapichana percebem e classificam este conjunto de plantas referidas pelo nome de timbó, procurando descrever como este grupo vegetal é classificado e utilizado. Baseado nas informações etnográficas existentes sobre os usos destas plantas entre os Wapichana e nos dados produzidos durante a pesquisa de campo, a perspectiva do primeiro movimento é de esboçar como os moradores de Jacamim elaboram as convenções estabelecidas sobre a diversidade do timbó e seus usos de acordo com as dinâmicas ecológicas da região.

O segundo movimento considera o processo de deslocamento dos conhecimentos tradicionais compartilhados entre os Wapichana, dentre eles uma variedade de timbó, que foi apropriada individualmente por um químico e transformado em propriedade intelectual através do sistema de patentes no final da década de 1990.

Essa “descoberta” de propriedades químicas presentes nesta variedade de timbó despertou interesses de grandes empresas do ramo de biotecnologia nos Estados Unidos e na Europa a partir de seu patenteamento. Como mostrou Ávila (2001; 2004), por vários aspectos, este episódio configurou um fenômeno exemplar de biopirataria envolvendo biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados na Amazônia brasileira, estimulando diferentes e criativos agenciamentos indígenas em busca de novos padrões de relacionamentos entre povos indígenas e o Estado nacional.

Passados aproximadamente quinze anos, o pesquisador que se aproxima do contexto indígena em Roraima, e particularmente na região Serra da lua, logo percebe que este episódio marcou de maneira significativa o universo das relações interétnicas, bem como as relações dentro das comunidades. O assunto da subtração de conhecimentos tradicionais por pesquisadores “de fora” é recorrente nas grandes assembleias indígenas regionais e estaduais, sendo objeto de falas críticas de lideranças de várias regiões do Estado em relação a pesquisas e pesquisadores, sejam eles de quaisquer procedências científicas. Para as comunidades que vivem na região da Serra da Lua, em particular, o episódio foi um evento marcante também para as dinâmicas de transmissão de conhecimentos internamente à organização social das comunidades.

O terceiro movimento consiste em descrever o retorno das referências a este conjunto de plantas às reflexões indígenas em um novo registro – o dos efeitos ecológicos negativos do uso timbó no domínio da pesca. Como foi apontado no primeiro capítulo, nos últimos dez anos, a questão ambiental ganhou espaço na agenda de discussões e atividades do movimento indígena em Roraima, em especial dentro das atividades do CIR. Concretizadas as conquistas nas lutas pela demarcação das terras indígenas, tuxauas e lideranças indígenas passaram a discutir a sustentabilidade do “modelo cultural de vida” nestas terras. Neste processo, os debates com diferentes atores do Estado, como FUNAI, MMA e IBAMA vêm abarcando uma série de aspectos ligados à fiscalização e à proteção territorial. Entre si, lideranças de diferentes etnoregiões também estão refletindo sobre as práticas tradicionais de manejo ambiental das comunidades, levantando questionamentos sobre os impactos da criação de gado sobre o meio ambiente, sobre os efeitos da caça de filhotes e de fêmeas de várias espécies, bem como sobre as técnicas de pesca.

É neste subcampo que aparece a controvérsia sobre o caráter (in)sustentável do uso destas plantas como técnica de pescaria hoje. O uso do timbó tornou-se objeto de

controvérsia e conflitos internos entre muitas comunidades indígenas. A controvérsia representa uma tensão entre conhecimentos e práticas tradicionais largamente exercidas pelos povos que vivem nas terras do lavrado e as necessidades de adaptações frente ao quadro de pequenas terras, crescimento populacional e a escassez de peixes cada vez mais percebida, refletindo diretamente no sistema de alimentação. Além dos efeitos negativos na reprodução dos peixes, dependendo de onde é aplicado, o timbó também é um risco para a saúde dos animais que usam estes lugares para beber água.

No limite, muitos propõem que o timbó deixe de ser cultivado pelas famílias. Nos últimos dois anos observei esta tensão se expressar em diferentes contextos de diálogos, como nos debates políticos entre lideranças e intelectuais indígenas e entre eles e diferentes atores do indigenismo governamental e não governamental. Observei também como esta questão ganhava contornos locais nas terras indígenas na Serra da Lua, principalmente em Jacamim, mas também na Malacacheta, que visitei algumas vezes.

Na terra Jacamim, esta tensão se evidencia em conversas sobre os efeitos do timbó, nos boatos sobre quem usa o timbó nos igarapés e nos rios, em trocas de hostilidades entre moradores que usam o timbó e aqueles que fazem críticas aos impactos de sua aplicação (principalmente os AAI e AIS) e em uma política de segredo em relação à aplicação deste conjunto vegetal. Este assunto ganhou espaço no cotidiano das comunidades durante meu trabalho de campo também porque durante o ano de 2011 os moradores da TI Jacamim discutiram o uso do timbó em uma série de atividades promovidas pelo CIR, dedicadas a construir um Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA, para aquela terra indígena.

Nesta série de encontros envolvendo as comunidades, a organização indígena, o órgão indigenista, a universidade e parceiros da sociedade civil e da igreja, os moradores das quatro comunidades de Jacamim discutiram entre si e frente a estes outros atores, vários pontos do planejamento da gestão ambiental e territorial da terra indígena, dentre eles a sustentabilidade do uso do timbó. Nestas interações, o debate envolveu argumentos sobre uma tradição de conhecimento, sobre a sustentabilidade e também suscitou críticas contra o colonialismo presente na propagação de ideias relacionadas à conservação ambiental e seus prejuízos para a autonomia local de decidir como se relacionar com seus ambientes.

Pela conjunção destes fatores considero o timbó um objeto privilegiado para analisar etnograficamente como uma rede social interliga processos de autonomia étnica, saberes e práticas tradicionais relacionadas a um determinado conjunto de plantas, desenvolvimento local de políticas indigenistas e, principalmente, abordar esforços de transferência de conceitos sobre gestão e conservação ambiental a comunidades locais. Comunidades estas que - como vimos nos dois capítulos anteriores - desenvolvem suas relações com o ambiente a partir de um regime de conhecimento radicalmente diferente daquele do qual derivam os conceitos disponíveis para este debate. É neste sentido que tomo o timbó como objeto da análise etnográfica.

Cabe ressaltar que a intenção não é apresentar um parecer que confirme ou desconsidere a insustentabilidade do uso do timbó nos dias atuais, algo que talvez um diálogo simétrico e aprofundado entre ictiólogos e especialistas indígenas possa oferecer. De uma perspectiva antropológica, proponho que uma análise circunstanciada dos deslocamentos semânticos do timbó nos permite destacar alguns aspectos e elementos culturais em jogo nos processos de “diálogos interculturais” e os embates entre regimes de conhecimento através do confronto entre uma “tradição de conhecimento” específica e a questão emergente da necessidade de promover a “gestão ambiental” em terras indígenas.

Para executar esta tarefa lanço mão da noção de *referência circulante*, produtivo conceito formulado por Bruno Latour (2001) para analisar as atividades de cientistas naturais na região do lavrado em Roraima. No caso abordado por Latour, ele analisa como ocorre o deslocamento de um “corpo físico” transformado em dados que transitam entre diferentes espaços (o ecossistema da floresta e os laboratórios na França), de modo que possa garantir a manutenção de uma *referência* dentro da cadeia de transformações do dado nas práticas científicas. A forma empregada por Latour para abordar as práticas de conhecimento e as dinâmicas do objeto de pesquisa dos cientistas evidencia como o solo da floresta amazônica é apreendido, modificado e entendido através de uma série de procedimentos de coleta e classificação baseados em princípios da pedologia e da botânica, que fazem com que cientistas sejam capazes de transpor o solo da floresta para seus laboratórios em Paris.

Utilizando a noção de *referência circulante* é possível redesenhar o caminho através do qual um objeto do conhecimento tradicional é percebido em um circuito contínuo de comunicação que articula dimensões intra e interétnicas. Contudo, diferente

da análise empreendida por Latour, neste caso, não é exatamente o mesmo “corpo físico” que circula, mas a própria referência conceitual e política a respeito do vegetal, e a rede não é exclusivamente científica, mas uma rede que envolve idiomas locais, científicos, jurídicos e políticos. Como pretendo demonstrar, nos últimos anos o timbó, e em particular o *cunani*, um de seus tipos, tornou-se uma referência circulante dentro das redes de discursos indígenas. Em um intervalo de 20 anos, podemos acompanhar o início deste trânsito com um deslocamento para fora do plano local de referência com um evento de biopirataria ocorrido na década de 1990 e perceber seu retorno à cena interétnica nos anos 2000, quando o *cunani* tem um deslocamento para dentro de seu plano de referência original, mas desta vez associado às discussões relacionadas à gestão ambiental em terras indígenas.

Os argumentos formulados por lideranças e intelectuais indígenas quanto ao caráter insustentável da manutenção desta prática de conhecimento tradicional no domínio da pesca mesclam análise histórica, argumentos políticos e reflexões sobre a tradição. Como parte da cultura dos povos indígenas, o uso do timbó remete a múltiplas dimensões internas aos costumes e modos de vida locais. Uma dimensão significativa delas é a taxonomia expressa na história que pode ser considerada como explicação da origem dos venenos e uma classificação das diferentes variedades. Outra é a pluralidade de usos locais dados a este conjunto de plantas denominado timbó, que vão além do uso no domínio da pesca. Como parte de potenciais novos produtos farmacológicos, o *cunani* é a expressão exemplar de como saberes locais são apropriados no interior das ciências ocidentais e de como povos indígenas lutam por seus direitos. Como parte de um domínio da tradição, é um ponto de encontro entre percepções locais e o universo da gestão ambiental.

Portanto, a proposta é abordar este deslocamento semântico do timbó entre estes diferentes espaços - do cotidiano das aldeias aos escritórios de patentes, dos eventos da política interétnica dedicados à questão ambiental de volta ao cotidiano das comunidades. Estes movimentos do timbó entre estes diferentes domínios nos últimos anos nos revela um objeto do conhecimento tradicional sendo representado em diferentes lugares e situações históricas, a partir de diferentes domínios de significados. Atualmente ele é um ponto de tensões locais entre moradores quanto aos usos dos recursos naturais e um tópico revelador de como questões nacionais como a “gestão ambiental” são interpretadas em contextos local e ontologicamente específicos.



Foto 6: *Cunani* plantado na roça.

### **A pesca com timbó**

O uso de venenos de pesca tem distribuição abrangente na América do Sul. Já foram levantadas mais de uma centena de variedades plantadas e cuidadas pelos povos indígenas, identificadas por mais de trezentos nomes populares. O cultivo e uso destas espécies vegetais na atividade de pesca são especialmente notáveis no Brasil e na Guiana Inglesa (HEIZER, R. 1987, 95ss). De acordo com Júlio Cezar Melatti (2007), no Brasil Central e Meridional se usam principalmente espécies vegetais da família *Sapindaceae* em virtude da influência dos índios do tronco linguístico tupi, enquanto nas regiões limites com as Guianas, Venezuela e Peru, são usadas espécies vegetais pertencentes às famílias *Papilionaceae*, *Euphorbiaceae* e *Compositae*, em virtude das influências dos índios das famílias aruaque e caribe.

De toda a variedade de venenos usados na pesca, aqueles derivados das famílias *Sapindaceae* e *Papilionaceae* são os mais estudados. No que tange à correlação entre classificações científicas e denominações populares, segundo Melatti:

“Às Sapindáceas é que cabem particularmente os termos timbó ou tingui, sendo inadequado o uso desses termos para denominar os venenos derivados de outras famílias. As Sapindáceas contêm um elemento chamado saponina, que é responsável pela modificação da tensão superficial da água, impedindo os peixes de efetuarem as trocas respiratórias normais. Quando se aplica o suco de sapindáceas à água, os peixes se agitam a princípio; vinte ou trinta minutos depois estão inertes. Entretanto, enquanto ainda estão com vida, se forem colocados em água pura, podem se reanimar e restabelecer-se. Já as Papilonáceas contem rotenona ou princípios vizinhos. A rotenona provoca a morte dos peixes por paralisia de origem central; o epitélio das guelras também é afetado por ela. Sua ação é irreversível, de modo que os peixes intoxicados não se salvam, mesmo se forem colocados em água pura.” (MELATTI, 2007, p.208)

Identificados genericamente em português pelo nome de timbó, este conjunto de plantas e suas práticas associadas no domínio da pesca é marcante entre os Wapichana. William Curts Farabee (1918) apresentou uma descrição da aplicação do veneno, uma lista de variedades, além de alguns argumentos sobre porque os Wapichana, em comparação com outros povos vizinhos, desenvolveram um conhecimento apurado sobre este conjunto heterogêneo de espécies que possuem em comum a potência de alterar o comportamento dos peixes, apropriando-se deste efeito como um método de pesca.

Farabee (1918) argumentou que, diferente dos Tarumas que viviam no Essequibo, onde eles podiam obter peixes em abundância durante o ano inteiro, os Wapichana teriam de lidar com a dinâmica ecológica das estações de seca e de chuvas na oferta de peixes. O Rupununni, importante rio para os Wapichana, chega a parar de fluir durante quatro ou cinco meses da estação seca. Por este motivo, segundo Farabee, os envenenamentos de lagos profundos ao longo dos rios, realizado principalmente durante a estação seca tornou-se o mais comum e mais produtivo método de captura dos peixes utilizado pelos Wapichana.

O etnólogo descreveu as diferentes etapas e atividades que envolviam a aplicação de venenos de pesca pelos Wapichana. Segundo seu levantamento, o veneno pode ser aplicado tanto em lagos como em águas correntes, sendo diferentes algumas medidas em cada tipo de aplicação. O veneno pode ser colocado na superfície da água corrente logo acima de um lago, e assim, ele será transportado para as águas profundas

do lago. Neste caso os peixes são mortos em um intervalo de quinze minutos. Em águas paradas o veneno dever ser colocado diretamente no lago onde são construídas pequenas barragens.

No início do século XX, a aplicação do envenenamento era um grande evento e tudo deveria ser feito de acordo com essa importância. Um chefe, detentor de conhecimento sobre todos os acordos e direções envolvidas na operação atuava como coordenador das atividades. O primeiro passo era obter determinados tipos de veneno, o que muitas vezes implicava na realização de jornadas de até dois dias de viagem para coletá-los, já que muitos deles só são encontrados em regiões de mata. Nestas expedições eram extraídos principalmente variedades de timbó que são cipós. Pedacos de até dois metros eram extraídos e levados para casa aonde eram armazenados por certo tempo sem perder suas propriedades.

Definido o lago, eram construídas então as barreiras e as lenhas eram coletadas para o “churrasco” que sempre se sucedia à pescaria. Os homens envolvidos na atividade preparavam varas de madeira verde para serem utilizadas na transformação das plantas em polpa. Ao entardecer eles seguiam até uma pedra dentro ou na borda do lago, onde o veneno era armazenado. O líder cortava a planta, que geralmente era um tipo de cipó, em pedaços entre seis e oito centímetros de comprimento, enquanto os homens extraíam a polpa e derramavam sobre a pedra. Quando o veneno estava pronto era colocado em cestos de folhas de palmeira e deixado em repouso até a manhã seguinte. Todos retornavam para suas casas ou para os acampamentos e os homens deviam dormir longe de suas esposas para garantir a eficácia do veneno durante a aplicação no dia seguinte.

Antes de o dia amanhecer, todos tomavam um leve café da manhã e iam para o lago. O chefe tomava seu lugar ao lado da “piscina” e coordenava as atividades. Os homens pegavam as cestas de veneno e entravam na água. Cada homem também carregava consigo uma lança para se proteger de possíveis ataques de peixes selvagens. Eles caminhavam ou nadavam segundo as orientações do chefe, balançando as cestas de veneno para cima e para baixo, de modo que o veneno pudesse escorrer para a água. A cada quinze minutos em média, as cestas eram levadas de volta para a pedra, onde os homens espremiavam o conteúdo com uma vara pesada. Em seguida, os cestos eram levados novamente para a água, onde o processo era repetido até que o veneno fosse todo dissolvido ou a água o tivesse saturado suficientemente.

O efeito visível mostrado na água era uma espuma branca que flutua na superfície e ela exige um tempo para que o peixe seja morto. Eles sentem os efeitos e correm no rumo da cerca, na tentativa de escapar. Enquanto o veneno agia, mulheres e crianças ficam atentas à barragem para prevenir que os peixes não escapassem. Dentro de duas horas, a maioria deles estava boiando na água.

Quando o chefe da atividade certificava-se que todos os peixes estavam mortos, ele sinalizava com um grito para que todos pudessem mergulhar e pegar a quantidade de peixes que conseguissem. Homens, mulheres e crianças entravam na água com grande excitação. Em seguida, os peixes eram todos limpos e assados de uma só vez. Todos os participantes comiam dos peixes em festa que se realizava naquela noite e no dia seguinte, o restante era embalado para ser levado para casa.

Desta mesma forma, vários lagos eram envenenados a cada ano em diferentes pontos ao longo dos rios acima pois os lagos situados pontos mais abaixo eram grandes demais para serem envenenados. Assim, a não aplicação do veneno nos pontos mais abaixo contribuía para que uma parcela dos peixes fosse preservada para abastecer as “piscinas” novamente com o retorno das chuvas e as cheias dos rios novamente.

Além desta descrição sobre a aplicação do veneno, Farabee também produziu um levantamento de 24 variedades de venenos de pesca utilizados pelos Wapichana no início do século XX<sup>50</sup>. Para este conjunto, ele apresentou algumas informações sobre o tamanho de determinadas plantas, o ambiente onde é encontrada, potência de seus efeitos, partes da planta utilizadas, em sua maioria cipós, mas também sementes, raízes e folhas.

Segundo Farabee, o mais mortal de todos os venenos de pesca era o cipó *Aishal*, uma planta escassa, que demandava dos índios longas jornadas para obtê-la. Este veneno, *aishal*, seria dividido em duas subvariedades: *atolikum* e *kumasaukum*, também usados do mesmo modo, mas não tão fortes como o primeiro. Dentro deste conjunto levantado também constavam variedades menos fortes, algumas delas utilizadas juntas, como é o caso do suco da cassava, a mandioca (*Jatropha manihot*), geralmente utilizada com outras três variedades - *pi*, *kumarow* e *tikun*. Dentre estas variedades, a forma como Farabee descreve o *cunani* é exemplar:

---

<sup>50</sup>Farabee nos informa em uma nota de rodapé que 14 destas plantas foram enviadas para o Departamento de Agricultura de Washington, mas não havia ainda (em 1918), um relatório sobre a coleção.

“Kunan cresce da semente. Ele é usado de várias maneiras. As suas folhas e frutos são macerados e misturados com a mandioca ralada. Em seguida, é enrolado em folhas de bananeira, ligeiramente torrado e transformado em pequenos “Pellets” de um quarto de polegadas de diâmetro. Eles são jogados na água corrente dos rios, onde certos peixes o pegam. Pouco depois de engolir o veneno o peixe corre em várias direções, aparentemente sofrendo grande desconforto. Eles devem ser apanhados neste momento, pois logo irão afundar até o fundo, onde são comidos por outros peixes. Eles podem ser presos em uma pequena rede ou atingidos por uma flecha ou golpeado com uma lança.” (FARABEE, [1918] 2009, p. 63).

A maioria destas plantas cresce ao largo de uma vasta área, e várias delas, são conhecidas por outros povos. Farabee interpreta que estes outros povos não usavam tanto estes venenos porque, vivendo próximos de rios que correm durante o ano todo, utilizavam anzóis e arco e flechas como método de pesca, enquanto os Wapichana conheciam mais e usavam mais estes venenos porque eles não detinham outro método de capturar peixes em lagos profundos durante a estação seca.

Esta é, certamente, uma avaliação apressada, uma vez que os Wapichana detinham variedades específicas para a aplicação em águas correntes, da mesma forma que utilizavam também anzóis, redes e flechas. Farabee também não estabeleceu correlação entre essa variedade classificada em termos da língua aruaque e classificações científicas, o que não nos permite tentar identificar equivalências com outros levantamentos como o fez Robert Heizer (1987) em sua sistematização sobre venenos de pesca entre vários povos indígenas da América do Sul.

Contudo, sua descrição sobre as convenções estabelecidas para aplicação nos coloca alguns pontos interessantes. O primeiro é o fato de a aplicação do timbó estar diretamente relacionada à dinâmica da água, isto é, faz toda diferença botar o timbó em uma água corrente ou em uma água parada, em um lago ou poço. Deriva desta correlação o pressuposto de que a aplicação do timbó seria uma técnica adequada para um momento específico do ciclo ecológico, no início da estação seca. O segundo ponto que considero importante ressaltar na descrição do etnólogo é a dimensão coletiva da atividade de aplicação do timbó. O uso do timbó era feito necessariamente envolvendo várias famílias, sendo atribuídos inclusive papéis diferenciados para cada participante. Retornarei a este ponto mais adiante.

Os moradores da região do lavrado têm um conhecimento detalhado sobre os ciclos reprodutivos dos peixes, sobre os pontos dos rios e lagos onde cada espécie “mora”, as propriedades particulares e os gostos alimentares de uma considerável variedade de peixes. No início da estação chuvosa os peixes sobem o rio Tacutu em direção às suas cabeceiras. Neste período as águas ficam turvas e as correntezas mais fortes. Quando o período de chuva começa a dar trégua, o Tacutu e seus afluentes começam a baixar seus volumes e as águas começam a ficar claras novamente. É neste momento que os peixes estão voltando das cabeceiras dos rios Urubu, Jacamim e Tacutu. Durante o trabalho de campo, eu e os AAI empreendemos um levantamento que sistematizou mais de 20 espécies diferentes de peixes. Sendo que algumas delas são encontradas apenas em alguns pontos como nos rios maiores e igarapés, outros não são tão facilmente encontrados como é o caso dos sarapós, que se fixam nos buracos das pedras. Neste universo, alguns peixes são percebidos de modo diferente dos outros pelos moradores da região como, por exemplo, o *Pakamu* (jaú) que é considerado perigoso por não ser um “peixe regional” e, por ser um peixe muito grande, dizem que pode levar o espírito de crianças menores de um ano. Da mesma forma, muitas pessoas evitam comer o *Kuti* (matrinxã) quando estão com filhos pequenos. A *Ziichab* (traíra) é indicado para as meninas, quando passam pela primeira menstruação, pois evita a perda de muito sangue. Quando começa o inverno os grupos de *Karaxai* (jiju) sobem os igarapés para colocar os ovos deles. O jiju tem uma posição importante no sistema de conhecimento Wapichana pois estes peixes servem como “remédio tradicional” quando se perde um parente. O remédio é feito de jiju misturado com timbó de raiz e outras plantas nativas da comunidade para proteger o corpo durante o período de “luto”.

Para capturar diferentes tipos de peixes são utilizadas folhas, frutas, insetos, carnes de animais, de pássaros e de outros peixes como iscas, segundo os gostos do tipo de peixe desejado. Os métodos de pesca incluem: o uso de linhas e anzóis, armadilhas de mão, construção de barragens, flechas e arpões, utilização de tarrafas e malhadores e, também, a aplicação de venenos de pesca.

Nas conversas com os mais velhos sobre pescarias, o fato de os antigos possuírem seus próprios instrumentos de pesca antes do contato com brasileiros ou ingleses é um ponto recorrentemente destacado. Linhas e anzóis já eram produzidos pelos Wapichana antes da introdução destes artefatos equivalentes feitos de nylon e os

anzóis feitos de alumínio. Os antigos, dizem, já fiavam linhas de pesca utilizando uma planta denominada como *curauá*, bastante utilizada na região para produzir também cordas para redes, para os arcos e amarrações de pontas de flechas. As armadilhas de mão, assim como as barragens, também eram e são construídas a partir de madeiras disponíveis nos arredores dos rios e igarapés. A utilização de tarrafas e malhadores sendo um método apropriado em tempos mais recentes. Sr. Joaquim, antigo tuxaua da comunidade Jacamim, lembra que os primeiros malhadores apareceram no início dos anos 1980, através de uma doação da FUNAI.



Foto 7: conferindo peixes na armadilha.



Foto 8: pescando com rede (malhador).

Nas conversas cotidianas da vida na comunidade pude participar de vários debates envolvendo homens mais velhos sobre a questão do uso do timbó. Nestes diálogos mais desarmados politicamente, em contraste com aqueles debates e falas que são feitos na arena pública da interlocução com agentes externos, pude observar como os moradores de Jacamim discutem as várias dimensões envolvidas na aplicação do veneno. Nestas conversações, os interlocutores debatem o ciclo anual de chuvas, a medida apropriada dos venenos para as aplicações, a utilização de técnicas associadas e a qualidade dos peixes. São momentos ricos em que os moradores desenvolvem análises conceituais e descrevem a composição de detalhes minuciosos dos efeitos do timbó, bem como a inquietação intelectual de realizar testes para aferir os impactos do veneno na água e nos peixes.

Em uma ocasião, Delmiro, rezador macuxi que trabalha no transporte escolar em Jacamim, começou uma conversa comentando que seu pai sabia prever vários tipos de chuvas para várias etapas do ciclo inverno/verão. Chuva da cigarra, chuva do caju, chuva do genipapo. Segundo Delmiro, seu pai previa as chuvas a partir das estrelas, constelações que aparecem e desaparecem de acordo com a estação. Delmiro acrescentou que essa chuva de verão, que geralmente ocorre entre agosto e setembro,

lava o lavrado e envia todo tipo de “*substâncias, sujeiras e queimaduras*” que se acumulam na mata para os igarapés. Desse modo ele observou que ocorre “naturalmente” uma aplicação de timbó na água em decorrência do ciclo anual do ecossistema. Os peixes ficam zonzos e ficam bem na superfície das águas – “*é bom de pegar com flecha*”.

Sr. Alair, Agente de Saúde e Vaqueiro da comunidade, continuou o raciocínio: “Eles ficam tipo timborizados. Eu era rapazão (mostrando a altura com um gesto). Mas eu lembro que ali no Aicuí, onde é a fazenda do Gustavo, uma vez aconteceu isso. Cada surubim deste tamanho assim, na flor d’água. Fácil de pegar.” Delmiro e Sr. Alair concordaram que o surubim fica com os olhos vermelhos, parecendo que chorou muito, e o tucunaré fica com a cabeça inchada. Mas será que estes peixes “timborizados” podem ser comidos? Perguntei. Responderam-me com risos: “*Mas rapaz, parente come tudo!*”

Em outra ocasião, participei de uma conversa entre Élcio, segundo tuxaua da comunidade Marupá e seu pai, Sr. Reginaldo, sobre o uso do timbó:

T: Antigamente quando eu andava por lá, tinha peixe, cortando esse timbó, cada “surubinzão” assim. O surubim é o primeiro que fica. Peixe mais duro de morrer com isso aí é esse tal de jiju. Escapa, escapa tudo, tem uns cascudinhos também, esses ficam só boiando. Para botar num lugar parado assim, como o menino estava contando aquele dia, morre tudo. Mas na corrente ainda escapa.

Sr Reginaldo: Isso mata muito assim, na água parada. Até na água parada, se você souber pescar com ela, não mata, é só não botar muito assim, sabe? É só, por exemplo, se você tem malhador, se você fechar, é só para espantar.

T: Cercar não é?

Sr Reginaldo: Cercar assim, aí coisa, borriafa lá, aí sente aquele cheiro... Então já quer sair, não é? Que é envenenado, aí sente, aí vai bater o malhador, aí pegou, aí não morre nada, nem piaba, nem nada.

Sabendo usar, agora se for pra matar... aí...

T: Igual eu falei para o professor. Tem que saber manejar.

Sr Reginaldo: Só mesmo para espantar.

T: E a gente faz isso...

Sr Reginaldo: Eu já usei, eu usava. Eu vi que não estava dando muito certo. Então só pra eu ver, só para testar, tinha um bocado de gente lá.

T: É tipo uma tinta, não é?

Sr Reginaldo: Essa do Anastásio era tuxaua: “Vamos embora lá ao rio?”. “Vamos embora”. Puxar o malhador. Colocar o timbó lá. Eu mergulhei lá embaixo, matrinxã e tal... Agora eu não sei se pode pegar, eram grandes, mas não sei se pode pegar. Aí parou - pronto, acabou. Mas não morre nada, não morre não, nem piaba. O que morre é o que malha, porque bate o malhador, aí engancha. Agora sabendo usar, agora se põe para matar aí.

A: E é esse timbó de cipó? Ou é da raiz? Que é o cunani.

Reginaldo: É da raiz. Cunani é o de folha. Aquele que a gente faz assim a bolinha pra pegar o pirarucu, mandí, se tiver.

A: Aí ele engole?

T: Aí também vai comer ela, tem que cortar a cabeça.

A: A cabeça não presta?

Sr Reginaldo: Tem que tratar bem.

O Douglas uma vez estava ali embaixo daquela ponte lá, estava lá com um bocado de aracu e estava correndo lá: “Pegou de anzol?”

“É”.

“É pescador”.

Ai, o peixe estava morrendo ali, “do que será isso?”. Era só um coisinho de nada assim, isso pequenininho assim, bolinha assim, tipo milho, “aghhh!” É timbó!

A: Esse daí é o de raiz?

Sr Reginaldo: Não, o de raiz só sai leite. Isso daí, você que esta contando, de raiz, esses cunani, é para coisa de saúde mesmo, para formigueiro.

Eu já fiz isso daí quando não tinha remédio. Machucava, não é? Batia aquele de raiz, tirava o leite todinho, bem grosso, lavava dentro da água na vasilha, aí misturava, socava dentro dele, aí misturava. Aí usava lá na Sauveira. Para evitar, para as saúvas não cortar a maniva.

A: Serve pra muitas coisas, não é? Para dar banho no cachorro também... Para tirar os...

T: Tira, para dar banho em gente também. Tem pessoal usando isso daí, dar banho, assim. Isso aí mata os micróbios.

A: Esse líquido quando bate na água assim, a água muda de cor?

Sr Reginaldo: A água fica igual leite.

A: Fica branca? Ah. E depois passa?

Sr Reginaldo: É. Na correnteza que ela vai...

T: Às vezes corta também peixe quando está... seca muito, o peixe fica podre. Esquenta. Esquenta, não é? Pode ser aí na mata, mas esquenta. Aí assaram aí, morreu um monte de peixe, mas não tem ninguém. Uma vez também lá no paredão, na confiança, tinha uns brancos lá. Rapaz, estão botando. Falta oxigênio para eles, esquenta, não é? Não tem mais pra onde esfriar, não é? A água esquenta.

Esta conversa entre o segundo tuxaua do Marupá e seu pai e eu amplia e coloca novos elementos para compreendermos a amplitude dos usos e conhecimentos que estão associadas ao timbó e sobre as dinâmicas de aplicação. Quando realizamos essa conversa comecei a compreender alguns aspectos da constituição deste conhecimento sobre os efeitos dos vegetais sobre os peixes, a qualidade das observações, a elaboração de hipóteses, e o processamento dos dados que aqueles que dominam esse saber operam. A aproximação de alguns dados das análises e seus fundamentos epistemológicos sobre as relações de causa e efeito nos peixes e na água a partir da variedade indicou que havia uma dimensão mais profunda, remete a outros personagens dessa interação, como entre as pessoas e os donos dos igarapés, lagos e rios.

Outra leitura sobre os efeitos do timbó nos coloca essa outra dimensão ecológica do fenômeno. Diferente da poluição da água ou do envenenamento dos peixes, Sr. Olavo observa que o timbó é prejudicial para os peixes porque afasta os “donos”.

Como eu disse, os igarapés aqui tem dono, parece que é cobra. Aonde tem... por exemplo, esse Jacamim primeiro tinha peixe, peixe que só, surubim, tudo quanto é tipo de peixe.

Daí depois, como eu falei lá, nós índios, costumávamos botar timbó. Timbó que espanta esses donos. Porque tem timbó que espanta, assim... igual a maniva, aquele é forte mesmo, aquele você bota ele na água e espanta tudo, aí o dono vai embora. O de maniva, os outros não. É remédio também. E por isso ficou os igarapés sem peixe, sem mais dono. (Sr. Olavo, Jacamim, 2012.)

Seria então necessário aprofundar as informações sobre o timbó. Esta categoria que reúne um conjunto de plantas que são utilizadas como veneno de pesca, como remédios para humanos e animais, como controle biológico, como substância ritual. Afinal de contas, como os Wapichana reúnem sob o signo de um mesmo conjunto, uma variedade heterogênea de espécies plantas cultivadas e extraídas da mata?

## **Duas histórias sobre a origem do timbó**

No contexto local da pesquisa de campo logo percebi que o uso do timbó é atualmente uma questão que tem gerado tensões e debates no cotidiano das comunidades. Esta tensão, ao mesmo tempo em que representava um tópico delicado de ser abordado nas conversas por seu potencial gerador de indisposições e suspeitas, representava também um interessante ponto de encontro entre práticas de conhecimentos tradicionais, processos de mudanças sociais e ecológicas, combinadas com um discurso sobre gestão ambiental cada vez mais presente no dia dia das comunidades. Novamente, uma forma encontrada de tentar entender essa polêmica foi perguntar para os meus interlocutores pela origem do timbó, estendendo o horizonte da controvérsia para o domínio da cosmologia. Afinal o que é o timbó? Como ele surgiu ou foi descoberto de acordo com a tradição?

Ao fazer esta pergunta foi possível abrir um diálogo produtivo sobre o tema. Logo percebi quão diversas podem ser as percepções, dentro da mesma tradição de conhecimento, sobre um mesmo objeto, a depender de qual conjunto semântico é associado. Nas duas histórias sobre a origem do timbó que sistematizei a partir das conversas com os homens mais velhos, tuxauas experientes, rezadores, professores, notei que estas histórias relacionadas à origem do timbó também expressavam a intensidade dos intercâmbios entre os povos que vivem na região. Interlocutores macuxi e wapichana compartilhavam a estrutura geral do modelo baseado em uma sequência de eventos, mas divergiam quanto à distribuição das variedades segundo a lógica sugerida por esta estrutura. Estas histórias também apontavam para as potencialidades destas formas de explicar a origem do veneno de pesca como espaço analítico sobre uma forma particular de organizar os conhecimentos baseada em um determinado critério simbólico estruturante.

Eu já estava habituado a ouvir diferentes posições sobre o uso do timbó no domínio da pesca, apoiadas em evidências empíricas, as principais delas, a diminuição da quantidade de peixes e a redução de tamanhos em espécies normalmente grandes, como o surubim, por exemplo. Mas haveria ainda outra dimensão, associada à própria produção de conhecimento sobre o timbó. Donald, professor macuxi que ministra aulas de física, química e matemática na comunidade Jacamim, me relatou muitas vezes uma história da história do timbó. Durante sua graduação na UFRR, o atual professor

escreveu um trabalho sobre a história do timbó em língua macuxi e o traduziu para o português como parte de suas atividades no curso de formação superior na Universidade. Segundo ele, entregou seus originais a uma professora e nunca recebeu de volta os manuscritos. Ele suspeitava que a professora poderia ter publicado o material em seu próprio nome, em algum lugar distante como Rio de Janeiro ou São Paulo. A posição de Donaldto em relação ao domínio da história sobre o timbó nos chama atenção para o valor acadêmico atribuído a este tipo de repertório, o saber escrevê-lo e a sua inscrição no sistema de produção de conhecimento da universidade.

Pelo que pude perceber um ano depois, ao visitar outra comunidade Wapichana na região Serra da Lua, esta visão do professor sobre as disputas pela inscrição de *corpus* de conhecimentos indígenas no sistema acadêmico não é isolada. Em meio às conversas sobre a questão ambiental na comunidade Manoá, uma professora indígena me comunicou com entusiasmo que uma aluna da escola havia escrito “a história do timbó”. Ainda não é possível, pelo menos para mim, avaliar os efeitos da intensificação da produção destes registros. Analisando a materialização de conhecimentos entre os Wajãpi, Gallois (2007) observa o interesse dos jovens em identificar o que é de cada um entre os objetos culturais Wayana, Tiriyo e Wajãpi, com implicações significativas para as redes de comunicação e troca entre estes povos, em que a disputa está substituindo as transações. Por outro lado, segundo Gallois, a primeira turma de professores Wajãpi que passou a dedicar-se ao trabalho de registro de saberes e práticas que desejam “valorizar” no âmbito da escola, passou a desenvolver reflexões muito interessantes frente à dificuldade de transposição e registro destes conhecimentos, direcionando suas pesquisas para as formas de enunciação, considerando critérios como a beleza do cantar e do dizer, e não exatamente o saber registrado.

No caso em Roraima não tenho elementos para analisar o mesmo processo. Mas as tomadas de posições locais sugerem que este deverá ser um campo de debates e disputas nos próximos anos. Cioso do seu saber, em que pese a nossa amizade construída em relações de vizinhança durante os meses em que morei em Jacamim, Donaldto nunca sinalizou abertura para que eu gravasse a sua “versão macuxi” sobre essa história. Percebendo sua postura, eu também nunca fiz esta proposta. Apesar da desconfiança em relação ao registro fonográfico, Donaldto contou e recontou essa história diversas vezes, em diferentes contextos, na companhia de diferentes audiências e algumas vezes discutimos determinados aspectos comparando as versões wapichana e

macuxi. Refletindo depois de estar lá, entendo que na verdade Donaldo preferiu discutir ao invés de repassar uma cópia pronta. Algo que para mim foi positivo como exercício de aprendizado por memorização e não por registro escrito.

Delmiro, outro interlocutor frequente acima referido, macuxi das serras que trabalha como motorista no transporte escolar na comunidade Jacamim, muitas vezes também estava presente quando conversávamos sobre essas histórias. Além de atuar no transporte dos alunos, Delmiro é rezador bastante solicitado pelas famílias da comunidade para tratar de determinadas situações e enfermidades. Assim, na maioria das vezes em que tematizamos histórias sobre ambientes surgiam debates entre interlocutores macuxi e wapichana a respeito de aspectos específicos e detalhes linguísticos de estruturas gerais compartilhadas por ambos os povos. Em uma destas oportunidades em que Donaldo me contou novamente a história da origem do timbó, segundo os Macuxi, Erivaldo, que também ouvia o relato, disse que a história wapichana sobre *inhaku* (timbó), que lhe foi contada por uma de suas avós, é muito parecida, mas diferente.

As duas versões são realmente muito semelhantes e em alguns pontos complementares, ao focar momentos diferentes da mesma sequência. Posicionado entre estes debates, passei eu mesmo a compor uma versão resumida da história. Apresento logo abaixo um registro a partir de minhas anotações das narrativas desenvolvidas pelo professor e pelo rezador macuxi.

Antigamente, quando não existia mulher, um homem dormiu com uma anta. Esta anta engravidou dele. Tempos depois, em uma caçada, flecharam esta anta. Quando foram abrir e olhar, ela estava grávida. O homem então abriu a barriga da anta e tirou de lá de dentro um menino. Então ele levou este menino para casa.

Um dia, quando eles foram banhar no igarapé, levaram o menino também. Quando este menino entrava na água os peixes pulavam, boiavam, e o pessoal flechava e pegava muitos peixes. Os parentes ficavam todos animados.

Um dia quando este menino estava no igarapé, ele foi flechado.

Neste ataque o menino morreu. O pai então o pegou pelo colo e saiu andando com o corpo, que começou a se desmanchar.

As orelhas caíram e delas surgiu um tipo de timbó. Das batatas da perna surgiu outro. Do escrotal do menino surgiu outro tipo e dos nervos ainda outro tipo de timbó.

O pai começou a procurar o responsável pela morte do filho e inquiriu alguns animais. Ao final da investigação soube que seu filho havia sido morto por uma flecha disparada por uma cobra grande.

A partir de então todos os animais se envolveram para matar Cobra Grande. Uma vez morta, diferentes partes do seu corpo foram distribuídas, divididas, entre os bichos. Os chifres, por exemplo, ficaram para o veado.

Esta história é parte de um conjunto narrativo maior, que aborda a origem do timbó e converge para o mito pan-amazônico da Cobra Grande.<sup>51</sup> Ela continua e descreve um grande número de animais, destacando-lhes aspectos da plumagem, pelagens, bicos e ruídos a partir das partes da cobra. Como me interessava estritamente a parte que tratava do timbó, nesta versão registrei apenas o exemplo do veado. Donaldo falava sobre vários outros animais e encerrava a descrição com algo do tipo “e assim por diante”.

Em relação à origem do timbó ela indica uma versão resumida da forma de classificação dos venenos de pesca. Era preciso saber mais. Consegui avançar utilizando o clássico recurso de montar esquemas sinópticos sugerido por Malinowski, que apresento na versão a seguir. Naturalmente, este não é um levantamento exaustivo que represente todos os venenos de pesca utilizados hoje. Contudo, considero o fragmento representativo do ponto que gostaria de chamar atenção, o fato de ele expressar uma classificação do timbó associando diferentes partes do corpo humano a diferentes ambientes na paisagem. Esta classificação fica evidente na sequência em que o pai começa a andar com o corpo do filho apodrecido pelo lavrado.

O quadro sinótico que apresento a seguir reúne algumas informações sobre os diferentes tipos de timbó, como as características de tamanho, localização onde é encontrado, se cultivado ou selvagem, as partes utilizadas na aplicação e em outros usos rituais, seus usos como remédios, em formas de assepsia corporal e dos objetos, além dos usos como controle biológico.

---

<sup>51</sup>Para uma análise sobre diferentes versões do Mito da Cobra Grande de três povos do Baixo Oiapoque – os índios Karipuna, os Galibi-Marworno e os Palikur do Urucauá, ver Lux Vidal (2007). Neste texto, a antropóloga nos apresenta características de suas cosmologias, destacando os traços específicos entre esses povos. Além dos mitos sobre a Cobra Grande, Vidal apresenta mitos que se relacionam a ele formando uma sequência, como as narrativas sobre a guerra dos Palikur e Galibi (Marworno) e os mitos sobre categorias de espíritos auxiliares.

**Tabela 10** - Diferentes tipos de timbó segundo sua história de origem<sup>52</sup>

<b>Nome em wapichana</b>	<b>Característica</b>	<b>Significado do nome</b>	<b>História</b>
<i>Kunan</i>	Planta nativa plantada na roça. Ela dá semente e serve para todos. Mede 2 metros de altura.	Cunani é o fel da criança.	Apareceu de uma criança muito tempo atrás. O homem fez filho com um animal chamado de anta.
<i>Aiaa</i>	Planta nativa plantada na roça e no quintal da casa.  Mede 2 metros de altura.	Timbó de raiz é um dedo da criança.	O homem carregou o seu filho falecido. De vez em quando um pedaço do corpo estava caía na viagem e assim apareceu o timbó de raiz.  Até agora nós ainda temos e ele servem para banhar e se lavar quando um parente morrer. É bom de pescar. Mata o peixe rápido.
<i>Katabaru</i>	Encontrado nas serras e nos tesos da mata.  Mede de 20 a 30 metros de comprimento.	Timbó de três quinias.  Braço do menino.	O pai do menino tentou chegar com o corpo inteiro, mas não conseguiu. Estavam caindo pedaços dele. Onde caía um pedaço do filho, ele dizia: “fique como um timbó”.
<i>Pazaunan</i>	Encontrado nas serras, à beira do mato.  Mede de 5 a 6 metros de altura.	Timbó de cruatá.  É um olho do menino.	É um olho do menino que caiu à beira da mata e nasceu. O pai dele disse: “fique aí como o timbó de cruatá”.  Serve para matar a saúva na roça. Antigamente os nossos avós usavam como o sabão para lavar a roupa e louças. Existe em todo lugar do mundo.

<sup>52</sup> Este quadro também foi organizado em colaboração com AAI Erivaldo.

<i>Kawaz</i>	Encontrado a beira do rio e igarapés. Mede de 30 a 40 metros de altura.	Timbó de pitiarana. É a bolsa escrotal do menino.	É a bolsa escrotal do menino que caiu à beira do rio e nasceu como árvore, que passou a ser chamada de bolsa escrotal.  Mata peixe só com suas frutas. Não é encontrada dentro da mata.
<i>Idinha</i>	Ela é encontrada nos campos, capinaranas e tesos.  Mede entre 10 a 15 metros de altura.	Timbó de mirixi.  Batata da perna do menino.	É uma batata da perna do menino que é chamada de mirixi.  Ela serve para matar peixes e fazer remédios caseiros para curar as feridas e os dentes de qualquer pessoa ou animal.  Ela é melhor o remédio que nós indígenas usamos e por isso que tem muito pé de mirixi no campo.
<i>Inhaku</i>	Ela é encontrada no lavrado e nos tesos.  Também é alta, mede mais de 4 metros de altura.	Timbó do tesó. É uma orelha do menino.	É uma orelha da criança que caiu no meio da viagem, em cima do tesó.  E ele falou: “nasce aí mesmo para ser um timbó e vai ser chamado de Inhaku”.
<i>Kukizai</i>	Encontrados mais na mata, não é encontrado nos igarapés.  Ele mede mais de 30 metros de altura, e o cipó entrelaça na árvore.	Timbó de cipó É o sangue do menino.	O timbó de cipó é o sangue do menino que caiu dentro do mato onde o pai estava carregando-o. O sangue caiu e o pai disse: “fique aí para ser o timbó de cipó”.

<p><i>Aixary</i></p>	<p>É encontrado no mato muito longe.</p> <p>Ela mede entre 30 a 40 metros de altura.</p>	<p>Timbó de cipó. É o corpo de menino.</p>	<p>Onde o pai deixou o corpo do seu filho e, chorando, disse: “fique aí, não aguento mais te levar porque você está muito podre e pesado”.</p> <p>E de lá do corpo nasceu um timbó de cipó muito forte. Mata o peixe mais rápido que os outros timbós.</p> <p>Assim termina a história dos timbós da comunidade indígena Jacamim.</p>
----------------------	--	--	---

Se for lido em sequência vertical o quadro mais à direita apresenta uma história sobre a origem de diferentes qualidades de timbó. A versão “macuxi” segue a mesma sequência que vai da relação entre o homem e a anta até a morte da criança, o apodrecimento de seu corpo e o desmanche de suas partes em diferentes tipos de timbó. Inicialmente, a versão wapichana acrescenta detalhes a esta estrutura, possivelmente reflexo contextual da experiência de cada um dos interlocutores. A versão wapichana me foi relatada por um jovem que a ouviu de sua avó, enquanto a versão macuxi é resultado do relato de dois homens maduros e que já acumularam experiências que os permitem narrar a partir de um conhecimento próprio.

Na versão wapichana a relação entre o homem e a anta começa em um tempo em que não havia mulher. Na versão macuxi a história começa com um dia em que um menino estava caminhando com a sua mãe pelo lavrado. A mãe foi até o igarapé para lavar roupas e o menino ficou esperando em uma pedra, no caminho. “Nesse tempo tudo era difícil”, enfatizam meus interlocutores Macuxi. Chegou uma anta e convidou o menino para ir com ela, oferecendo a possibilidade de que ela poderia sustentá-lo. Ele aceitou e foi com a anta. A anta o criou, o ofereceu comida e cuidou dele.

O menino cresceu e quando já estava adulto teve relações com a anta, que engravidou. Um dia, um grupo de caçadores avistou a anta e pretenderam flechá-la. O homem viu e gritou para que os caçadores não flechassem na barriga, pois ela esperava um filho seu. Flecharam na cabeça. A anta morreu, mas o homem conseguiu abrir a barriga dela e salvar o filho. Ele então levou a criança com ele e resolveu retornar até seus parentes para que a mãe ajudasse a criar a criança, alimentá-la.

Certo dia, quando os parentes levaram o bebê para tomar banho no igarapé, notaram que os peixes ficavam “lombrados”, “bêbados”, “doidos” e as piabas morriam. Perceberam que era a criança que provocava o efeito na água. Segundo Delmiro, isso ocorria porque a criança era filha de anta, “e anta é amargo”. Os parentes ficaram animados com a criança e passaram a levar o menino para tomar banho em diferentes igarapés, no intuito de pegarem mais e mais peixes. Outro dia, resolveram levá-lo até um poço profundo. O menino já era um rapazinho e pediram a ele que mergulhasse nesse poço para pegar os peixes. O menino mergulhou e foi flechado por uma cobra grande. Quando voltou á beira, já estava morrendo.

O pai, desesperado, pegou o filho nas costas e decidiu fazer o caminho de volta para a maloca. Mas o menino já estava morto, apodrecendo. No caminho, partes do seu corpo foram caindo. Primeiro caiu o dedo – que gerou um tipo de timbó. Depois foram caindo, as veias, a batata da perna, os testículos e cada parte gerando um tipo de timbó diferente. A história evolui para a organização de uma vingança contra cobra grande. Uma reunião de pássaros foi feita para matá-la. Depois de morta, passou-se à distribuição de suas partes: carnes, sangue, couro e ossos entre eles, o que explica as cores dos pássaros hoje.

A versão Wapichana é mais sistemática e focaliza principalmente a origem de diferentes variedades dos venenos segundo as partes do corpo do menino-anta. Apesar de não ser uma amostra exaustiva, imagino que essa ligação supõe uma concepção muito particular sobre o lugar dos venenos vegetais no sistema de conhecimento indígena. O primeiro ponto a se destacar é o princípio da força criativa da fala, fundamento cosmológico tão bem ilustrado por Farage (1997) sobre as práticas retóricas Wapichana. Em várias partes da história é ressaltado que o pai é quem fala para que determinada parte do corpo do menino se transforme em um tipo de timbó: *Onde caía o pedaço do filho dele, ele dizia: “fique como um timbó”*.

O esquema sugere também uma forma de classificação dos usos e um mapa da distribuição ecológica entre as diferentes qualidades de timbós. Os timbós de folhas e raízes sendo cultivados nas roças ou nos quintais, como *Kunan* (fel) e *Aiaa* (dedo). Como Sr. Reginaldo nos lembra, “*Kunani é o de folha. Aquele que a gente faz assim a*

*bolinha pra pegar o pirarucu e mandi*”. *Aiaa* é uma liana utilizada também no contexto ritual, por ocasião da morte de um parente.<sup>53</sup>

Os timbós de cipós são encontrados principalmente nas áreas de mata, capinaranas e encostas de serras, como *Katabaru* (braço) *Kawaz* (bolsa escrotal). Existem ainda as frutas e folhas de árvores que são encontradas nos campos, tesos e lavrados, como as variantes *Inhaku* (orelha) e *Idinha* (batata da perna). Formulando um esquema subjacente, pode-se considerar que os timbós encontrados na mata são considerados os mais fortes, como *Kukizai* (sangue) e *Aixary* (corpo), enquanto aqueles encontrados nas serras, capinaranas e beiras de rio, bem como cultivados nas roças e quintais, estariam em um grupo intermediário, e aqueles encontrados no lavrado estariam entre os menos agressivos.

Outro aspecto importante é a variedade de usos empregados para estas plantas. Além do uso ritual nos momentos funerários e do uso como veneno de pesca, algumas variedades são utilizadas como remédios caseiros para curar feridas de pessoas e animais e também são aplicadas nos dentes. São usados ainda, como pontuou Sr. Reginaldo, como controle biológico da ação de formigas saúvas nas roças, além de serem úteis como sabão para lavar roupas e louças, como é o caso de *Pazaunan* (olho), timbó de cruatá.

Nesta breve incursão por este fragmento da tradição de conhecimento Wapichana sobre o timbó e seus usos a intenção foi ilustrar a complexidade dos pressupostos envolvidos na classificação das variedades e as diferentes formas de seus usos de acordo com as dinâmicas ecológicas de modo geral e dos peixes de modo particular. Extrapolando a utilização como método de pesca - que retomarei mais adiante - percebemos, ainda que pontualmente, a pluralidade de outros usos tradicionais relacionados ao timbó. Na próxima seção, descrevo como uma das variedades deste conjunto de plantas foi deslocada deste universo de conhecimentos e práticas tradicionais para um sistema de propriedade intelectual.

---

<sup>53</sup>Nádia Farage observa que “seu uso ritual dá-se no luto, quando, a fim de contornar o estado de putrefação em que adentram pela morte de um consanguíneo, os enlutados devem tomar um banho de ervas aromáticas e de lianas usadas como venenos de pesca.” (FARAGE, 1997, p. 80)

## **Efeitos nos peixes, efeitos nos humanos: o evento biopirataria**

8. Crimes contra os conhecimentos indígenas: repudiamos os crimes cometidos contra os conhecimentos dos povos indígenas. Lembramos que muito de nossos conhecimentos foram roubados e muitos de forma violenta, pois agrediram todos os povos indígenas em seus conhecimentos. Assim, queremos repudiar a prática da biopirataria, por exemplo, o patenteamento pelo químico Conrad Gorinsky, que roubou o conhecimento Wapichana. (Documento Final. 1º Seminário Etnoambiental Indígena de Roraima, CIR - 2003).

Os Wapichana, através de suas articulações regionais e da organização indígena, foi um dos primeiros povos indígenas responsáveis por colocar a temática do acesso a recursos genéticos com conhecimentos tradicionais associados no cenário interétnico brasileiro, em meados dos anos 1990. O episódio envolvendo as pesquisas etnobiológicas empreendidas pelo químico Conrad Gorinsky sobre duas substâncias presentes em plantas conhecidas pelos Wapichana com o objetivo de desenvolver novos medicamentos e posterior registro de patentes nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha provocou impactos significativos nas percepções locais acerca do conhecimento tradicional.

Este evento descrito como um caso concreto de biopirataria na Amazônia foi deflagrador de novas lutas políticas em torno de questões como autonomia étnica e direitos humanos, cuja potencialidade para construir novas formas de relações entre povos indígenas e Estados nacionais ainda não foi desenvolvida e formalizada em todos os aspectos e alcances. O fato é que a questão entrou ativamente na agenda dos movimentos sociais nos quais os Wapichana participam dentro do CIR no Brasil e da Amerindian People Association - APA na Guiana.

Em 1997, lideranças do CIR foram surpreendidas ao tomarem conhecimento pelo jornal *Folha de São Paulo* sobre um caso concreto de biopirataria na Amazônia. Na década de 1990 os debates envolvendo biotecnologia e direitos da biodiversidade configuraram um tema novo para a mídia brasileira e esse também foi o período em que os movimentos indígenas de vários países começaram a reivindicar seus direitos intelectuais coletivos. A manchete “*químico britânico registra anticoncepcional usado*

*por índios de Roraima e veneno empregado em pesca*” dividia a página do caderno de ciência do jornal com outros relatos de pesquisas e comercialização de DNA do sangue dos indígenas Karitiana de Rondônia.

Thiago Ávila (2001) desenvolveu uma etnografia deste processo em que duas patentes obtidas a partir de pesquisas etnobotânicas envolvendo conhecimentos do povo Wapichana foram registradas. De acordo com as informações contidas na pesquisa de Ávila, entre 1993 e 1998, o químico Conrad Gorinsky desenvolveu um projeto de pesquisa etnobiológica e de bioprospecção que culminou no desenvolvimento de dois produtos farmacológicos, o *rupununies* e o *cunaniol*, cujas propriedades e patentes foram registradas em escritórios nos Estados Unidos e na Europa, exclusivamente em seu nome.

O primeiro produto patenteado pelo pesquisador, denominado como *rupununies*, é uma alusão direta à região habitada pelos Wapichana na Guiana, o vale do Rupununi. Basicamente ele identificou o princípio ativo derivado de uma planta denominada pelos indígenas como *Tipir (Octotea rodiaei)*. Trata-se de uma planta encontrada nos ambientes de mata e florestas do centro-sul da Guiana e não ocorre tanto nas proximidades dos territórios wapichana no Brasil.

A planta é denominada em inglês através da expressão *Green heart*, de onde se pode imaginar tamanha as suas qualidades e propriedades medicinais. Fruto de aparência vermelho-escuro, seu sabor é descrito como extremamente amargo e é utilizado como um abortivo, para controlar sangramentos internos provocados por cortes ou facadas, sendo também eficaz contra a malária. Os Wapichana sabem que para obter as propriedades medicinais do *tipir* é necessário utilizar apenas a sua semente. Assim alguém que tenha coletado o seu fruto pode guardá-lo por longos períodos, conservando suas qualidades curativas e abortivas. Além das propriedades medicinais, o *tipir* também é bastante valorizado economicamente em virtude da qualidade de sua madeira. No texto da patente do *rupununies*, Gorinsky apresentou indicações terapêuticas que são as mesmas que os Wapichana atribuem como o uso da substância como um contraceptivo, mas o químico complementou afirmando que poderia ter efeitos também quanto à inibição de viroses e ao desenvolvimento de tumores e, inclusive, o controle do vírus da AIDS e de doenças celulares como o câncer.

A segunda planta pesquisada por Gorinsky corresponde a um dos vários venenos de pesca conhecidos e utilizados pelos Wapichana, denominado localmente como *Kunan*, *Kunani* ou *Cunani* (*Clybadium sylvestre*). Como consideramos anteriormente, o *cunani* não faz parte do conjunto de timbós de raiz, que são considerados mais fortes, àqueles que sufocam os peixes indiscriminadamente, provocando a morte inclusive daqueles que não estavam bons para o consumo humano. O *cunani* é preparado através de uma série de procedimentos que envolvem a trituração das folhas, a sua mistura à massa de mandioca e, eventualmente, acréscimo de outros elementos. Diferente de outras qualidades de timbó que são jogadas na água, a massa funciona como isca para o peixe e apenas aquele que ingere a substância sofre os efeitos do timbó. Tratam-se de pequenas “bolinhas”, do tamanho de um grão de milho, que são jogadas na água para serem ingeridas por determinados tipos de peixes. Quando o peixe engole a massa de *cunani* começa a ficar agitado e a pular na superfície da água, uma vez que fica asfixiado. Depois de um tempo o peixe fica boiando, como se estivesse muito “bêbado” ou morto, tornando-se assim presa fácil para o pescador. Neste caso o efeito paralisante é passageiro e aqueles peixes que não foram capturados voltam a nadar normalmente. Assim, a aplicação do *cunani* tem a vantagem de não provocar a morte generalizada de peixes. Um trecho do registro de patente reconhece claramente seus usos locais:

“[...] A invenção relata derivados de poliacetileno, especial de um derivado de tetrahydro piramol conhecido como *cunaniols* e seus derivados [...] O termo *cunani* vem longamente sendo usado por indígenas para um grupo de venenos de pesca. Estes venenos são geralmente derivados de plantas e, especialmente, de suas folhas. [...] Os mais efetivos devem ser derivados da raízes de plantas como *Kuruluruwai* ou da *SAP*, *folhas e STAMS* das plantas Kumarau. Estes componentes podem estar incluídos nas folhas da planta *Clybadium sylvestre* que é membro da família das Compositae, sendo o trans *cunaniol* o mais abundante deles. Ele vem sendo desde muito reconhecido que folhas maceradas desta planta na água colocam os peixes na superfície, pulando para fora da água. A morte resulta do veneno seguido de paralisia. *Cunani* é usado como um veneno de pesca, mas é também feito em pequenas bolas que são atiradas para os peixes que ficam desorientados e são facilmente pegos com as mãos[...]” (European Patent Office n. EP 610059A1. Apud ÁVILA 2006, p. 247)

Segundo os argumentos do químico, o poliacetileno *cunaniol* poderia ser usado de modo análogo ao utilizado no caso dos peixes, provocando a paralisção

momentânea de determinada região do corpo humano, como por exemplo, em cirurgias cardíacas.

Segundo o jornal *Folha de São Paulo*, Gorinsky seria filho de pai polonês e vivera na Amazônia até os 17 anos. Depois de estudar química na Inglaterra e pesquisar entre os Wapichana, montou uma empresa no Canadá para tentar produzir um remédio a partir do rupununie. Ao Jornal, Gorinsky admitiu que o Brasil deveria “ter algum tipo de benefício pelos seus recursos biológicos”. Mas o tom era diferente quando o químico foi questionado pelo Jornal sobre o que ele pretendia fazer “para os nativos que já utilizavam a planta e possibilitaram a sua descoberta”, caso seu remédio obtivesse sucesso no mercado. O argumento do químico é que não existiria “ninguém confiável” para receber o dinheiro: “*O governo da Guiana está interessado em ganhar dinheiro rapidamente. Se eu fizer doações para os habitantes locais, eles vão comprar motosserras*” disse ao jornal. Sobre o fato da Convenção da ONU sobre Biodiversidade prever a exigência de que parte dos lucros obtidos com medicamentos desenvolvidos a partir de conhecimentos tradicionais seja destinado às comunidades indígenas, Gorinsky ironizou dizendo que “*comunidade local geralmente significa um burocrata que vai com uma mala para a Suíça, com uma passagem só de ida*”(FOLHA, 1997, p. 15).

O pesquisador afirmou ainda que, se não fosse a ação de “homens brancos” como ele, que têm registrado os usos das substâncias, os índios provavelmente já teriam esquecido a utilidade de muitos produtos encontrados na floresta. Nesta linha, patentear as substâncias seria uma maneira de garantir que o conhecimento não se perca com a destruição da floresta e de fazer com que os produtos derivados desse conhecimento tenham algum valor. Finalmente, o químico afirmou ao jornal que o Brasil deveria assumir uma posição clara de defesa de seu patrimônio biológico perante a comunidade internacional para evitar a destruição e aproveitou para divulgar que a sua iniciativa junto a grandes empresas britânicas traria benefícios para os índios macuxi, da Guiana, criando condições para que eles pudessem se comunicar com o resto do mundo via computadores.

Sr. Clóvis Ambrósio, uma das lideranças mais ativas no movimento indígena em Roraima e entre os Wapichana, observou que Gorinsky prometeu ajudar as comunidades indígenas com os remédios advindos da industrialização das substâncias, algo que nunca fez (WAPICHANA, 1999). A liderança escreveu um texto sobre biodiversidade, justiça e ética por ocasião de um Seminário Internacional sobre o

Direito da Biodiversidade, evento realizado no auditório do Superior Tribunal de Justiça em Brasília. Naquela ocasião, o intelectual indígena articulou as relações entre povos indígenas e Estados nacionais, associando a nova temática de direitos da biodiversidade à negligência do governo brasileiro em demarcar as terras indígenas e promover políticas públicas para os povos indígenas. Vejamos o que Clóvis escreveu:

“a proteção da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais indígenas são temas que estão diretamente relacionados com a demarcação de terras. Isso porque, sem assegurar os nossos direitos territoriais, não teremos condições de tratar dessas questões [...] É necessário que se retirem os invasores de nossas terras urgentemente, para que finalmente venhamos a exercer o usufruto exclusivo sobre as mesmas, como determina a Constituição Federal. Mas isso não basta, porque quando recebemos nossas terras, estas são entregues com desmatamentos, poluição de rios ou desgastadas por atividades agropecuárias dos invasores. [...] Concluindo esta primeira parte, perguntamos: uma vez que o governo não resolveu os problemas de demarcação de terras, os autores de crimes praticados contra nossas comunidades não são punidos, a pesca predatória e a exploração ilegal de minérios e madeira acontecem diariamente sem providências concretas para combatê-los, como o Estado brasileiro vai proteger a biodiversidade e os nossos conhecimentos tradicionais?” (WAPIXANA, 1999, p. 41-42)

As palavras de Clóvis foram expressas e escritas no contexto de disputas em relação à demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, naquele momento em litígio no Supremo Tribunal Federal e que produziu um verdadeiro clima de guerra e terrorismo por parte das elites agrárias regionais no Estado de Roraima contra os direitos territoriais indígenas. A leitura da liderança, articulando direitos territoriais e direitos sobre a biodiversidade, revelava a competência discursiva dos movimentos indígenas em apropriar-se de novos idiomas e espaços com objetivo de buscar soluções para velhos problemas.

Thiago Ávila (2001) pesquisou as opiniões Wapichana no Brasil e na Guiana sobre os processos de patenteamento de dois de seus conhecimentos tradicionais. De acordo com os dados de Ávila, C. Gorinsky nasceu em *Good Hope*, um povoado próximo da cidade de Lethem. As informações sobre os pais do químico são desconhecidas. O jornal *Folha de São Paulo* informa que Gorinsky seria filho de pai polonês; o texto produzido por Clóvis referencia-o como filho de pai alemão. A mãe, reconhecida como indígena, é identificada como Wapichana, mas existem informações

que a identificam como Atorad ou Atoraiu. De toda forma, a identificação do químico pelos indígenas é a de um filho de estrangeiro, por associação direta à filiação paterna. Ávila (2001) relata que, no momento de sua pesquisa de campo, os parentes de Gorinsky na Guiana já não queriam mais ouvir falar sobre o assunto, alegando que a história da pesquisa com os Wapichana teria causado vários problemas para o químico, inclusive fazendo-o perder o emprego na Europa.

Se não foi possível traçar os passos ou detalhar as atividades da pesquisa desenvolvida por Conrad Gorinski em território Wapichana, no contexto de sua pesquisa, tanto no Brasil quanto no lado da Guiana, Ávila relata a presença da memória sobre pesquisadores atrás de plantas e sementes utilizadas por eles. Outra lembrança recorrente era a ajuda prometida e nunca cumprida. Em sua estratégia de pesquisa, Gorinsky procurava criar a motivação dos Wapichana para participar de suas atividades como informantes ou como “catadores” das plantas. Esta estratégia procurava beneficiar individualmente algumas pessoas dispostas a participar da coleta em troca de pagamentos de diárias por dia de trabalho em pequenos valores, e por outro lado, divulgar a proposta de possíveis melhorias de saúde para as aldeias Wapichana com o fornecimento de medicamentos. Na interpretação de Ávila, esta estratégia de criar uma dívida e não cumpri-la é a base para as construções que os Wapichana têm sobre a biopirataria e onde vemos se repetir um antigo sistema de submissão e exploração indígena, equivalente àquela promovida pela invasão das fazendas de gado.

Foi a partir deste episódio que a problemática dos “conhecimentos tradicionais” passou a ganhar força nas discussões nas assembleias regionais entre os tuxauas e na agenda do movimento indígena organizado através do CIR. A importância da atuação do CIR em relação à biopirataria foi de encaminhar a mobilização jurídica junto às organizações indígenas do lado da Guiana para as esferas nacional e internacional, bem como a de trazer a questão desses novos direitos para ser discutida no ambiente local das comunidades no lado brasileiro.

Desde o ocorrido, o fenômeno da biopirataria sempre surge nos debates regionais e figura nos encaminhamentos e documentos finais de eventos relacionados à temática ambiental. No plano das relações com pesquisadores e acadêmicos não-índios de maneira geral, o evento marcou uma indisposição dos Wapichana e dos demais povos indígenas do Estado em relação às iniciativas de pesquisa, de qualquer natureza. Desde então, tanto o CIR como as lideranças regionais vêm assumindo uma postura

crítica e recusado diversas propostas de pesquisas. Durante os últimos anos, passaram efetivamente a não aceitar a realização de atividades científicas desenvolvidas por não-índios (de qualquer disciplina) em terras indígenas.

Para ter maior controle sobre estas atividades, além da autorização formal fornecida pela FUNAI, o CIR e suas coordenações regionais passaram a estipular um protocolo para os interessados em desenvolver atividades de pesquisa com povos indígenas ligados ao CIR em Roraima. Neste procedimento, pesquisadores devem submeter suas propostas inicialmente à apreciação da coordenação geral da organização indígena sediada em Boa Vista, que avalia a pertinência dos estudos em relação aos interesses dos povos indígenas. Antes de apresentar qualquer proposta de estudos diretamente nas comunidades, o pesquisador precisa estar de posse dessa autorização formal expedida pelo CIR. Uma vez concedida autorização de acesso às terras indígenas por parte da FUNAI e do CIR, o pesquisador deve encaixar seus planos à agenda de reuniões regionais e locais das comunidades, para então submeter sua proposta à avaliação dos representantes regionais e das comunidades onde o pesquisador pretende adentrar.

Além de chamar atenção para a pesquisa, o “evento Gorinsky” também provocou impactos importantes na microesfera das relações dentro das comunidades. Um dos reflexos importantes deste evento destacado de modo recorrente por professores e agentes ambientais remete à postura de silêncio assumida por muitos de seus “avós”. Assustados com as consequências negativas que a transmissão de seus conhecimentos pode gerar, muitos velhos de diferentes comunidades passaram a optar pelo não repasse de seus saberes botânicos e farmacológicos aos mais jovens, preferindo morrer com eles. Como bem resumiu um AAI de Manoá-Piúum sobre a experiência frustrada de conversar com um senhor de sua comunidade: *“ele não quis falar... ele se fechou”*. Segundo alguns professores esta posição dos mais velhos é uma questão importante porque interrompe o fluxo de transmissão intergeracional de conhecimentos e contribui para afastar os mais jovens da tradição.

Nas páginas anteriores deste capítulo, contextualizamos o uso do timbó e, ao abordar sua história de origem, procurei nos aproximar do universo que orienta uma estrutura classificatória dos seus diversos tipos, qualidades e seus usos associados,

movimento que revelou uma estrutura baseada na simbólica do corpo apodrecido de um menino, filho da relação entre um homem e uma anta. Em seguida, abordamos como o conhecimento Wapichana sobre uma destas variedades foi transposto para o sistema de conhecimento científico ocidental dentro do sistema de patentes e da propriedade intelectual configurando um evento marcante, um caso de biopirataria ocorrido em meados da década de 1990. Este episódio repercutiu em novas iniciativas por parte dos movimentos indígenas no Brasil e na Guiana, mas também causou impactos importantes nas dinâmicas de transmissão de saberes dentro das comunidades. Passamos agora a focalizar o terceiro movimento da referência a este conjunto de plantas e como ele passou a representar, especialmente na última década, um tipo de vínculo de risco.

Para compreender como o conjunto de plantas reunidas sob o nome de timbó ressurgiu no cenário local em outro registro - não mais como objeto de conhecimento tradicional subtraído, mas como elemento polêmico quando ligado às discussões sobre a gestão ambiental, em que é visto como uma prática cada vez mais considerada insustentável - considero importante desenhar um panorama mais amplo das ligações entre as comunidades locais, o movimento indígena e o Estado nacional no quadro recente de construção de uma Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas – PNGATI. Na próxima seção procuro situar essa rede de interações que criou as condições para que, durante o ano de 2011, as quatro comunidades que vivem na TI Jacamim, participassem do processo de construção de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental.

### **Gestão Territorial e Ambiental**

Durante os anos 1990, muitos processos de demarcação de terras indígenas foram consolidados na Amazônia, o que contribuiu para promover o deslocamento gradativo da interlocução sobre processos demarcatórios para a temática do desenvolvimento sustentável entre povos indígenas e demais atores do indigenismo (ALBERT, 2000; 2005, PIMENTA, 2002). Aqui não é objetivo analisar a nova configuração dos discursos e práticas ligadas à ideologia do desenvolvimento sustentável e detalhar as complexas relações entre os diferentes atores do ambientalismo e do indigenismo, temáticas que foram tratadas por vários estudos antropológicos sob

diferentes perspectivas (LITTLE & RIBEIRO, 1996; CONKLIN & GRAHAM 1997; RAMOS, 1998).

Meu interesse é analisar como, dentro deste novo quadro semântico, o timbó de modo geral e o *cunani* em particular, voltou à cena interétnica nos últimos anos em um registro diferente do anterior, desta vez, conectado à rede de discursos ecológicos sobre gestão ambiental.

Observando os documentos, cartas e relatórios provenientes das assembleias, reuniões, seminários e oficinas realizados neste último período, percebemos como este movimento expressa uma nova situação histórica na qual os indígenas realizam reflexões sobre suas próprias realidades ambientais a partir de termos provenientes de diálogos interétnicos. Acredito que alguns aspectos deste movimento são produtivos caminhos para analisar etnograficamente como referenciais externos são modulados por um repertório de imagens acerca da abundância e da escassez para refletir sobre seus próprios sistemas de mundo e como, de outro lado, são complexos os processos de translações conceituais entre diferentes sistemas de conhecimentos.

Mais uma vez, a etnografia de diferentes vozes em diferentes contextos, (conversas informais, debates internos à política comunitária local e situações de comunicação interétnica diante de atores do indigenismo) fornecem a matéria prima para análise. Nestes debates vemos emergir uma discussão sobre os critérios de validade relativos à tradição de conhecimento empregada no uso do timbó, colocando em jogo múltiplos argumentos de ordem ecológica, temporal e simbólica.

Como foi contextualizado no final do primeiro capítulo, nas últimas duas décadas, a questão ambiental ganhou espaço na agenda de atividades do movimento indígena organizado através do CIR. Através de parcerias junto aos órgãos públicos como FUNAI, MMA e IBAMA, e apoios técnicos e financeiros de organizações não governamentais e da cooperação internacional, o CIR promove discussões sobre políticas ambientais nacionais, apoia projetos de etnodesenvolvimento e atividades de informação, formação e treinamento de AAI sobre a temática ambiental nas comunidades indígenas. A confirmação da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS) pelo Supremo Tribunal Federal (STF) marcou um ponto importante de virada nos processos de lutas pela garantia dos direitos territoriais dos povos indígenas em Roraima, ainda que existam problemas fundiários e lutas por

demarcação e ampliação territorial vigentes. Como em várias regiões do Brasil, uma vez consolidados os processos de demarcação de terras, as discussões interétnicas mediadas pelas organizações indígenas passaram a tematizar a gestão territorial e ambiental das terras indígenas.

Em seminários regionais dedicados à discussão sobre gestão territorial/ambiental e etnodesenvolvimento viabilizam um importante intercâmbio entre representantes indígenas de todas as etnoregiões. Nestes eventos, as lideranças comunitárias têm compartilhado entre si percepções locais sobre mudanças ambientais e discutido a definição de posicionamentos coletivos frente a questões comuns. São nestes eventos regionais, também, que podemos observar o desenvolvimento das posições indígenas sobre diversos campos particulares.

A organização das temáticas discutidas no “*I Seminário Etnoambiental Indígena de Roraima*” realizado em outubro de 2003, é exemplar para que possamos ter uma ideia do vasto universo de temas que são discutidos e negociados entre si e com representantes de órgãos públicos. Naquele evento, grupos de trabalho temático começaram a discutir:

- i) Recursos hídricos,
- ii) Biodiversidade,
- iii) Espaços territoriais protegidos,
- iv) Agropecuária, pesca e florestas,
- v) Meio ambiente urbano,
- vi) Infraestrutura, transporte e energia,
- vii) Mudanças climáticas.

Foi dentro desta miríade de grandes questões ecológicas que, nos últimos dois anos, a polêmica em torno do uso do timbó surgiu nos eventos dedicados à discussão de temas ligados à gestão territorial e ambiental em Roraima. Em março de 2010, o CIR realizou o “*I Seminário de Construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima*” na Terra Indígena Araça – Etnoregião Amajari. Esse importante evento reuniu lideranças de dez das doze etnoregiões que constituem o CIR (vide mapa no capítulo 1), com objetivo de estabelecer, juntamente com as lideranças

das etnoregiões do Estado, as bases e linhas gerais para a realização do ordenamento territorial e ambiental das terras indígenas de Roraima.

Neste evento, representantes da região Surumu e Baixo Cotingo registraram “o uso do timbó nos igarapés” como um problema. Discutindo o tema “Conservação e uso sustentável da biodiversidade”, representantes da região das Serras também registraram o uso do timbó como “uma ameaça à biodiversidade”. Na mesma linha, discutindo atividades sustentáveis e insustentáveis, representantes da região da Serra da Lua listaram o uso do timbó do lado das “atividades de uso insustentáveis”. No âmbito destas posições, é interessante assinalar que os representantes da etnoregião Surumu registraram “o uso de timbó coletivo” como atividades sustentáveis existentes na região deles e “o uso do timbó individual” do lado das “atividades de uso insustentáveis”. Estas discussões sobre sustentabilidade em Roraima estão ligadas a um contexto mais amplo de discussões de políticas indigenistas e ambientais.

Entre setembro de 2008 e junho de 2010, o Ministério do Meio Ambiente (MMA), o Ministério da Justiça - através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), com o apoio da Cooperação Internacional Alemã (GIZ) e de organizações não governamentais da sociedade civil, conduziram a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI). Este processo teve início em setembro de 2008, quando o governo brasileiro instituiu um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), reunindo os órgãos do MMA, da FUNAI e representantes da APIB: “com a finalidade de elaborar proposta de Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas” (Portaria Interministerial nº 276, de 12 de setembro de 2008).<sup>54</sup>

A realização de um seminário nacional em Brasília, em 2009, reuniu diferentes setores do Estado, da sociedade civil e organizações indígenas de várias regiões do Brasil. Naquela reunião, que teve caráter eminentemente político de lançar a iniciativa de construção da Política, a fala do então presidente do órgão indigenista dava o tom daquilo que deveria ser a postura do Estado em relação aos povos indígenas:

---

<sup>54</sup>Este grupo conduziu o processo de construção da PNGATI, que contou também com a participação de instituições parceiras: The Nature Conservancy (TNC), Instituto Socioambiental (ISA), Instituto Internacional de Educação do Brasil (IIEB), Conservação Internacional (CI), além da Cooperação Técnica Alemã (GIZ), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e o Fundo Global para o Meio Ambiente (GEF).

Quando nós estamos falando de gestão ambiental e territorial precisamos deixar claro que os povos indígenas já fazem gestão ambiental do seu modo tradicional. O que precisamos aqui é reconhecer esse modo tradicional e, como Estado, aprimorar e trazer como contribuição o conhecimento ocidental dos brancos - como equipamentos e conhecimentos científicos - agregado nesse esforço de diálogo intercultural. Aqui nós estamos tratando de um diálogo de duas mãos, em que possamos aprender e ensinar sobre esse processo de gestão. Esse é um momento histórico na implementação de uma PNGATI (Márcio Meira, Presidente da FUNAI/ Seminário Gestão Ambiental em Terras Indígenas: Construindo a Política Nacional Centro de Convenções Israel Pinheiro, Brasília, DF - Abril de 2009).

Diante um público heterogêneo de especialistas e lideranças indígenas e de um campo polêmico de discussões sobre a função ambiental das terras indígenas para os diferentes grupos de interesses, a fala do presidente do órgão indigenista teve o papel de marcar a autonomia das formas dos povos indígenas de se relacionarem com seus territórios. Nesse sentido, a construção da Política não deveria representar uma ameaça e sim garantir e promover estes direitos de usufruto dos recursos naturais segundo seus costumes e tradições, como estabelece a Constituição Federal de 1988.

Segundo Little (2006), qualquer tentativa de sistematizar esse campo de interações envolvendo povos indígenas, suas organizações e os diversos atores que integram o campo de articulações e disputas ligadas à gestão territorial em terras indígenas encontra uma variedade muito grande de usos atribuídos a estes conceitos. Tanto o termo “ordenamento”, como surgiu no Seminário em Roraima, quanto a categoria “gestão”, tal como surgiu no Seminário em Brasília, são relacionados nos discursos sobre processos de uso dos recursos naturais e são muitas vezes usados de forma intercambiável, mas existem diferenças importantes.

Por um lado, o termo “ordenamento” remete a ações humanas que colocam o ambiente em uma ordem, seguindo os desejos ou planos de um grupo ou instituição. Nesse sentido, expressa a “manifestação da vontade” deste grupo ou instituição. Por outro, o termo “gestão” também se refere a ações humanas, contudo, está relacionado a “administrar”, “gerir” ou “gerenciar” algo já estabelecido. Aplicadas a situações de administração de ecossistemas ou de uso de recursos naturais, a palavra “gestão” ressalta a manutenção ou conservação quando comparada à palavra “ordenamento” cujo

cerne está nos projetos, nos planos de determinado grupo ou instituição (LITTLE, 2006).

Para subsidiar as discussões daquele seminário realizado em Brasília, Barretto Filho e Correia (2009) elaboraram um documento técnico sobre as noções de “gestão”, “gestão ambiental” e “gestão territorial”. Apoiados em outros autores que discutem a questão ambiental, as políticas estatais e a ideologia do desenvolvimento, estes autores assinalaram que o termo “gestão” é uma categoria recente dentro do indigenismo, ausente nas décadas de 1970-1980 e que começou a aparecer de modo mais significativo nos anos 1990. Segundo os autores, o termo entrou no universo das relações entre povos indígenas e o Estado no Brasil pela via das políticas ambientais de modulação do espaço, derivada da modernidade e da sociedade industrial. Barretto Filho e Correia destacam o fato de a noção e a prática da gestão de recursos naturais serem formuladas a partir do entendimento que a sociedade industrial criou de remediar a escassez de recursos, a falta de reservatórios e de lugares para dispor resíduos. Neste sentido, a crise de escassez é formulada em termos de sustentabilidade e impõe novos limites aos processos sociais e naturais com objetivo de compatibilizar crescimento econômico e desenvolvimento, subordinando as relações ecológicas a esta lógica. Através do exercício de localizar a sociogênese da categoria “gestão” frente aos diferentes sentidos atribuídos ao termo no cenário atual, estes autores marcaram posição:

“Partimos, portanto, do entendimento que gestão é uma categoria da modernidade, que emerge no contexto das crises ecológica (escassez de recursos) e ambiental (escassez de reservatórios para dispor resíduos) da sociedade industrial, como um modo de contorná-las pela ampliação da importância da regulamentação, da vigilância, da disciplina, do monitoramento e do controle administrativo de processos sociais e naturais, e do entrosamento de diversas atividades por meio de ferramentas tecnológicas avançadas para lidar com aquelas crises.” (BARRETTO FILHO & CORREIA, 2009, p. 07).

Durante o processo de construção da PNGATI, no transcorrer de 2009 e durante o ano de 2010, foram realizadas 05 consultas regionais aos povos indígenas nas regiões nordeste, sul, sudeste, centro-oeste e Amazônia. Nas consultas foram apresentadas, debatidas e colhidas propostas e sugestões dos povos indígenas sobre o que deve ser feito para assegurar a proteção, recuperação, conservação e uso sustentável dos recursos

naturais dos territórios indígenas, de forma a aprimorar o texto preliminar da PNGATI, elaborado pelo grupo de trabalho interministerial envolvendo técnicos da FUNAI, do MMA e representantes indígenas. Na somatória destes eventos 1.240 indígenas de 186 povos participaram do processo de construção da política que foi instituída pela assinatura do decreto nº 7.747 pela Presidente Dilma Rousseff no dia 05 de junho de 2012. Aliás, de modo significativo, a assinatura não se deu no Dia do Índio, mas no Dia Mundial do Meio Ambiente.<sup>55</sup>

Em 2010 acompanhei o “encontro preparatório para a consulta regional da PNGATI – Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas” realizado em Roraima. Durante o encontro lideranças de todo o Estado discutiram ponto a ponto a proposta da Política Nacional. Naquele evento, representantes das diferentes etnoregiões de Roraima questionaram a relação entre diferentes setores do Estado brasileiro e povos indígenas. Os tuxauas levantaram preocupações quanto aos riscos do texto para o direito constitucional de usufruto exclusivo das terras que ocupam a partir de seus “modelos culturais de vida” e para a reprodução destes modelos. Muitas vezes reforçaram que o documento não contemplava o que os povos indígenas têm feito - o que poderia significar uma camisa de força para suas atividades tradicionais. Deste ângulo, algumas lideranças destacaram que a ideia da participação, propagada como uma conquista, deveria ser vista com cuidado, pois poderia servir como uma armadilha também. Como alertou um tuxaua: *“Não podemos fazer documentos para os Outros”*. Os representantes também questionaram a ausência de competências e responsabilidades no texto e demonstraram preocupação com a articulação entre órgãos do governo: *“Eu fico preocupado com esse PNGATI, com tanta instituição. Existe tanto Ministério, até Ministério do peixe, mas não tem um Ministério indígena. Onde a PNGATI vai morar? Talvez esta fosse hora, de um ministério, de uma secretária indígena, como os negros já têm.”* disse uma liderança da Ilha do Maracá.

Em uma das intervenções, um professor Ingarikó argumentou sobre o aumento da população e o conseqüente aumento da demanda por alimento que, nas palavras dele:

---

<sup>55</sup> Em seu art. 1º definiu-se que a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas – PNGATI tem como principal objetivo “garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.” (Decreto 7.747, de 5 junho de 2012).

*“ultrapassou o sistema cultural dos povos indígenas”* - uma avaliação compartilhada por muitos tuxauas, professores e agentes de saúde que atuam diretamente nas dinâmicas de suas comunidades. *“Pescaria com o timbó, precisa fortalecer?”* questionou aos parentes naquele encontro entre lideranças indígenas e técnicos do governo federal. Anotei as palavras do professor:

A pesca com o timbó não é boa para o ambiente. Antes funcionava, mas hoje, se não planejar como fazer...

Tem que manter o costume que é bom. Temos que manter a técnica, mas não usar o tempo todo. Todas estas mudanças precisam ser discutidas de índio para índio, apenas.

Nessa perspectiva, o uso do timbó deve ser tópico de discussão interna às comunidades indígenas. É, pois, justo internamente que o uso do timbó tem gerado tensões e conflitos entre os moradores que observam o efeito negativo da utilização desta técnica de pesca e aqueles moradores que continuam a utilizá-la. Neste sentido, na próxima seção retorno ao contexto da TI Jacamim para analisar como esta controvérsia tomou forma em um caso particular, mas que pode ser visto como exemplar para estas discussões. Primeiro por se tratar de uma comunidade relativamente grande (224 famílias – aproximadamente 1.250 pessoas) e especialmente por envolver a utilização compartilhada de um rio (Tacutu - que é a linha de fronteira entre Brasil e Guiana) com as comunidades vizinhas, dentre as quais a mais próxima é Achawib, mas também rio abaixo, como aquelas comunidades situadas na TI Manoá-Pium. Em segundo lugar, porque este tema foi bastante discutido durante o ano de 2011, quando o CIR, parceiros governamentais e não-governamentais desenvolveram, junto às quatro comunidades da TI Jacamim, durante a construção de um “Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA”, um processo de discussões sobre a atual situação socioambiental e os planos de futuro destas comunidades em relação ao uso sustentável de seu território, em consonância com a PNGATI.

Os chamados “Plano de Gestão” ou “Plano de Vida” são documentos resultantes da articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumento de planejamento, os Planos de Gestão Territorial (e/ou Ambiental) implicam na construção de consensos em torno de visões de futuro para as Terras Indígenas. São acordos coletivamente elaborados que definem linhas de ação no campo da proteção territorial e

dos usos dos recursos naturais das áreas pelos povos que nelas vivem. Para técnicos e gestores embuídos em promover autonomias locais, os “Planos” são instrumentos de referência na orientação de políticas públicas formuladas para as terras e povos indígenas, pois através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas e na organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades indicam os caminhos, textualizando estes esforços. No campo técnico e político em que são formulados existem argumentações que defendem que os “Planos” possam ter algum suporte jurídico, mudança que permitiria às comunidades que os constroem condições legais de cobrar as ações por parte das diferentes instâncias de governo ligadas às suas demandas. Por outro lado, lideranças indígenas locais expressam exaltações quanto a construção destes consensos pois, os “Planos” também estabelecem uma série de padrões normativos para utilização de recursos naturais pelas comunidades e que também poderiam implicar em obrigações definidas sobre temas que, mesmo expressos como consensos nos textos, sabemos que não expressam a multiplicidade de posições locais.

De modo geral, lideranças de comunidades que participaram destas iniciativas destacam o valor político interno do processo de sua construção, na medida em que promovem a articulação de grupos locais que vivem nas TIs e a discussão em torno de pontos comuns. Contudo, ainda é cedo para avaliar os efeitos da execução destes instrumentos dentro de comunidades. Como apresento nas próximas páginas, estas iniciativas são interpretadas de diferentes formas localmente, onde estes acordos são vistos como positivos, mas também são interpretados como um movimento intrusivo contra a autonomia das famílias, no sentido de criar regras vindas de fora para o uso dos recursos naturais e expressam interesses que conflitam com a lógica de uso desses recursos segundo suas necessidades e formas tradicionais.

No Brasil, os primeiros “Planos de Gestão” foram elaborados no Estado do Acre em 2007, com a produção do *“Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia”* pela Associação Ashaninka do rio Amônia - APIWTXA, Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas – AMAAI/AC e Comissão Pró Índio do Acre – CPI/AC e do *“Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxinawa e Ashaninka do rio Breu”* realizado pela AKARIB – Associação Kaxinawá do rio Breu, pela AMAAI/AC, CPI/AC e apoio de diversos atores do indigenismo.

Segundo seus formuladores, as atividades relacionadas à gestão ambiental e territorial das terras indígenas no Estado do Acre começaram há cerca de 20 anos, com a formação de professores indígenas e, depois, com a formação de agentes agroflorestais indígenas. No início dos anos 2000, uma parceria entre a organização não-governamental The Nature Conservancy (TNC) e a Comissão Pró-Índio do Acre, deu forma ao Plano, através da realização de atividades de etnomapeamento e planejamento para a gestão. A construção destes acordos de planejamento se difundiu rapidamente e, em 2009, segundo dados levantados durante a construção da PNGATI, já existiam 16 Planos de Gestão elaborados para terras indígenas no Estado. Em parceria com a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO, a TNC e a cooperação técnica alemã também apoiaram a construção do “*Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque*”, publicado em 2009.<sup>56</sup>

No Estado de Roraima, a construção de Planos de Gestão surgiu como agenda importante no recente contexto pós-demarcatório e de mudanças no quadro de demandas das comunidades indígenas em franco crescimento populacional. Depois das demarcações territoriais, as comunidades indígenas, através de seus tuxauas, perceberam a necessidade de planejar o futuro da terra para suas futuras gerações. Um evento que marcou a entrada desta agenda dentro das discussões realizadas na esfera estadual foi o “*I Seminário de Construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima*” em 2010. Naquele encontro, a proposta de promover experiências de construção de Planos de Gestão para as TIs em Roraima foi formulada pelo CIR e obteve apoio da TNC dentro do âmbito do “Projeto Paisagens Indígenas do Brasil”, no qual TNC e CIR são parceiros. A proposta foi levada para aprovação na Assembleia Geral dos Tuxauas no ano de 2010 e rediscutida na Assembleia Geral no início de 2011, quando os tuxauas aprovaram a execução da atividade pelo CIR. Como um dos resultados deste encontro foram escolhidas duas áreas para o desenvolvimento de experiências piloto de construção de programas de gestão ambiental: o centro

---

<sup>56</sup>Poderia listar vários outros exemplos de construção de Planos de Gestão desenvolvidos em diversas regiões do país, como a construção dos “Planos de Gestão Territorial das Terras Timbira”, desenvolvidos através de parcerias entre o Centro de Trabalho Indigenista – CTI e as organizações indígenas daqueles povos, do qual participei como Antropólogo colaborador na produção de etnomapeamentos entre os Apinajé no Estado do Maranhão. Há também o “Plano Etnoambiental da Terra Indígena Sete de Setembro” construído pela parceria entre a organização indígena do povo Suruí, a Associação de Defesa Etnoambiental – Kanindé e a ACT-Brasil, dentre várias outras iniciativas em curso no país. Com o processo de construção da PNGATI, já existe uma agenda de produção de novos “Planos de Gestão Territorial e Ambiental” como parte das atividades de implementação desta política pública.

Maturuca, na região da TIRSS, e a TI Jacamim, na região Serra da Lua. É neste cenário de articulações que a controvérsia sobre o uso do timbó ganhou expressão local.

### **A construção do PGTA e a discussão sobre manejo do timbó**

Boas vindas à comunidade. Achei muito importante a discussão sobre manejo sustentável da nossa TI Jacamim. É importante esta discussão, eu sempre falo que estamos preservando mais de 100 mil ha de TI aqui na TI Jacamim, de mata. Então, eu sempre vejo essa parte aqui e eu também puxei esse negócio de, assim, de manejo sustentável, ecológico, tudo isso. Eu pensei nessa terra indígena onde nós estamos colocados. Essa Terra Jacamim ainda está preservada, ainda não há destruição, o pessoal fala isso. É a única Terra que nós temos. Mas nós podemos apenas usar ela. (...) Eu sempre lembro que o Lula falou quando perguntaram para ele: “por quê vocês não entregam o título para nós?” E ele respondeu: “Porque vocês não sabem guardar o título, quem sabe guardar é o governo federal”. E a gente pensa que somos donos, mas não somos donos. O dono está lá em Brasília, o que eles querem fazer, eles fazem. Tem muita gente não gostando dessa palavra que o presidente botou para gente, mas até agora, depois que nós conseguimos e brigamos, com muita ajuda também da Igreja, onde nós somos pobres, mas não somos pobres não é? Mas com o projeto [do gado], nós acreditamos nesses projetos que vieram para nossa comunidade, nós conseguimos. (...) Eu vejo professores falando, quem vai colocar as propostas somos nós, não eles, eles vão analisar as propostas e os pensamentos que nós vamos colocar. É a ideia da nossa comunidade, muito boa essa oficina de gestão ambiental. (Sr. Terêncio Manduca, Vice Coord. Região Serra da Lua, Comunidade Jacamim, agosto 2011, abertura da oficina).

Construir um planejamento para a TI Jacamim era uma demanda de suas principais lideranças comunitárias desde o processo de demarcação que culminou na homologação da área. Sr. Terêncio Salomão Manduca, morador da comunidade Marupá foi vice - coordenador do CIR entre os anos 2007 e 2010, e durante seu período de atividades dentro do Conselho Indígena defendeu e insistiu muito na importância do planejamento para as terras indígenas, dentre elas Jacamim, dentro da agenda da organização. Sua preocupação era de organizar o futuro da comunidade e encontrar uma forma de “conservar a cultura”, pois olhando para o contexto da região Serra da Lua, ele percebeu como as mudanças trazidas pelas políticas de desenvolvimento, como a instalação de linhas de energia elétrica dentro das comunidades e a intensificação do consumo de produtos industrializados, estão interferindo na forma tradicional de

organização social das comunidades e impactando um bem cultural valioso: a manutenção da língua. Em contraste com outras terras na região, Jacamim apresenta o maior índice de falantes, bem como é atualmente uma das áreas mais ricas em cobertura florestal e disposição de recursos naturais. No contexto de Jacamim, era, portanto, uma ideia de projetar meios de “conservar a cultura” e, simultaneamente, “conservar a natureza”.

Em 2011, sua luta por este trabalho ganhou forma através da proposta de construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Jacamim. A construção do PGTA foi desenvolvida pelo CIR, em parceria firmada junto a FUNAI e a TNC, e contou ainda com a colaboração da UFRR através do Instituto INSIKIRAN, mais especificamente, dos profissionais e alunos ligados ao curso de Gestão Territorial Indígena. Neste quadro de parcerias, a FUNAI, a Universidade e a TNC disponibilizaram apoio logístico e técnico com a participação de profissionais do quadro destes órgãos.

A colaboração técnica derivada da organização não-governamental teve um papel diferente dos apoios técnicos dos outros órgãos de modo importante. Partiu da TNC a colaboração responsável pela organização conceitual e metodológica do processo. Nessa linha, a construção dos PGTAs em Roraima seguiu um padrão semelhante àquele executado na construção do Plano de Vida na região do Oiapoque. Foram realizadas cinco oficinas, distribuídas da seguinte forma: uma “Oficina de Sensibilização e Planejamento Participativo do Plano de Gestão Territorial e Ambiental” realizada na sede da organização indígena na cidade de Boa Vista - seguida de três outras oficinas temáticas realizadas nas comunidades: uma sobre “Manejo e Uso Sustentável dos Recursos Naturais”, outra sobre “Controle Territorial” e a terceira sobre “Educação para a Gestão Territorial e Ambiental”. Depois da realização destes encontros temáticos, foi realizada uma quarta reunião de “Pactuação do Plano” e, finalmente, foi feita a “Validação do Plano” dentro da Assembleia Geral dos Tuxauas no início de 2012.

Não é meu objetivo analisar todas estas atividades que deram forma ao processo de construção do PGTA em si. Minha participação neste processo limitou-se à condução da oficina de etnomapeamento, realizada na comunidade Jacamim que antecedeu e subsidiou a construção do PGTA, à coordenação de um levantamento socioambiental e à participação nas duas primeiras oficinas, que ocorreram durante o período do trabalho

de campo. Portanto, não tive possibilidade de acompanhar os outros dois encontros realizados em área, um para discutir “controle territorial” e outro para discutir “educação para a gestão”, assim como não participei da reunião final de “pactuação do plano” realizada em Boa Vista. Meu interesse, por outro lado, é apresentar como a questão do uso dos venenos de pesca que eu estava seguindo em campo, percebida localmente como uma prática de conhecimento tradicional, surgiu e foi encaminhada dentro deste processo e apontar algumas observações sobre como a primeira oficina dedicada ao manejo dos recursos naturais na comunidade foi interpretada por diferentes percepções locais.

A primeira reunião destinada à “sensibilização” para a importância da construção do PGTA foi realizada na sede do CIR em Boa Vista no mês de maio de 2011. Daquela reunião participaram representantes indígenas das comunidades ligadas ao Centro Maturuca, região da TIRSS, representantes do Centro Jacamim, região Serra da Lua, e uma série de representantes de órgãos públicos e organizações não-governamentais parceiras. Durante dois dias, o objetivo da oficina foi sensibilizar os representantes indígenas e não indígenas para a importância do Plano de Gestão; discutir e sistematizar termos/palavras utilizadas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas e apresentar e discutir os principais passos para a construção dos Planos de Gestão.

A introdução dos termos: “plano”, “gestão”, “território” e “meio ambiente” foi colocada como pergunta, para estimular a discussão em grupos dedicados a conceituar cada uma destas palavras. Essa forma metodológica expressa uma postura dialógica e democrática, que podemos entender, seguindo as ideias de Cardoso de Oliveira (2006), como esforços no sentido de criar uma comunidade de comunicação e argumentação. Neste sentido, é preciso considerar que mesmo formada esta comunidade interétnica de comunicação e argumentação e que ela pressuponha relações dialógicas democráticas na intenção do polo dominante, “mesmo assim *o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico.*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 180). Junto com Cardoso de Oliveira, é importante reconhecer também que existem dificuldades intrínsecas à estruturação desse diálogo, que passam pela compreensão recíproca das partes envolvidas e que “a superação desse *semantical gap* é que parece se constituir no grande desafio, mesmo entre pessoas de “boa fé” e preocupadas em chegar a um consenso.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 193)

No início daquele processo em Boa Vista esse desafio surgiu na abertura da discussão, sobretudo nas reações dos representantes indígenas sobre o que é “gestão”. De um lado, o tuxaua da comunidade Jacamim observou a dificuldade de incorporar novos termos e compreender todas as dimensões das mudanças que estas novas palavras trazem. Segundo ele:

*“para falar para a comunidade, gestão é outro mundo. Para nós, gestão é trabalho. Isso nós já fazemos, mas quando muda o nome nós nos atrapalhamos. É o mesmo, só que muda, e aí já é outra coisa. Então primeiro tem que saber. “Gestão territorial” não se falava. Em 2009, começou a falar.”* Já os representantes do Centro Maturuca mantiveram distância inicial, expressando suas dúvidas quanto à introdução de novas palavras e seus projetos associados para as terras indígenas. Uma senhora macuxi fez duras críticas às experiências recentes com vacinações que adoeceram o gado, a invasão de moscas de carambola, a presença de pesquisadores interessados em minérios seguidos de ofertas de instalação de luz elétrica na sua região, feitas por “pesquisadores que vêm não sei de onde”. Segundo ela, essas novas palavras eram uma forma do “branco” enganar o “índio”, de ganhar mais dinheiro, o que poderia ser, assim como as outras formas que acabara de listar, uma nova estratégia de invasão fundiária. Apesar destas dissonâncias e críticas iniciais, no transcorrer da oficina todos os participantes construíram entendimentos compartilhados sobre o significado da construção dos “Planos” e estabeleceram a programação das atividades nas comunidades.

A primeira oficina na comunidade Jacamim foi realizada entre os dias 09, 10, 11 de agosto. A oficina contou com a participação de representantes indígenas das 04 comunidades da TI Jacamim (Jacamim, Wapum, Água Boa e Marupá), da direção e do corpo técnico do CIR (Conselho Indígena de Roraima), da Universidade Federal de Roraima (UFRR), através do Instituto INSIKIRAN de Formação Indígena Superior, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), da Igreja Católica (Diocese) e das organizações de apoio, Instituto de Conservação da Natureza (TNC) e Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Roraima. Os objetivos da oficina foram: i) Sensibilizar indígenas e representantes de organizações parceiras para a importância do PGTA; ii) Elaborar o componente de Manejo e Uso Sustentável dos Recursos Naturais do Plano; iii) Definir prioridades para o Manejo e

Uso Sustentável dos Recursos Naturais da Terra Indígena Jacamim; e iv) Definir estratégias de implementação do Plano.

A oficina foi moderada por um facilitador, responsável pela condução de todo o processo metodológico. A condução da oficina utilizou métodos de enfoque participativo como forma de propiciar o debate e a troca de experiência entre os diferentes participantes da reunião; a visualização como forma de permitir o registro visual de todo o processo de construção coletiva; a problematização como mecanismo de estimular as discussões entre os participantes e a obtenção de ideias e conhecimentos necessários para pensar soluções para os problemas identificados. Dentro da metodologia também foram realizados vários trabalhos em grupo com o objetivo de permitir um maior intercâmbio entre os participantes no processo de discussão e, finalmente, ocorreram plenárias, momentos de aprofundamento das discussões, socialização das ideias e de novas construções coletivas. As plenárias também foram os momentos em que o grupo tomou as decisões relativas aos encaminhamentos.

Depois das apresentações iniciais e do resgate da construção do processo, o facilitador destacou a importância de se compreender o significado das palavras fundamentais na elaboração do PGTA. Nesse momento foi retomado o significado das palavras “plano”, “gestão”, “territorial” e “ambiental”, conforme elas haviam sido formuladas pelos participantes durante a Oficina de Sensibilização. Em seguida, o facilitador conduziu as orientações para a realização do primeiro trabalho em grupo, que igualmente teve como tarefa apreender o entendimento dos participantes sobre palavras chave para a discussão do Plano de Gestão. A primeira tarefa era aprofundar as discussões e compreensão das palavras “manejo”, “uso”, “sustentável” e “recursos naturais”, atividade que foi realizada através de perguntas sobre os sentidos atribuídos a cada um destes termos pelos moradores. Assim os participantes se dividiram em 04 grupos: Grupo 01 - O que entendemos por manejo? Grupo 02 - O que entendemos por uso? Grupo 03 – O que entendemos por sustentável? Grupo 04 – O que entendemos por recursos naturais? Para cada uma destas perguntas foi solicitado aos participantes que formassem e registrassem exemplos para as definições que posteriormente seriam apresentados na plenária. Cada grupo escolheu um local diferente nas imediações do barracão do centro da aldeia e os técnicos das instituições tiveram o papel de circular, acompanhar e assessorar a discussão em cada grupo.

Eu segui o grupo 01, onde iriam discutir a palavra “manejo”. Neste grupo também estavam participando um engenheiro agrônomo vinculado à FUNAI e uma estudante do curso de gestão territorial. Este grupo começou a discutir o que entendiam pela palavra “manejo” e chegaram à definição de que manejo “é um ato de reaproveitar, conservar os recursos naturais”. E elencaram como exemplos: o manejo de tatus e o de peixes. Consideraram o exemplo do peixe o melhor, pois que sendo “bem mais conhecido”. Foi então que surgiu a discussão sobre o uso de **timbó** e o tamanho dos peixes. Basicamente, a ideia que surgiu para manejar o peixe foi de “consumir o peixe grande e deixar o pequeno”. Então os participantes foram perguntados pelo técnico da FUNAI: “Então é não pescar com timbó, não é isso? Com o timbó você pode acabar com os peixes. Não pescar com timbó. Coloca assim”. A proposta de redigir nestes termos foi sutilmente ignorada e o grupo passou a discutir outros exemplos como a questão dos tatus e o tamanho das roças. Finalizados os trabalhos dos grupos, todos se reuniram novamente no barracão para a plenária.

Não consegui registrar as exposições sobre cada um dos conceitos. O grupo 01 apresentou o entendimento que construíram sobre a palavra “manejo” e, durante a exposição exemplificaram o uso do timbó como um tipo de “manejo negativo”. O grupo 02 definiu o termo “uso” em uma palavra na língua wapichana: *Kaiwen*, no sentido de “aproveitar, ocupar, obter benefícios”.

O Grupo 03 considerou a palavra “sustentável” complexa, difícil de traduzir em língua wapichana. Consideraram um desafio defini-la e observaram a necessidade de torná-la mais clara, buscando o rumo naquilo que os antigos sempre fizeram. “*Temos que pensar quais os programas que vão trazer sustentabilidade para nós comunidade, temos que tomar cuidado para não confundir sexta básica com sustentabilidade, então os mais velhos estão aí para nos ajudar*” (Relatório da Oficina). O grupo 04 apresentou o entendimento da expressão “recursos naturais” que foi resumido como “*tudo que está ao redor [...] o que a natureza oferece aos homens e aos seres vivos em geral*” . Depois das apresentações o facilitador abriu a plenária para os debates e foi então que a discussão sobre o timbó ganhou espaço na arena pública.

**Sr. Terêncio:** Eu gostaria de comentar, do grupo 01, do timbó. Nós usamos do passado até hoje. Dos antigos, do passado até hoje. O timbó, eu vejo assim, ele tem época de você usar ele. Hoje em dia nós não cumprimos mais a regra de

antigamente. Mas na época dos antigos já tinha regra. Agora, nós o usamos, digamos assim “de boas”... Porque o timbó você tem que usar ele na água corrente, para ele poder ir embora. Ele não fica ali. Se você usar ele na água parada, aí ele vai matar tudo. Então isso eu gostaria de ouvir também dos antigos, eu uso timbó, mas eu nunca usei na água parada. Isso que foi colocado: se você usar na água parada, ele vai matar tudo, não vai deixar nada. Até a cobra, o jacaré ele vai matar. Vai deixar só água e água estragada. Então estamos falando de animais, não só de peixe. (Sr. Terêncio)

**Facilitador** - Mais alguém?

**Engenheiro Agrônomo (FUNAI)** - Boa tarde. Com relação ao timbó, eu não conheço, mas já ouvi falar, inclusive nós colocamos aqui nos colegas do grupo 01, nós colocamos ali falando do timbó, que faz o manejo, às vezes podendo beneficiar e às vezes para destruir, não é? Aí como você falou que coloca só na água corrente, não é? Nossos colegas não explicaram esse lado. Por isso eu quero saber de vocês o seguinte, se quando coloca na água parada, se é um veneno, mesmo, se mata o peixe, qual o objetivo então de colocar na água parada, se envenena tudo, os bichos conseguem comer o peixe? Não faz mal para saúde?

**Plateia:** Parente come tudo!

**Engenheiro Agrônomo (FUNAI):** Ah, tá, essa é minha dúvida.

**Professor da Comunidade:** Com relação ao timbó, eu estava lembrando isso e acabei esquecendo. Quando se fala do manejo do timbó, eu estava olhando a questão do manejo e quando estava colocando, mas muitas das vezes eu não sei se cada um de vocês considera que o timbó é veneno mesmo, como cada um de vocês pensa, vê, é um veneno ou não, ele é uma substância química, não é? Pode ser ou não?

**Plateia:** É.

**Professor:** É? E agora por que o peixe morre?

**Respostas da plateia:** Ele morre asfocado, ele não consegue respirar.

**Professor:** Isso significa que o timbó tira o oxigênio da água, então o peixe não consegue respirar. Acho que todo mundo aqui sabe, para quem bota sabe como funciona o timbó, não é? Você coloca o timbó, o peixe não morre lá no fundo da água, não é verdade? Ele fica assim boiado para cima, procurando oxigênio para eles. Mas às vezes não consegue e acaba morrendo.

Então eu não sei, eu não sou químico, mas eu aprendi um pouco sobre timbó. Você tira o oxigênio da água. Então acho que colocando em água corrente, a

água vai levando e ele não vai tirando totalmente o oxigênio da água, não é? Então, era isso que eu queria colocar.

**Ecóloga (TNC):** O que é mais importante é vocês pensarem como vocês fazem as coisas, do que definir se isso é completamente ruim ou isso não é bom. No caso, Sr. Terêncio falou que numa determinada época eles até tinham o manejo do uso do timbó. Então, o timbó é usado em água corrente, em determinada quantidade, ele dispersa com grande quantidade de água, então dilui o efeito do timbó. Se deixar num lago pequeno, aquilo tem um dano maior. Então, importante é pensar, antes de excluir uma coisa, é pensar em uma forma de manejo.

Considero esta discussão sobre o uso do timbó é exemplar do diálogo político a partir de diferentes tradições de conhecimento. A fala produzida por Sr. Terêncio rompeu com a postura de silêncio que a maioria dos moradores adota frente a agentes externos, naturalmente, um silêncio que tem a função de autoproteção frente aos discursos cada vez mais presentes sobre a fiscalização das práticas indígenas por órgãos ambientais. Ela foi feita por uma das lideranças mais respeitadas da região, um homem cuja experiência o permite colocar a questão nos termos que fez. Sr. Terêncio trouxe a dimensão ecológica do uso e este posicionamento abriu a possibilidade para outras manifestações, como as formulações do professor, que procurou dar um entendimento ampliado à questão do timbó, acionando conhecimentos das ciências naturais como a química. Neste dia as discussões sobre o timbó se encerraram neste diálogo.

No dia seguinte, as discussões continuaram no sentido de identificar os principais problemas e potencialidades de manejo e uso sustentável dos recursos naturais na Terra Indígena Jacamim. Novamente, os participantes se dividiram em 04 grupos para discutirem os principais problemas e as potencialidades relacionados ao manejo e uso sustentável dos recursos naturais destinados à pesca, à caça, à criação de animais, às atividades extrativistas e à agricultura. Como no dia anterior, procurei observar as discussões relacionadas ao domínio da pesca, desenvolvidas pelo grupo 01. Ao responder a primeira pergunta sobre os problemas, o grupo elencou a pesca descontrolada feita com malhador; a diminuição dos peixes, por motivo de muita gente pescando; a pescaria fora de época da desova dos peixes e o uso incorreto do timbó por algumas pessoas da comunidade. *“Algumas pessoas usam o jequi, mas não olham corretamente e estraga os peixes”*.

Já quando o grupo discutiu as potencialidades para o manejo e uso sustentável dos recursos naturais destinados à pesca foi indicado que a TI Jacamim conta com muitos pontos para pescarias em seus rios Jacamim, Tacutu e Urubu, além dos lagos e igarapés. Também foi registrada a abundância de peixes encontrados na TI (tais como mandi, aracu, tucunaré, pacu, matrinxã, sarapó, cambéu). Perguntados se já é um problema encontrar peixes para alimentação na área, os participantes do grupo responderam que não, que dentro das quatro comunidades ainda não tem problema de peixe, ainda é possível encontrar uma diversidade grande de espécies, principalmente “*lá para dentro, trairão, eles ficam lá para dentro.*”, indicando a área de mata como uma região bastante rica em quantidade e diversidade de pescados. “*Não está ruim ainda não. Nas quatro comunidades não tem dificuldade de peixe. Jogou linha, você pega. À noite, você pega também. Quem é pescador sabe o que eu estou dizendo*” disse um dos participantes.

O grupo também destacou como uma potencialidade a diversidade de técnicas de pesca empregadas: malhador, tarrafa, linhas, flecha, timbó, jequi, mascareta e *cunani*. Alguns participantes indicaram a utilização do malhador como a técnica mais prejudicial para a disponibilidade de peixes. Chegaram ao entendimento de que não falta peixe, mas que é possível identificar a diminuição na quantidade disponível e no tamanho de algumas espécies.

É interessante observar que nesta discussão o timbó foi elencado tanto como um problema, quanto como uma potencialidade. Mais significativo ainda foi notar que o grupo anotou como potencialidade o timbó e o *cunani*. Como vimos páginas atrás, o *cunani* é classificado como uma variedade de timbó. Contudo, neste momento eles foram apresentados como classes de técnicas diferentes. E realmente o são. Basta lembrar a conversa entre o segundo tuxaua da comunidade Marupá e seu pai, que apresentei anteriormente. As qualidades mais fortes de timbó são vegetais silvestres, principalmente tipos de cipós, encontrados na mata. Já o *cunani* é uma variedade domesticada e tradicionalmente plantada na roça. Suas formas de preparo são diferenciadas, assim como sua ação. Enquanto as variedades de timbó do tipo cipó são “batidas” na água, provocando a subtração momentânea do oxigênio presente na água, o timbó de *cunani* é resultado de uma preparação elaborada, que envolve a sua mistura a massa de mandioca. E, diferente do timbó de cipó, o *cunani* não age na água, mas sim diretamente no sistema nervoso do peixe. Pequenas bolinhas de *cunani* misturadas com

massa de mandioca assada e temperada são jogadas na água e ingeridas por determinados tipos de peixes, enquanto outros rejeitam a isca. Isso também não significa, segundo os especialistas indígenas, que o *cunani* seja menos nocivo que as outras variedades. Nos comentários, um dos participantes observou: “*O cunani. Você já ouviu falar no cunani? Você faz a massa com mandioca, bota no fogo, tempera, isso aí não vai matar todos, só aracu, matrinxã vomita tudo. Cunani está diminuindo aracu. A gente jogando muito diminui aracu.*”

Finalmente, o grupo enfatizou que “*o pescador gosta de comer o peixe na damorida e que o pescador está livre para pescar onde ele quiser e quantos ele quiser.*”

Depois de todas as discussões, esse posicionamento revela a preocupação dos participantes em não estabelecer normatização que poderia ser entendida como regra imposta pelo PGTA. Dentro destas discussões mais detalhadas sobre os impactos de diferentes modalidades de pesca sobre diferentes variedades de peixes, Sr. Olavo fez um relato importante, bastante significativo para os discursos que o sucederam, passando a ser bastante citado por outros participantes para apresentar suas percepções sobre estas mudanças. A disseminação de sua fala foi impressionante, ultrapassando inclusive os dias do evento, sendo citado novamente muitas vezes em outros contextos e reuniões dentro da comunidade, já sem a presença de todos os atores participantes da construção do PGTA. Apresento abaixo sua reflexão e análise:

No meu tempo, quando eu era jovem, como eu falei, o peixe, a caça era muito, é muito mesmo. Lá onde eu morava primeiro, na Boca da Mata, chegava caça dentro do terreiro, como tatu, jabuti, mutum passando de um lado para outro... Foi assim.

E agora? Nós, você pode passar um dia e chega sem caça. É assim. Mas primeiro não! Eu comprava espingarda e não gastava minha munição, por causa do cachorro que ajudava e muito. Cachorro levantava assim, corria para o mato, ele cercava, eu ia lá e matava.

Eu matava caça. Se entrar cinco jabutis, cinco caititus, eu matava tudo, não deixava nenhum para começar família. Para mim, eu estava achando bom, olhando para os meus filhos, eu achava bom, nunca faltou caça. Mas hoje não.

Esse aqui é meu neto, ele sabe [indicando um de seus netos no grupo]. Você pergunta para outro aí: como você acha caça agora, depois que você nasceu? Já

sabe? Como você acha caça e pesca, acha muito ou não? Não acha. No meu tempo não, não dava trabalho para você achar caça, para pegar o peixe.

É como eu falei, o peixe, no meu tempo, no nosso costume é botar timbó, aqueles peixes pequenos (como o cambé e a piaba), a gente não ajuntava. Ficava para o urubu. Faltava isso como agora a gente está participando aqui desta oficina. Esta aí. Para os mais jovens hoje tem estudo, mas primeiro, para nós, não tinha estudo nenhum.

Ninguém nunca chegou para mim e disse que não pode matar todos os tatus, ou ajuntar os jacarés. Mas hoje você pode passar um ano que você não encontra mais o peixe grande, o surubim grande. Hoje não tem. (Sr. Olavo, Jacamim, agosto, 2011).

É interessante observar como Sr. Olavo constrói uma reflexão envolvendo três gerações e comparando as mudanças ecológicas entre o seu tempo e o tempo de seu neto. As reflexões de homens mais velhos que se seguiram à intervenção dele foram no mesmo sentido. Nos debates da plenária, outros problemas e potencialidades foram discutidos pelos participantes. De um lado, os moradores chegaram à conclusão de que vários problemas podem ser solucionados com ações da própria comunidade, de outro, identificaram outros que demandam apoio externo, principalmente em tópicos relacionados à assessoria técnica. No campo das potencialidades, foram enumeradas várias riquezas naturais da TI que deveriam ser reforçadas dentro das ações do PGTA.

Em seguida, o facilitador repassou as orientações para a realização do terceiro trabalho em grupo. Esta atividade consistiu na elaboração da visão de futuro dos moradores da Terra Indígena Jacamim em uma projeção da paisagem da TI nos próximos 20 anos. Esta atividade revelou-se um instrumento metodológico produtivo, pois permitiu a expressão gráfica de diferentes posições dentre os participantes e gerou reflexões e análises sobre a “cultura” nestes diferentes projetos de futuro. Tomando como referência a pergunta: Como estará a Terra Indígena Jacamim daqui a 20 anos se manejarmos e utilizarmos de forma sustentável os nossos recursos naturais? – os participantes se dividiram em 03 grupos, um grupo integrado por homens, outro formado por mulheres e um terceiro grupo composto por jovens. A proposta era de que os participantes de cada grupo discutissem suas visões de futuro entre si e depois, em um pano estendido no chão, elaborassem desenhos que representassem a visão de futuro debatida dentro de cada grupo. No último dia da oficina, o facilitador organizou a

apresentação dos resultados, fixando os cartazes relativos aos problemas e às potencialidades em uma coluna paralela aos desenhos elaborados pelos homens, mulheres e jovens. Os participantes ficaram de pé e observaram os cartazes e desenhos elaborados pelos grupos. Posteriormente, relatores apresentaram os desenhos elaborados.

Figura 5 – Comunidade Jacamim no desenho de futuro dos Jovens



Figura 6: Nova Comunidade Ponto 13 no desenho de futuro dos Jovens.



No momento da discussão sobre as apresentações dos desenhos de futuro, a maioria das falas foi elaborada em wapichana e depois traduzida para o português. O primeiro grupo a apresentar foi o das mulheres, que mostraram planos de continuar cuidando das variedades agrícolas que possuem e como deverá ser o projeto do gado nos próximos 20 anos. Elas desenharam como Jacamim irá se transformar em uma Vila, passando a contar com energia elétrica e pontos de comércio e indicaram o projeto de fundar uma nova comunidade “mais adentro” da área. Na discussão a partir do desenho das mulheres, o tuxaua de Jacamim observou o crescimento da população, expressa no aumento significativo no número de casas. E observou também que daqui a 20 anos as casas vão ser feitas de telhados cimentados. A comunidade terá carros e motos, mas as pessoas não vão deixar de caçar e pescar com flechas.

Na apresentação feita pelos jovens surgiram criações de galinhas e porcos e eles explicaram que irão fazer o manejo e manutenção dos buritizais. As imagens acima são recortes dos desenhos que foram feitos em um formato de aproximadamente um metro e meio de largura. Como é possível notar na primeira imagem, os jovens imaginaram Jacamim como uma vila onde deverão existir ruas, comércios como peixarias e padarias, circulação de carros e de mais motos. Paralela a essa visão dos centros comunitários como cidades, os jovens destacaram que irão cuidar da “preservação da mata”. Eles

também projetaram a fundação de uma nova comunidade, localizada no ponto 13, limite sul da área. Na mesma linha de pensamento, o grupo dos homens também desenhou uma imagem semelhante de Jacamim como uma vila, porém com menos detalhes que o desenho dos jovens.

Um dos homens mais velhos presentes destacou a importância dos jovens tomarem a frente no processo de cuidar da terra. Destacou que sua geração lutou pela garantia do direito à terra e que caberá agora aos jovens desenvolverem estes trabalhos. Como tradutor e comentarista das exposições sobre o futuro, o tuxaua analisou os desenhos dos três grupos e interpretou que *“daqui a 20 anos é só mudança (...) na minha visão, nós vamos comer peixes criado, nós vamos fazer criação de peixes, se ninguém pensar em criar, isso vai ajudar esse tatu a aumentar, a cutia vai aumentar. Isso é muito bom, saber o que os jovens, as mulheres pensam do futuro.”*

Nas intervenções que se seguiram à interpretação do tuxaua, Ernesto, AAI da comunidade Água Boa, comentou que, no início, sua comunidade contava apenas com duas casas e que daqui a 20 anos este número deve aumentar muito. Ele defendeu o trabalho dos AAI no trabalho de manejar a TI, concluindo que *“se manejarmos de forma correta, daqui a 20 anos vai ter caças para os nossos netos.”*

Depois destas considerações o facilitador propôs aos participantes a realização de um balanço dos resultados apresentados. Neste momento outras vozes surgiram em tom diferente das anteriores. Começaram a surgir questionamentos e preocupações sobre os desenhos apresentados. A presença de aviões, carros e outros equipamentos provocou a discussão sobre os impactos da incorporação destas máquinas no cotidiano das comunidades. Outra preocupação que surgiu foi quanto ao futuro da organização política das comunidades uma vez que elas virarão vilas. Foi questionado se ainda haverá os tuxauas ou se eles irão ser substituídos por prefeitos, como no modelo dos municípios. Neste momento, Sr. Terêncio, idealizador original da proposta de construção do planejamento, fez suas análises sobre o que os desenhos trouxeram.

Eu gostaria de comentar. Eu vi uma maloca tipo uma cidade. Igual perto de Santa Helena, na comunidade dos Pemons. Eu fiquei muito preocupado nesta parte. Vi preocupação dos parentes também (...). Para mim assim, a comunidade, nós, podemos melhorar sim, podemos. Mas, aí nós vamos perder muito o nosso costume, onde está o nosso costume? A nossa tradição não é?

Vi a escola, de dois andares. Certo. Então essa parte aí eu vejo assim que nós podemos buscar alguns recursos, mas precisamos também preservar mais a nossa cultura. A nossa cultura é importante. Como nós vamos cuidar e preservar a nossa cultura daqui a 20 anos?

Eu penso na parte da alimentação. Você vê muito da nossa alimentação está vindo de fora. Onde está a nossa cultura mesmo? Onde está macaxeira? Onde está abóbora? Onde está o milho? Esta diminuindo agora. Então eu me preocupo nesta parte aí (...). Da caça, todo mundo falou que não tem mais caça, hoje não tem. Mas qual é o nosso pensamento daqui para frente? Como é que nós vamos ter?

Falando um pouco do gado. Nós temos gado, está certo. Mas como nós vamos cuidar dele daqui para frente? Será que nós vamos desmatar a mata e plantar capim?

Primeiro, para mim, é isso: nós podemos ter bastante produção dentro da nossa comunidade. Tem como ter? Tem sim. O negócio é a gente planejar e partir para a prática mesmo. Então para mim, nesta parte, podemos ter bastante fartura para alimentar a nossa população.

Segundo, nós vamos ver como é que podemos comercializar. Nós não podemos pensar na comercialização sem ter nada. Todo mundo pensou muito alto na parte dos pensamentos das pessoas grandes. Nós esquecemos nossos costumes, esquecemos nossas tradições. Até esquecemos do nosso meio ambiente.

Colocamos tudo para entrada mesmo, não é? Colocamos pista de avião e daqui a 20 anos vamos ter um avião. Então tudo coisa dos brancos mesmo.

Eu estou pensando é isso. Eu penso que nós podemos manejar um pouco não é? Na minha visão nós podemos ter, mas não podemos perder a nossa tradição.

Nós podemos melhorar todo o nosso movimento aqui do centro, podemos sim. Mas nós não podemos deixar o nosso costume de fazer a nossa casa. Não podemos deixar nosso costume de plantar a nossa planta de cultura. Agora mesmo se nós analisarmos não só a nossa região, mas também o Estado, nós vemos prejuízos. Por que isso? Nós temos professores que recebem dinheiro, temos agente de saúde que recebe dinheiro, nós temos bolsa família que recebe dinheiro. Mas onde nós estamos gastando isso? É com a nossa produção?

Não, nós estamos gastando tudo isso comprando só o que vem de fora. Onde está a pilha agora? 500 quilos de pilha foram enterrados no buraco. Logo vai prejudicar o igarapé. É uma poluição muito grande. Eu queria colocar para os tuxauas. Aqui nós estamos tratando do meio ambiente, de como vamos usar nossos recursos naturais. Tudo isso nós podemos mudar de visão. Formação dos jovens na escola é para formar assim, como “ambientalista”, cuidar do nosso ambiente. Os alunos, para mim eles vão se formar na área do direito para defender o seu povo e sua terra. E assim nossa educação também. Na legislação já está escrito, mas não tem ninguém que defende isso.

Outra coisa que gostaria de colocar é que a comunidade recebia vale alimentação. Eu cheguei aqui estava cheio de camelô aqui vendendo roupa e ninguém falou nada. Então é uma coisa ainda pequena, mas já estão começando a invadir.

Nós conseguimos o projeto do gado para defender a terra. Conseguimos defender a terra e aumentar o projeto. Até hoje foi o único projeto do Estado que deu certo. Nós falamos de estrada. Abriu estrada, entrou transporte e agora nós estamos aí fretando carro direto para a cidade e esquecendo do nosso movimento, do suor das lideranças do passado.

E muitas vezes vi reclamação que as mulheres não têm apoio dos tuxauas. Por que isso? Porque as mulheres combatem bebida alcoólica e a entrada de outros tipos de drogas (...). Então se não tivermos projeto, quando chegarmos em 2020, nossa terra já vai estar invadida (...).

Pela fala dos parentes é preocupante pela nossa avaliação. Ali se você vê o rio Urubu. Antes dos brancos tinha muita caça, muita mesmo e hoje se você for para lá, você vê que não tem mais nada.

Derrubaram a mata, colocaram o gado. Já é um deserto para lá, tudo furado por pesquisadores de garimpo. Até aqui na nossa área é invadida por eles. Agora se fala da melhoria. Perto da Água Boa tem uma vila e já morreram duas pessoas lá por causa da bebida alcoólica. E lá está crescendo, estão falando para lá ser sede de município, bem pertinho de nós. Daqui para 20 anos nós vamos ser dominados pelos brancos. Então eu não sou contra melhoria, vamos ver devagar, ter controle, botar um freio no nosso veículo, se nós entrarmos nesse veículo sem freio, todo mundo vai morrer. É isso que eu gostaria de colocar.

Depois da fala do Sr. Terêncio os participantes da reunião ainda desenvolveram um último trabalho de grupo. Nesta atividade, os participantes se dividiram novamente nos 04 grupos temáticos: pesca, caça e criação de animais, extrativismo e agricultura.

A fim de retomar a relevância das discussões sobre os diferentes tipos de timbó no contexto de discussões dentro da construção do Plano de Gestão, ressalto aqui as considerações finais do grupo 01, que procurou responder à seguinte questão: O que fazer para superar os principais problemas e aproveitar as potencialidades existentes para o manejo e uso sustentável dos recursos naturais destinados à pesca? Nesta discussão foram apontadas três prioridades: i) conscientizar a comunidade, na parte do jequi. Não acabar, mas usar corretamente; ii) Conscientizar a comunidade para não plantar mais o timbó na roça e não usar nos lagos e igarapés onde os animais bebem; e, iii) Fazer repovoamento dos peixes regionais na comunidade. Como resultado final foi considerado que poderia se continuar usando o timbó desde que do modo correto. O *cunani*, por exemplo, poderá continuar sendo usado porque não mata os peixes e provoca apenas uma asfixia temporária. Todavia, o timbó foi classificado como um dos principais problemas ligados ao manejo e uso sustentável dos recursos naturais.

Nas avaliações ao final da reunião muitas falas destacaram a importante presença dos professores, a participação dos jovens alunos e dos idosos. Em suas colocações, algumas lideranças consideraram o evento uma boa oportunidade de troca de conhecimentos entre jovens, mulheres e os mais experientes. Também destacaram a participação de todos com seus filhos e a oportunidade que a metodologia da reunião ofereceu para todos se expressarem. Na avaliação do tuxaua da comunidade: *“Isso aqui para mim é um ajuri de trabalho. O ajuri é quando precisa fazer uma derruba de roça, uma broca... isso também pode ser uma potencialidade para nós, nenhuma pessoa faz um trabalho só, sempre tem alguém ajudando”*.

Esta, como se vê, foi uma avaliação bastante positiva sobre a reunião e sobre o processo de construção do PGTA como um todo, feita na arena pública. Contudo, muitos moradores da comunidade Jacamim não participaram desta primeira oficina realizada em área pois, naquela ocasião, várias famílias estavam em seus sítios e muitos chefes de família só retornaram ao convívio no centro da aldeia dias depois. Neste meio tempo, observei que muito se falou na comunidade sobre as discussões empreendidas durante a reunião. Muitos interlocutores passaram a usar os conceitos, desenhos e referências aos planos de futuro quando retomei as conversações habituais com eles.

Mas surgiram também outras interpretações sobre a realização da reunião. Relato abaixo a situação em que fui abordado por um pai de família, que recém chegado de sua roça, ouviu comentários sobre os temas discutidos na reunião e resolveu me interpelar. Um dia, quando eu voltava do banho para minha casa na comunidade, Solter surgiu de bicicleta no centro e me chamou dizendo:

*“IBAMA, eu quero perguntar para você. Agora estão dizendo que não pode caçar tatu – quer dizer – não pode caçar as fêmeas. Só os machos. Como é que é isso?”*

Solter estava voltando de um aniversário e quando me viu na porta de casa resolveu vir me questionar sobre a proibição de caça. Ele começou perguntando como tinha sido a reunião, justificando que estava para a roça e, por este motivo não pôde participar. Não sei exatamente se ele estava falando dos resultados da oficina, mas imagino que deva ser isso que lhe chegou aos ouvidos. Ele repetia determinadas frases como: *“IBAMA chegou. IBAMA está aí.”* E o IBAMA, no caso, era eu. Então ele começou a argumentar: *“nós temos nosso próprio IBAMA para cuidar da nossa terra.*

*Somos nós mesmos, indígenas. Não precisa vir um IBAMA lá... lá... lá... de... Nós temos nosso IBAMA. Quando a gente faz fogo, a gente sabe como tem que apagar.”*

“*IBAMA chegou*”. Avisou o filho em casa depois de participar da reunião no centro. Ele disse que sua mulher ficou muito preocupada, pelo fato de ele ser caçador. Solter me explicou repetindo o pensamento de sua esposa: “*ele mata paca, anta, tatu pra nós comermos, e agora?*”. Naquele contexto da pesquisa de campo, Solter me disse que estava com 32 anos e tinha seis filhos. Explicou-me que não foi além da 4ª série, mas que o filho está estudando e vai completar sua formação. Fez questão de me dizer sua posição dentro da comunidade, me contando que é neto de Manduca, do primeiro morador do lugar. Ele apontou para as mangueiras plantadas no centro e disse que aquelas árvores foram plantadas pelo avô dele. E disse também que a proibição da caça estava atordoando seu sono. “*Deixa ele vir aqui que eu converso com ele*”, falou à esposa. “*Uma melancia grande eu vou cortar e trazer para IBAMA. E aí? Não pode derrubar? Quero ver?*”.

Quando ouvi o desabafo de Solter inicialmente percebi que ainda podia pairar uma imagem sobre mim associada ao órgão ambiental do Estado brasileiro. As queixas daquele pai eram sinais de preocupação frente ao potencial colonialista que se avizinha, e poderá atordoar atividades vitais. “*Nós sabemos cuidar da nossa terra. Não precisamos que alguém venha dizer o que pode e o que não pode ser feito.*” A informação que chegou até Solter sobre a realização da oficina foi que o IBAMA havia proibido matar as fêmeas e permitido matar apenas os machos. Solter então me convidou para ir junto com ele até a sua roça de maniva e milho. Mas ressaltou que eu deveria ir a pé, para sentir a distância que o filho tem que percorrer todos os dias para vir para a escola.

Ele disse que iria me convidar para comer uma *damorida* em sua casa um dia. Agradei o convite, mas estava claro que não era de fato um convite. Ele estava visivelmente irritado com os comentários que circulavam na comunidade sobre as discussões ambientais. Entendi que para ele, me chamar de IBAMA não era um equívoco, nem uma interpretação fragmentada, mas era uma forma de formular uma crítica a partir das categorias disponíveis, e que ele desejava que fosse ouvida onde quer que eu leve a minha experiência lá. Nessa situação, um grande amigo que fiz em campo se aproximou de nós, me chamando de professor, e me convidou para um caxiri. Solter percebeu a nossa boa relação e comentou o parentesco entre os dois: “ele é meu

cunhado”. Meu amigo brincou com ele e me pediu um pouco de tabaco, fazendo com que nos movimentássemos. Ele me convidou para ir para a roça no dia seguinte e o clima da conversa ficou menos tenso. Logo, meu amigo despediu-se e eu me despedi de ambos junto. Assim terminou a conversa: uma interpelação ao IBAMA e uma crítica local sobre o ônus colonial do ambientalismo.

Se um dos interesses da pesquisa era compreender como preocupações ambientais disseminadas globalmente são recepcionadas e entendidas localmente, essa conversa revelou um dado importante. Ela mostrou como iniciativas como aquela da construção de um PGTA podem ser interpretadas localmente. De um lado, é importante reconhecer que estas atividades têm um valor político localmente importante, na medida em que promovem a aproximação de comunidades em torno de discussões de interesse comum e promovem momentos de produção de reflexões compartilhadas. De outro lado, a crítica de Solter também revela como o discurso ecológico em torno dos recursos naturais pode ser visto como algo distante e ameaçador à organização social e ao cotidiano da vida.

### **Reflexões sobre os costumes: o uso do timbó nos dias atuais**

Lembrando-se dos antigos - do tempo dos avós, diz que é bom. Para vocês dos antigos, é bom. Mas para nós, netos que vão ficando, a gente vai acabando em peixes pequenos. Daqui mais uns tempos, não vai ter mais.

**Sr. Francisco. AIS – Jacamim, 2011.**

A controvérsia sobre o uso do timbó envolve uma tensão entre uma dada tradição de conhecimento e as mudanças sociais, ecológicas e políticas ocorridas nas últimas décadas. Como imagino que tenha apresentado esta controvérsia ganha forma nas diferentes percepções sobre os efeitos de diferentes tipos de timbó sobre os peixes. Sr. Francisco já foi tuxaua e atualmente atua como AIS na comunidade Jacamim. Ele reflete sobre estas tensões e formula pensamentos e propostas que iluminam toda esta

discussão em um discurso cheio de significados, em que constrói o que considero uma teoria ecológica para explicar todas as variáveis envolvidas na controvérsia. Seguindo suas ênfases é possível encontrar o fundamento dessa teoria não exatamente nos efeitos sobre os peixes, mas o impacto da utilização exagerada na poluição da água, o que envolve todos os outros seres vivos, inclusive provocando doenças nas pessoas. Vejamos o que o Sr. Francisco diz:

Quando começou muito o negócio de timbó, eu me lembro. O pessoal botou muito. Aqui ninguém não tem fronteira, não é? Nós somos... [gesto com as mãos para um lado e para o outro].

Eles botavam timbó e deixavam o peixe morrer e peixe estragar e não juntavam tudo. Como nesse igarapé aqui, em todos esses igarapés. Aqui tinha muito peixe mesmo. Para mim parece que foi isso que mais prejudicou também, a poluição da água.

Então, está aí para gente conversar novamente. Lembrando-se dos antigos, do tempo dos avós, diz que é bom. Para vocês dos antigos, é bom. Mas para nós, netos que vão ficando, a gente vai acabando em peixes pequenos. Daqui mais uns tempos não vai ter mais.

Ai já veio essa orientação para gente. Então nós vamos ter que diminuir mais esse negócio de timbó. É tradição, certo, é tradição, mas só que nós poluímos a água. E quando chegou a criação começou a morrer também, botava timbó onde os animais bebiam: cavalo, gado, prejudica a saúde deles, prejudica a saúde da produção também. Menos o porco. Porco não morre. Mas o gado, o cavalo, aí mata.

Aumentou a população e também diminuiu a produção de caça. Eu não sei se foram embora ou se mataram tudo. Por aqui tudo... Vinham os parentes da Guiana e aí matava de cinco, seis...

Tinha trilha de tatu igual esse nosso caminho aqui, nesse teso aqui, pra cá, pra ali, tudo era cheio de casa de tatu em cima do teso. Veado, se você saísse aqui assim, olhasse pra ali assim, matava dois ou três veados, pra ali assim, nas baixas. Era fácil. Então aumentou a população, sumiu tudo. Eu não sei se foram embora ou se mataram tudo, daí eu não sei.

Tanto daqui quanto dali também aumentou, o pessoal da Guiana também. Como caça pra cá, como caça pra ali. Às vezes eles atravessavam pra cá e nós atravessávamos pra lá.

Mas naquela época, como diz, era fartura. Tinha pouca gente, dez famílias. Um ia atrás de peixe, outro ia atrás de outras caças. Aqui não tinha, não tem fronteira. Até agora ninguém não tem fronteira.

Mas por que nós falamos em preservação? Precisamos preservar a nossa área, aqui, o nosso rio. Mas os outros ali, os nossos parentes, não querem preservar, aí vem e bota o timbó. Mas não podemos dividir o rio no meio.

Mas agora também as leis estão mudando, já começa a conhecer, já estão botando menos aqui no rio Tacutu. A mesma coisa nós já estamos fazendo aqui com os nossos parentes: “Vamos comprar uma tarrafinha que é melhor, não é?”

Se botar o timbó, tem que juntar tudo, não deixar estragar. Mas aí é perigoso por causa de beber a água. Daí já vai aparecendo algumas doenças pra gente, da água poluída, você bebe água poluída.

Então a gente vai ter que orientar os nossos companheiros. Para não encher mesmo de timbó o nosso rio. Agora, e se encher? Às vezes bota um forte ali, está escorrendo ali e bebe água ali? Alguém vai, pode tomar e aí vai parar no estômago dele, no intestino dele, criar uma doença. Aí pronto. Vai começar. Então o pessoal já está quase reconhecendo os problemas também que causam as doenças aqui dentro.

Eu disse para eles: “Olha, você não quer deixar? Então não bota onde as pessoas bebem água, onde os animais bebem água. Então, vai botar? Bota e junta os peixes todos.” E não deixar - às vezes tem bagaço dentro - não deixar dentro, tira e joga fora. Que é poluição mesmo. Se jogar dentro, ela não vai acabar logo, não vai acabar ali. Então, tira e joga fora, lá longe mesmo do rio.

Controle, não é? Se quiser. Se não, se ficar teimando, a gente vai ficar em cima também. A gente tem que ver - visitar o rio, ver as águas, a gente trabalhou muito atrás disso aqui, quando a gente começou. É que acalmou um pouco, mas tinham umas pessoas, tinha uns parentes teimosos que viam muito peixe. Ele não quer comer sozinho, os outros também querem começar.

Então, hoje você está pescando ali, aí vem um parente e bota o timbó onde você está pescando. Então ele vem e bota o timbó e mata aqueles peixes e ele pega os peixes, sozinho para ele. Então ele já deixou o outro parente sem, parente não, até seu filho, já deixou ele sem peixe, ali onde ele pescava não é? É isso, o meio de controle que a gente está dando algumas orientações.

Eu, por exemplo, eu não boto mais. Agora se o camarada, se ele matou peixe com timbó, eu pego, eu recebo dele. Mas vai diminuindo devagar mesmo, vai diminuir. Tem que deixar para o povo, para os que vêm ainda.

Se continuar, vai diminuir o peixe. Realmente, se continuar botando, botando. E se abrir um verão grande, menos chuva, ela atrasa. Como nós tivemos uma vez, uma vez eu estou dizendo assim: botaram muito timbó e ele atrasou os peixes. Então nós passamos uns três anos sem peixe aqui. Ia pescar lá tinha aqueles desse tamanhinho. Porque o rio, na cheia, ele tem que lavar o que tem dentro dele, a poluição de água.

Desde lá que o povo acreditou um pouco sobre a poluição da água. Aproveitaram que são águas pequenas. E deixavam lá dentro. Aí com a diminuição das chuvas, elas não lavaram o rio, sabe? Então pronto. Aí como é que peixe sobe? Ficou todo mundo sem peixe.

Como a fala do Sr. Francisco pontua, o tema pode gerar muitas tensões nas relações sociais dentro da comunidade. São vários fatores elencados para refletir sobre a tradição. O crescimento populacional, não só das comunidades em Jacamim, a redução da presença de caças e as variações ecológicas dos tempos de verão e inverno convergem para o entendimento de que o uso de timbó está ficando inviável. Contudo, como assinala Sr. Francisco, a redução do uso do timbó precisa ser feita de uma determinada forma. Não aceitar peixes de parentes pelo motivo de terem sido pescados com o timbó não é uma delas. Proibir estritamente o uso também não. Os AAI que participam dos cursos de formação, dos seminários e debates sobre a questão ambiental são, localmente, reconhecidos como aqueles que devem cuidar das questões ligadas ao meio ambiente. Em muitos contextos, estes AAI são vistos como representantes locais do IBAMA, no sentido de serem contra ou quererem controlar as práticas tradicionais da comunidade. Um destes agentes me relatou que muitas vezes ouviu palavras pesadas de seus parentes, através de perguntas tais como: “*você vem dizer sobre timbó... você quer que eu e meus filhos vamos comer barro?*”.

Estes novos cenários no qual os povos indígenas estão refletindo sobre suas práticas ecológicas a partir da interação com diferentes atores, estabelecendo conexões entre suas tradições de conhecimento e o universo conceitual derivado da conjunção entre direitos indígenas e políticas ambientais apresentam instigantes processos sociais para análise antropológica. Vários outros trabalhos já apontaram a complexidade destas relações em diferentes escalas, tanto ressaltando a criatividade dos povos indígenas em se apropriar dos idiomas da sustentabilidade para seus fins pragmáticos (ALBERT, 1995), quanto elaborando a crítica sobre as construções de, como bem definiu Alcida Ramos, um índio hiper-real: um modelo criado por antecipação que toma o lugar da experiência vivida pelos índios e os acomoda às necessidades das organizações indigenistas e ambientalistas para que possam captar e gerir recursos em prol do desenvolvimento dos povos indígenas (RAMOS, 1998). A etnografia destes processos e contextos locais específicos está trazendo novos elementos e contextos a estas reflexões.

Para analisar essa interação no caso particular entre os Wapichana em Jacamim trazer alguns exemplos de processos de reordenamento territorial analisados em outros contextos pode ser interessante. Um deles é o trabalho de Edmundo Marcelo Pereira (2005) sobre o “*Plan de vida*” elaborado entre os Uitoto-murui na Amazônia colombiana. Dentro do quadro mais amplo das mudanças políticas advindas com a

promulgação na Constituição de 1991 na Colômbia e o início dos processos de ordenamento territorial, Pereira (2005) analisou como as ideias locais sobre um *Plan de vida* - formuladas a partir de uma tradição de conhecimento particular entre aquele povo entrou em relação com um modelo exógeno de planejamento territorial.

De um lado, Pereira descreveu o plano baseado na *Palavra de Coca e de Tabaco*, no “sustento” e “estima” do ser humano, de seus roçados, famílias, malocas e comunidades, elaborado por um conhecedor local, Don Ángel e a gente de seu *mambeadero*. De outro, o processo interétnico mais amplo colocado em curso pela articulação entre uma organização indígena regional, a OIMA (Organización Indígena Murui del Amazonas), com sede em San Rafael e uma organização indígena com representatividade nacional: a Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC), com sede em Bogotá. Pereira apresenta a interação entre as instâncias rituais e políticas, em especial o modo como Don Ángel Ortiz adaptou os preceitos considerados como “tradicionais” às novas realidades sociais encontradas na região do rio Cararapaná.

Luis Cayón (2005; 2009) também analisou como o processo de ordenamento territorial desenvolvido a partir de agendas do Estado colombiano foi construído entre os Makuna usando referências a conceitos da tradição de conhecimento daquele povo. Cayón (2009) contextualiza o reconhecimento de direitos territoriais no quadro da nova Constituição colombiana, com a criação de Entidades Territoriais Indígenas (ETI) como divisões político administrativas da República - habitadas por populações indígenas e governadas por autoridades próprias. A Constituição colombiana assinalou que as ETI deveriam ser conformadas com sujeição aos dispostos da Lei Orgânica de Ordenamento Territorial e as autoridades indígenas deveriam colocar em prática, dentro de seus territórios, as políticas, planos e programas de desenvolvimento econômico e social em harmonia com o “Plano Nacional de Desenvolvimento”. Neste sentido, a agenda do Estado colombiano em relação aos indígenas tornava-se clara: estes povos devem buscar meios de obter seu desenvolvimento, entendido como produção e exploração de recursos para “melhorar suas condições de vida”, como forma de realização de seus direitos como cidadãos colombianos. Para o Estado colombiano, o ordenamento territorial é uma forma de promover a incorporação dos indígenas à nação, impondo-lhes seu projeto próprio.

Já da perspectiva das organizações indígenas na Colômbia, o ordenamento territorial foi percebido como uma oportunidade para recuperar espaços tradicionais

perdidos e consolidar autonomias, quando começaram a trabalhar seus próprios “*Planos de Vida*” (CAYÓN, 2009). Analisando três propostas de ordenamento territorial construídas por três organizações indígenas, dentre elas a Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis - ACIYA, e assessoradas pela Fundação Gaia, Cayón e Turbay (2005) observaram que elas foram construídas em torno de quatro temas: educação, saúde, ordenamento territorial e processos produtivos, sintetizados a partir do conceito de governo próprio. O aspecto interessante é que naquelas experiências os assessores buscaram estabelecer associações entre este conceito de governo próprio e certas noções cosmológicas e sociais dos Makuna. Uma delas era a concepção de “maloca” como base da expressão de um governo próprio e a outra de “manejo do mundo” para referir-se aos “conhecimentos tradicionais”. Neste último tópico, os conhecimentos xamânicos foram apresentados como indispensáveis para a manutenção da biodiversidade e, logo, foram usados para qualificar as práticas indígenas como sustentáveis, convertendo estes elementos conceituais em algo que o Estado está interessado em ouvir sobre os índios. Entretanto, segundo Cayón, de um ponto de vista cosmológico, “manejar o mundo” é uma concepção muito mais complexa e remete aos procedimentos xamanísticos de “cura do mundo”, nos quais graças ao poder de yuruparí (força criativa do cosmos), os especialistas Makuna repetem os eventos de criação do mundo, da maloca-cosmos e do território próprio, o que envolve tensões potenciais, uma vez que cada xamã deve limitar-se a fertilizar seu próprio território e qualquer intrusão em territórios alheios pode desencadear conflitos xamânicos.

Apesar da proposta de ordenamento territorial enfatizar que a visão indígena do manejo ecológico é integral e sustentável e argumentar que há, entre os Makuna, uma noção de natureza diferente da ocidental, não baseada na exploração de recursos, mas na existência de vínculos sociais entre humanos e os demais seres do mundo em relações de intercâmbios e respeito mútuo, essa visão de equilíbrio entre sociedade e meio ambiente conduz os indígenas a ideias relacionadas ao conceito ocidental de natureza. Isto é, apesar da incorporação de elementos da tradição de conhecimento indígena, Cayón analisa como este processo pode ser uma forma de “colonização da consciência” (COMAROFF & COMAROFF, 1991).

Como observa Cayón na construção da proposta de ordenamento territorial no contexto colombiano, os índios reduzem ao máximo suas diferenças culturais internas para parecer um grupo unificado. No processo de construção destes planos, os indígenas

acabam fazendo leituras de sua própria história que valorizam a permanência sobre a mudança e caindo em um jogo de necessidades criadas para integrá-los como cidadãos. A assessoria dada pela Fundação Gaia a uma grande quantidade de organizações indígenas também revela a uniformização das visões nativas para que predomine a perspectiva ambientalista no discurso indígena e se possa alcançar como subproduto a “conservação da natureza”. Como o Estado não está interessado nas particularidades de cada cultura, as ONGs passaram a mediar estas relações e se encarregaram do papel de tradução, simplificando e essencializando as complexidades inerentes aos sistemas de pensamento indígenas (CAYÓN, 2009). Analisando o uso repetitivo de certos conceitos na proposta de ordenamento territorial (direito natural, meio ambiente, território, recursos naturais, planejamento, valor cultural), Cayón questiona se a apropriação destes conceitos representa uma estratégia indígena para encontrar inteligibilidade frente ao Estado ou se a organização local teria “fiscado o anzol” ao adotar o uso destes conceitos, colaborando para ter sua consciência conquistada.

Esta é uma questão importante e para qual não podemos formular uma resposta simples. José Pimenta (2002) observou em sua análise sobre os paradoxos das iniciativas que visam promover o desenvolvimento sustentável junto ao povo Ashaninka no Acre, que a organização indígena APIWTXA soube adequar-se ao novo contexto do indigenismo e passou a usar o discurso ambientalista para viabilizar novas alternativas no contexto territorial do Estado do Acre. Pimenta destaca que a preocupação com a sustentabilidade também é fruto de um movimento histórico específico de conscientização interna da população Ashaninka sobre a problemática ambiental, em um processo que encontra muitas analogias com a cultura daquele povo, configurando um fenômeno que não é simplesmente uma imposição de circunstâncias externas.

Estas análises e exemplos ajudam a refletir sobre o caso particular dos moradores da região Serra da Lua, em especial da TI Jacamim. Como apresentado no primeiro capítulo, a drástica redução de seus territórios a pequenas ilhas criou uma nova conjuntura, na qual os moradores perceberam a necessidade de repensar as relações entre as comunidades e os recursos naturais disponíveis nestas terras indígenas. Nos últimos anos, em suas assembleias regionais e nas assembleias estaduais, os moradores da região Serra da Lua vêm compartilhando reflexões sobre a problemática ambiental e maior preocupação com os efeitos de suas próprias práticas sobre os recursos naturais disponíveis nestas pequenas áreas.

É neste sentido que reconheci durante o trabalho de campo a constituição de uma rede de discursos ecológicos sobre abundância e escassez com distribuição regional. Em cada ponto desta rede os moradores estão discutindo entre si e frente a diferentes atores os desafios desta nova conjuntura e, agora, construindo planos para o futuro. Neste contexto, o uso do timbó tem sido um tema recorrente, tornando a identidade destes vegetais um ponto gerador de controvérsias entre os discursos políticos que circulam na rede de discursos interétnicos e o cotidiano das práticas dentro das comunidades.

Nos debates realizados durante a oficina destinada a discutir “o manejo e uso sustentável dos recursos naturais” foram introduzidos termos considerados novos para a maioria dos participantes, como os conceitos de i) gestão ii) manejo iii) recursos naturais. Pelo menos durante este período em que o tema estava “quente”, lideranças locais encontraram no conceito de “manejo” uma nova forma de abordar e dar encaminhamento à controvérsia sobre o uso do timbó, assim como para refletir sobre o contexto do uso dos recursos naturais na TI Jacamim de um modo geral. Dias depois da reunião, uma fala do Sr. Olavo ilustra bem a articulação de conceitos:

Saber manejar não é? Porque que nem eles falaram lá, só coloca timbó no inverno, depois chove, leva tudo. No verão ele fica aí mesmo. Tem timbó que nós botamos quando é mês de junho, quando o igarapé já está secado, aí está bom de botar, tem muito peixe. (risos). Aí vai correndo, vai longe, você pode pegar surubim, se tiver surubim, matrinxã, curimatã, tudo. (Sr. Olavo, Jacamim, 2011).

A articulação feita por Sr. Olavo é exemplar. Mas isso não significa que a incorporação destes termos seja um processo de perfeita acoplagem. Posições diferentes, como aquela manifestada pelo Tuxaua logo na primeira reunião de “sensibilização” sobre as mudanças provocadas pela introdução de novos termos como “gestão” e a postura do caçador em relação à “chegada do IBAMA”, representam bem uma perspectiva que pode ser traduzida como uma crítica poderosa à dimensão colonial inerente aos conceitos que organizam novos pensamentos e propostas. As mudanças de sentido na apreensão dos usos do timbó, dentre eles o *cunani*, revelam como um objeto pode adquirir significados diversos de acordo com as diferenças que marcam toda a cadeia interétnica de relações comunitárias e de circulação/ translação de significados.

O *cunani* corresponde a uma variedade de timbó, termo que engloba uma diversidade maior de plantas, de espécies diferentes, que compartilham o mesmo

princípio de ação e que são utilizadas em diferentes contextos que extrapolam o domínio da pesca. Os jogos de redução do timbó ao *cunani* e de expansão do *cunani* às variedades do timbó são representativos de diferentes situações históricas e das dinâmicas de translação entre diferentes universos socioculturais. Como foi possível perceber nos diálogos entre os moradores, feitos fora do contexto de produção do plano, o conjunto de plantas genericamente referido como timbó está associado a entendimentos e práticas muito complexas, associadas a noções cosmológicas elaboradas sobre rituais ligados ao corpo e ao luto.

É possível notar, no processo de discussão sobre recursos naturais realizado durante a construção do PGTA, que este complexo arranjo de conhecimentos ecológicos foi reduzido a uma imagem simplificada de “veneno”. Como já sabemos, as variedades mais fortes de timbó não são aquelas plantadas nos quintais e nas roças e sim aquelas encontradas na mata. Portanto, considerada em sua expressão literal, a decisão de não plantar mais timbó nas roças e quintais pode, na verdade, interferir no cultivo de variedades de timbó como o *cunani* (fel) ou *Aiaa* (dedo), que são utilizadas não só no contexto das pescarias, mas como substância central em rituais de proteção do corpo em situações de falecimento de parentes. Indo mais fundo no universo wapichana de classificação do que chamamos de plantas, *Aiaa* parece enquadrar-se na categoria de plantas que, nesta tradição de conhecimento, compartilham dos mesmos princípios de intencionalidade que os humanos, sendo elas que decidem ficar ou não no quintal de uma família.

De modo semelhante ao processo de ordenamento territorial na Colômbia analisado por Cayón (2009), a produção de “Planos de Gestão” no Brasil tende à uniformização dos universos culturais indígenas muito particulares em padrões gerais de expectativas e demandas sociais e econômicas, simplificando e essencializando os sistemas de conhecimentos indígenas. No caso da construção dos PGTA em Roraima, o modelo de construção do Plano derivou de outras experiências da ONG parceira do Conselho Indígena, realizadas no Acre e no Estado do Amapá, e as comunidades locais participaram deste processo.

Diferente das iniciativas colocadas em curso na Colômbia relatadas por Mendes Pereira (2005) e Cayón (2005; 2009), a construção retórica do PGTA em Roraima não pretendeu em qualquer momento mesclar noções das cosmologias nativas àquelas do universo discursivo formatado pelas noções de “plano”, “gestão”, “ambiental”,

“território” e “recursos naturais”. Isso talvez explique, em parte, porque a senhora Macuxi reagiu com irritação durante a primeira reunião destinada à “sensibilização” dos representantes indígenas para a importância da construção dos PGTAs, afirmando que, mais uma vez, os “brancos” apresentavam novas palavras para enganar os “índios” e invadir seus territórios. Expandindo a interpretação dela, podemos analisar este processo como atualização de uma longa história de invasões que se repete em novos termos. Por este ângulo, o estabelecimento formal de normas e controles atende a discursos exteriores à realidade local, representando a face perversa da presença colonial do Estado e de outros interesses. Ações imbuídas de disciplinar, à maneira destes interesses, a forma destas comunidades se relacionarem com os recursos naturais existentes nas terras indígenas, configurando, como dizem alguns tuxauas, uma nova forma de invasão territorial.

Mas nem tudo é colonização da consciência. Os moradores da região Serra da Lua vêm observando as mudanças ecológicas no cotidiano da vida, inclusive fazendo novos experimentos para testar os efeitos do timbó em diferentes circunstâncias, como relatou Sr. Reginaldo, morador da comunidade Marupá. O controle das práticas enunciado na reflexão feita por Sr. Francisco, apresentada anteriormente, surge como uma necessidade pragmática em relação ao cenário atual e ao horizonte de futuro, para além do universo da pesca, com vistas à alimentação saudável e disponível para todos. Uma visão que procura incorporar novos elementos “de orientações” vindas “de fora”, mas que está claramente fundamentada em critérios de percepção local da aplicação do timbó como uma prática com implicações ecológicas mais amplas, distribuindo seus efeitos entre os animais, os humanos e os peixes, comprometendo o futuro de todos. A tese sobre a poluição da água parece ilustrar bem esse ponto e direcionar para um foco que envolve a todos. A água envolve os peixes, os humanos e os animais de criação em um esquema não antropocentrado, sem contudo, recorrer a aspectos simbólicos mais complexos (que existem) mas que são difíceis de traduzir e fazer compreender aqueles que pensam a partir de outra matriz epistemológica.

Ao seguir a trajetória recente de um objeto da tradição de conhecimento wapichana e tentar trazer elementos sobre suas classificações locais em paralelo ao trânsito de sua conceituação entre diferentes redes de discursos ecológicos, procurei evidenciar os jogos de ampliação e redução de seus significados entre diferentes campos semânticos. Como uma referência circulante, o timbó retorna agora nas discussões sobre

gestão ambiental. Cabe observar, por fim, que neste caso particular de estabelecimento de consensos sobre o uso de recursos naturais, o significado desse conjunto de vegetais passou por uma drástica simplificação.

## Tempo dos Netos



“A população está aumentando e não dá para viver como a gente viveu antes. Temos duas culturas: indígena e dos brancos. Então temos uma cultura mista e a coisa não anda bem. Os pais na roça, os filhos na escola e os velhos sozinhos. Isso é desenvolvimento? A situação do acesso a terra piorou com tantos órgãos cumprindo leis [...]. Vamos trabalhar com máquinas? O gado danifica o meio ambiente. Onde nós vamos parar? Acabar com o gado ou acabar com os índios? (Liderança indígena Serra da Lua, Sede do CIR, Roraima, 2010)

O cenário interétnico altamente politizado em Roraima impõe uma série de condições para realização de pesquisa de campo com povos indígenas por pesquisadores não indígenas e coloca uma série de questões importantes para a prática antropológica. Depois de séculos de opressão, violência e invisibilidade, felizmente, nos últimos anos, os povos indígenas em Roraima têm conquistado grande agencialidade e demonstrado sua força política no contexto interétnico regional, com expressão nacional e internacional. Para adentrar este contexto complexo e fascinante procurei adotar uma postura colaborativa frente às questões pragmáticas importantes da nova situação histórica que se desenha, na qual o movimento indígena organizado através do CIR marca quarenta anos de lutas e lança as bases para criar condições de sustentabilidade dos “modelos culturais de vida” das comunidades indígenas em Roraima. Neste cenário, tive a oportunidade de adentrar a realidade daquelas comunidades situadas na região Serra da Lua, onde os processos de territorialização colocam o desafio ainda maior de dar continuidade a estes “modelos culturais de vida” em fragmentos territoriais reduzidos e precionados.

Procurei fazer desta postura não apenas uma estratégia de entrada em campo, mas também uma forma de conduzir o trabalho etnográfico. De alguma forma, procurei trazer a presença e agencialidade indígena na construção desta etnografia, buscando apresentar diferentes perspectivas locais, não como matérias primas para minhas análises, mas com intento de valorizar as análises sociais desenvolvidas pelas pessoas com as quais convivi e compartilhei de seus desafios cotidianos de “fazer a comunidade”. Optei por pensar o “conhecimento” em uma perspectiva etnográfica, considerando a complexidade inerente à determinação dos fenômenos de produção de diferentes tipos de saberes e como são vinculados a atores sociais concretos (BARTH, 2000). Com essa perspectiva em mente procurei dar a atenção àqueles designados localmente como conhecedores, as pessoas que detêm, produzem e aplicam diferentes modalidades de conhecimento em suas várias atividades de vida. Essa conjunção de fatores teve o efeito de apontar pensadores nativos e atores em direções particulares de esforço, criatividade, e representação. Com esse olhar encontrei a possibilidade de observar também a interação das circunstâncias atuais que gera avaliações e critérios de validade usados na governança do conhecimento em uma tradição particular. Nesse sentido, acredito que esse diálogo com interlocutores diretos da pesquisa está só começando. Esta tese abre caminhos para tratar sobre algumas questões mais

específicas, nas quais tenho interesse em continuar dialogando e colaborando com eles, que me receberam e confiaram no meu trabalho, me abrindo as portas de suas vidas e visões de mundo.

Como forma de concluir este estudo, gostaria de recuperar o significado que procurei atribuir à forma local recorrente de enquadrar os processos sociais pelos interlocutores diretos da pesquisa, que, de certo modo, suponho que sintetiza percepções compartilhadas pelos moradores da região Serra da Lua, e depois lançar algumas questões para o futuro.

Refiro-me à dimensão atribuída às relações entre o “tempo dos avós” e o “tempo dos netos” e seus desdobramentos cosmológicos, sociais e históricos nos discursos ecológicos indígenas, em percepções sobre abundância e escassez. Como apresentei no transcorrer da tese, estas imagens vêm sendo construídas a partir das observações que os moradores da TI Jacamim têm formulado sobre as mudanças ecológicas produzidas, segundo eles próprios, principalmente pelo aumento de sua população nos últimos anos.

Dentro deste quadro de relações entre avós e netos, gostaria de apontar algumas reflexões sobre aquilo que procurei desenvolver neste estudo, uma interpretação das dinâmicas das tradições de conhecimento cultivadas pelos Wapichana a partir de uma perspectiva historicamente situada. Nesse sentido, acredito que a fala apresentada como epígrafe na abertura destas considerações finais coloca bem estes pontos sobre as mudanças culturais vividas na região nos últimos anos e seus reflexos sobre a organização social (os pais na roça, os filhos na escola e os velhos sozinhos) assim como a nova situação ecológica que está se colocando para as comunidades indígenas no lavrado em Roraima (nas quais “não dá para viver mais como a gente viveu antes”).

Como coloquei na abertura desta tese, na comunidade Jacamim ouvi recorrentemente dois tipos de relatos paralelos. Duas formas intrigantes de descrever a situação ecológica atual. Uma apoiada em uma rede de conceitos relacionados às tradições de conhecimento Wapichana (Amazada, wapananinao, inanaa, kanaimé, inhaku) que acionam formas de percepção das relações sociais comunitárias e das relações entre as pessoas e “lugares de respeito” em uma perspectiva integrada. Essas concepções constituem algo muito difícil de entender de maneira plena para quem é de fora, pois elas desafiam a própria imaginação conceitual metropolitana. Algo que toquei apenas em suas margens, mas que considerei importante trazer como uma forma de

evidenciar como o regime de conhecimento Wapichana continua operando de forma dinâmica entre os moradores dessa região onde realizei minha pesquisa de campo, incorporando elementos de outras tradições e enunciados de modo instigante aos olhos do antropólogo.

Com este esforço etnográfico não tive a intenção de querer traduzir o pensamento Wapichana sobre a “natureza”. Meu objetivo foi construir uma etnografia baseada em seus “discursos ecológicos” que remetem ao universo de suas tradições de conhecimento e analisar como eles estão refletindo localmente sobre a problemática ambiental. Este foi objetivo central do trabalho, procurar adentrar ao máximo possível na caracterização destas tradições de conhecimento e assim poder contribuir para a discussão sobre “conhecimentos ecológicos tradicionais” neste contexto no qual estão discutindo a gestão ambiental e territorial de seus espaços de vida com diferentes atores e com as políticas do Estado, articulados por outra rede de conceitos (Terra Indígena, plano, gestão, território, meio ambiente, manejo, recursos naturais).

Outro tipo de relato bastante presente na minha experiência em campo revelou uma percepção crítica sobre a temática ambiental, tal como é difundida pelas notícias sobre o “meio ambiente” que são propagadas pelo rádio, sugestivamente, em um noticiário de nome “A Voz do Brasil”, de tal modo que muitos moradores me afirmaram diversas vezes que, em suas terras, isso ainda não existe. Assim como na epígrafe, nestas posições locais, muitos moradores também expressaram sua preocupação com “a situação do acesso a terra” uma vez que existem “tantos órgãos cumprindo leis”.

A contribuição que procurei trazer com essa etnografia foi mostrar como, neste “tempo dos netos”, estas duas redes de enunciados aparecem paralelas e muitas vezes entrecruzadas, abordando os processos através dos quais os moradores de Jacamim constroem a problemática ambiental em um processo reflexivo sobre seus próprios costumes. Para compreender a convergência contemporânea entre estes dois tipos de redes, procurei retrazar os processos históricos vividos pelos povos indígenas na região do rio Branco, em especial os Wapichana que vivem na Serra da Lua, com particular atenção para os vetores de forças que incidiram sobre seus territórios transformando-os em um arquipélago composto de pequenas ilhas como Terras Indígenas. Como vimos, os Wapichana viveram uma violenta invasão fundiária orquestrada através do gado - um movimento que pode ser interpretado como o que o biogeógrafo W. Crosby definiu como *imperialismo ecológico*, para definir a forma como os europeus disseminaram seu

modelo de vida em diferentes pontos do mundo - o que impôs aos moradores da região Serra da Lua um novo desenho territorial. Durante todo este processo, duas imagens contraditórias foram elaboradas sobre este povo, de um lado como integrados à sociedade nacional no Brasil, de outro como indissociáveis da natureza na Guiana (FARAGE, 1997b).

Como procurei mostrar, as comunidades nesta região estão inseridas em intensas redes de intercâmbio entre diversos povos indígenas e os Wapichana compartilham uma longa história de contato com diferentes sociedades nacionais. Nesse contexto, procurei trazer como formulam determinados sistemas de conhecimento a partir de um regime singular, por meio do qual articulam elementos provenientes de diversas tradições e constituem modos específicos de se relacionar e de conceber a alteridade. Procurei mostrar como a imaginação conceitual Wapichana - acerca daquilo que chamamos de plantas e da paisagem, da classificação acerca do universo vegetal e sobre agência das plantas nas atividades curativas e agressivas - revela uma forma particular de compreender as relações entre sujeito e objeto, sociedade e natureza, e articula uma visão de mundo, configurando tradições de conhecimento específicas. Na paisagem das serras, os Wapichana inscrevem registros históricos sobre o passado de guerras, assim como reconhecem nestes espaços a interação com outros “moradores” que são “donos” destes lugares; seres com os quais precisam estabelecer certos tipos de negociações, mediadas pelo conhecimento xamânico. As serras são componentes importantes e topogramas interessantes para compreender a dimensão “ecológica” das atividades dos xamãs e elas jogam luz sobre como os Wapichana constroem suas percepções sobre as interações com diferentes tipos de lugares.

Em Jacamim, encontrei comunidades que valorizam seu estilo de vida, onde os moradores continuam educando seus filhos e netos em sua própria língua, desenvolvendo suas comunidades e organizando planos de futuro. Assim como também enfrentam desafios no cotidiano da vida comunitária colocados hoje, como é o caso de construir uma educação escolar diferenciada, que permita o acesso dos jovens aos conhecimentos necessários para “entrar no mundo”, sem com isso, contribuir com mais impactos sobre o tecido sociocultural que liga as gerações entre si.

Neste quadro contemporâneo entendido como “tempo dos netos”, os Wapichana também estão enfrentando o desafio de pensar os impactos do crescimento de sua população sobre os recursos naturais em seus territórios, em uma perspectiva que

permita a continuação de seus “modelos culturais de vida” entre seus netos e as futuras gerações. Nas reflexões que seus moradores mais antigos elaboram, constantemente projetam imagens de abundância em relação ao “tempo dos avós” e de escassez, de terra, de palha, de água, de caça, de peixes, no cenário atual. Se a modulação de tempo parece ser um padrão compartilhado regionalmente, as percepções sobre a escassez variam de comunidade para comunidade. Assim, em Jacamim, os moradores identificam muitos problemas compartilhados por seus demais parentes na região Serra da Lua, mas por outro lado também observam a abundância de recursos naturais que dispõem em um contraponto interessante à rede de discursos ecológicos da qual participam. Com efeito, as quatro comunidades vivem na maior TI demarcada na região, em uma área que marca a transição entre o lavrado e a floresta, e que oferece possibilidades para que as novas gerações continuem desenvolvendo seus modos de vida, inclusive construindo novas comunidades em novas posições dentro da TI oferece boas condições para uma vida em abundância para os seus netos.

Paralelamente a esta percepção de abundância, os moradores de Jacamim estão refletindo sobre suas práticas ecológicas, derivadas de suas próprias tradições de conhecimento. Como procurei apresentar, o uso do timbó tem constituído uma controvérsia entre várias comunidades indígenas no lavrado. Essa discussão ganhou a arena em meio ao processo de discussão sobre sustentabilidade dentro da TI Jacamim em 2011. Um debate que nos coloca diante de um fenômeno social recente e nos permite analisar não apenas as tensões dentro dessa tradição de conhecimento específica, mas também as diferentes articulações que esse conhecimento permite acessar ao nos remeter a outros domínios semânticos e lutas políticas.

A construção do PGTA foi uma oportunidade de promover a discussão coletiva acerca dos usos atuais e futuros dos recursos da terra indígena Jacamim. Uma importante contribuição destes debates foi trazer à luz questões sobre o uso e proteção do território. Por outro lado, em certa medida, é importante estar atento para práticas de planejamento e os conceitos que elas mobilizam, pois carregam as marcas da história e da cultura que as produziram enquanto técnica de dominação e controle social. Desde o século XVIII, o planejamento esteve inextricavelmente ligado ao progresso da modernidade ocidental, que dando visibilidade a algumas realidades específicas, as transformaram em alvo de poder, configurando processos de imposições de formas

compartimentadas de pensar a vida, nos quais populações locais são impelidas a fazer escolhas e impõem-se visões de mundo (ESCOBAR, 2000).

Todavia, como mostrei neste trabalho, esse processo de planejar o futuro não é exclusivamente uma imposição exterior, mas também emerge de preocupações e pensamentos locais, construindo novas situações de reflexões indígenas sobre suas próprias tradições de conhecimento frente ao contexto contemporâneo.

Na estrutura do plano, dentro da “formação para gestão territorial” a questão dos “conhecimentos tradicionais” surgiu como um tópico particular, no qual os principais problemas elencados foram “dificuldade de valorização do repasse do conhecimento tradicional na oralidade” e “falta de registro destes conhecimentos em forma de áudio, vídeo, livros e publicação em geral e na língua materna” (PGTA Jacamim, CIR, 2012). Assim como os moradores da TI Jacamim, também considero estas iniciativas importantes, e um dos horizontes que lanço como desdobramento da tese é colaborar com eles na discussão sobre essa “valorização” do repasse de conhecimentos, isto é, pensar os mecanismos de transmissão de conhecimentos. Temas ligados ao “sistema agrícola tradicional” como as redes de troca de cultivares, que comecei a esboçar em um diálogo com os AAI, e as dinâmicas entre os sítios-centro-cidade são assuntos que tenho interesse em continuar pesquisando. Além deste tema, a iniciativa do CIR de promover diálogos intergeracionais e intercomunitários sobre percepções locais quanto ao tema das mudanças do clima em estudos de caso realizados pelos AAI, da qual tenho participado como assessor e não abordei na tese, tem construído um interessante espaço de troca de percepções ecológicas entre “conhecedores” (homens e mulheres mais velhos, tuxauas, parteiras, AIS, AAI, professores) na região Serra da Lua, configurando um processo de produção e avaliação dos conhecimentos ecológicos tradicionais que tem colocado outras interessantes questões sobre o “tempo dos netos” e sobre o próprio significado do que é realizar “pesquisas”.

De toda forma, considero que o que parece essencial é encontrar as condições necessárias para fortalecer a continuidade das atividades de transmissão e vivência dos conhecimentos e das práticas que sustentam o “modelo cultural de vida” dos Wapichana. Os complexos saberes que sustentam as atividades agrícolas e o processamento de alimentos, os saberes sobre as dinâmicas ecológicas da fauna e da flora, só serão experimentados e valorizados pelas próximas gerações se continuarem sendo praticados e julgados adequados à manutenção da qualidade de vida.

## Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 2000. “*Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira*”. In: C. A. RICARDO (ed.). Povos indígenas no Brasil: 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental.

\_\_\_\_\_.1997. ‘*Ethnographic Situation and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork*. Critique of Anthropology, 17, 53-65

\_\_\_\_\_.1995. “*O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza*”; Série Antropologia n. 174; Departamento de Antropologia; Universidade de Brasília; Brasília, 1995.

\_\_\_\_\_. & RAMOS. 2002. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

ALMEIDA, M. W. B. 2009. *Redes Generalizadas e Subversão da Ordem*. Aula Pública no Instituto de Ciências Humanas da UNICAMP. Disponível em: [www.mwba.wordpress.com](http://www.mwba.wordpress.com).

AMOROSO, M. R. (Org.); FARAGE, N. (Org.).1994. Relatos da fronteira amazônica no século XVIII: documentos de Alexandre Rodrigues Ferreira e Henrique João Wilckens. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. v. 1.

ARAÚJO, Melvina. 2006. *Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios macuxi em Roraima*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas/Fapesp, 248 pp.

ARMELO-JIMENEZ, Nelly. 1974. Relaciones políticas en una sociedad tribal. México: Instituto Indigenista Interamericano.

ARJEM, K. 1996. *The Cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon*. IN: DESCOLA, P. e PÁLSSON, G. (Edit.). Nature and Society: anthropological perspectives. London and New York: Routledge.

ÁVILA, Thiago A. M. de. 2006. *Biopirataria e os Wapichana: etnografia sobre a bioprospecção e o acesso aos recursos genéticos na Amazônia Brasileira*. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.225-260, jul./dez.

\_\_\_\_\_.2001. *Biopirataria e os Wapichana: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos indígenas*. Monografia de Graduação. Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant. 2003. *Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com Estados Nacionais na fronteira Brasil-Guiana*. Série Antropologia nº 338, Brasília.

\_\_\_\_\_. 2004. *Indianidade e Nacionalidade na Fronteira Brasil-Guiana*. Série Antropologia nº 360, Brasília.

\_\_\_\_\_. 2005. *Indigenous autonomies and rights on the Brazil-Guyana border: makushi and Wapichana on an international border*. Série Antropologia, nº 386, Brasília

BALÉE, W. 1994. *Footprints of the forest. Ka'apor ethnobotany - the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Columbia University Press, New York.

BARBOSA, Reinaldo Imbrózio. 1993. *Ocupação Humana em Roraima I. Do Histórico colonial ao Início do Assentamento Dirigido*. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-Antropologia, vol. 9, n01, Belém-PA.

\_\_\_\_\_. 1993. *Ocupação Humana em Roraima II. Uma Revisão do Equívoco da Recente Política de Desenvolvimento Desordenado*. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-Antropologia, vol. 9, n02, Belém-PA.

BARBOSA, Reinaldo Imbrózio & FERREIRA, Efrem Jorge Gondim. 1997. *Historiografia das expedições científicas e exploratórias no vale do rio Branco*. In: Homem, Ambiente e Ecologia no Estado de Roraima, INPA, Manaus, p. 193-216.

BARNES, John 1987. "Redes sociais e processos políticos". In: Feldman-Bianco, B. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global editora. pp. 159-193.

BARRETTO FILHO, Henyo T. 1994. "Tapebas, Tapebanos e Penas-de-Pau de Caucaia, Ceará: Da etnogênese como processo social e luta simbólica". Série Antropologia 165, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BARRETO-FILHO, H. & CORREIA, C. 2009. *Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas: subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial 276/2008*. Brasília: MMA e FUNAI.

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1995. *Other Knowledge and Other Ways of Knowing*. Journal of Anthropological Research, Vol. 51, No. 1, pp. 65-68.

\_\_\_\_\_. 2000. "O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, J. C. Comerford, trad., págs. 141-165. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. 2002. *An Anthropology of Knowledge*. In: Current Anthropology volume 43, Number I. Sidney W. Mintz Lecture for 2000.

BASSO, Keith. 1996. *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. University of New Mexico Press.

BERKES, F. 2003. 1999. *Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*. London: Taylor & Francis.

BERLIN, Brent. 1992. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton University Press.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 2007. *Reflexões sobre como fazer trabalho de Campo*. In: Revista Sociedade e Cultura, Goiânia – UFG.

BUCHILLET, D. 1988. *Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42.

BUTLER, Caroline. 2006. *Historicizing Indigenous Knowledge*. Practical and Political Issues. In: *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*, Edited by Charles R. Menzies. University of Nebraska Press – Lincoln and London.

BUTT, A. J. 1962. *The Guianas*. Bulletin of the international committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 7:69-90.

CABALZAR, A. (Org.). 2010. *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro (Noroeste Amazônico)*. Série Conhecimentos Indígenas, Pesquisa Intercultural.

CADETE, M. C. *Dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana*. São Paulo, Loyola. s/d.

CAMPOS, Ciro (Org.) 2011. *Diversidade socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA).

CAMPOS, M.D. 2002. *Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas?* In: AMOROSO, M. C.; MING, L.C. & SILVA, S.M.P. (orgs.) Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas. Rio Claro, UNESP/CNPQ,

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2005. *Introdução*. In: Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Cardoso de Oliveira, R. & Baines, S.G. (orgs). Brasília: Editora UnB p. 9-19.

\_\_\_\_\_. 2006. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, 2ª ed., pp. 169-188.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.). 2002. *Enciclopédia da floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. In: Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac&Naif

\_\_\_\_\_. 1978. *Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Editora Hucitec.

CARNEIRO, J. Jeannine. 2007. *A morada dos Wapixana: Atlas Toponímico da Região Indígena da Serra da Lua*. Dissertação de mestrado. USP. São Paulo. p.189.

CASTELLS, Manuel. 2000 *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra.

CAYÓN, Luis. 2010. *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_. 2009. *Descubriendo la Naturaleza. Derecho Natural y Ordenamiento Territorial Indígena em la Amazonía colombiana*. Anuário Antropológico/UnB.

\_\_\_\_\_. 2005. *A cura do mundo. Território e xamanismo entre os Makuna do Noroeste Amazônico*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília.

CAYÓN, Luis & TURBAY, Sandra. 2005. “*Discurso chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía colombiana*”. *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 10, nº 1:88-125.

CENTRO DE INFORMAÇÃO DIOCESE DE RORAIMA. *Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1989. 106 p.

CHERNELA, J. M. 1987. *Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukano)*. In: RIBEIRO, D. (Ed). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis: Vozes. Vol. 1. 2ª ed.

CIR/PDPI/MMA. 2006. *Sementes tradicionais: passado, presente e futuro. Cultive!* Brasília, PDPI/MMA, 42p.

COELHO DE SOUZA, M. 2009. *Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê*. Trabalho apresentado no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa. Versão Impressa.

COLSON, A. B. 1971. *Comparative studies of the social structure of Guiana Indians and the problem of acculturation*. In: SALZANO, F.M.(Org.). *The ongoing Evolution of Latin American Populations*. Springfield: C.C. Thomas, p. 61-126.

\_\_\_\_\_. 1985 “*Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands*”. *Antropológica* 63-64.

CIRINO, Carlos Alberto. 2009. *A Boa Nova na Língua Indígena: Contornos da Evangelização dos Wapixana no Século XX*. Boa Vista: Editora da UFRR.

\_\_\_\_\_. 2004. *Diagnóstico Etnoambiental da Terra Indígena Malacacheta*. Universidade Federal de Roraima. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Núcleo Histórico Socioambiental (NUHSA)

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

CONKLIN, Beth A. e Laura R. GRAHAM. 1995. *The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics*. *American Anthropologist* 97(4): 695-710.

CONKLIN, H. C. 1957. *Hanunoo agriculture. Report on integral system of shifting cultivation in the Phillippines*. Rome: FAO Forestry Development Paper. Nº 5.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA - CIR, 2003. “1º Seminário Etnoambiental Indígena de Roraima”, Relatório de atividades. Boa Vista.

\_\_\_\_\_, 2010. “I Seminário de Construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima”. Relatório de atividades.

\_\_\_\_\_, 2010. “40ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima. 40 Anos de organização e luta”. Relatório de atividades e Documento Final.

\_\_\_\_\_, 2011. “Práticas tradicionais de manejo ambiental e mudanças climáticas: TI Jacamim, um estudo de caso”. Relatório final de pesquisa. OLIVEIRA, Alessandro Roberto de (org.). Autores: José Davi Manduca e Erivaldo (Jacamim), Antônio (Marupá), Ernesto (Água Boa), Raoni (Wapum).

CORREA, C. 2007. *Etnozoneamento, Etnomapeamento e Diagnóstico Etnoambiental: Representações Cartográficas e Gestão Territorial em Terras Indígenas no Estado do Acre*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Brasília: UnB.

COUDREAU, H. (1887-1888). *Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta*. *Bulletin de la Société Normande de Géographie*, 1887, IX:189-211,261-311,325-358; 1888,X: 63-89.

CROSBY, A.[1986] 2011. *Imperialismo Ecológico: a expansão biológica da Europa. 900-1900*. Tradução José Augusto Ribeiro, Carlos Afonso Malferrari – São Paulo: companhia das Letras.

CRUIKSHANK, Julie. 2005. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination*. Seattle: University of Washington Press; Vancouver – Toronto. UBCPress

\_\_\_\_\_. 1998. *The social life of stories: narrative and knowledge in the Yukon Territory*. University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska, USA.

DESCOLA, Philippe 2000. *Ecologia e Cosmologia*. In.: Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. Antônio Carlos Diegues (org.) Editora Hucitec/USP São Paulo.

\_\_\_\_\_. 1996. *Constructing Nature: symbolic ecology and social practice*. IN: \_\_\_\_\_. (Edit.). *Nature and Society: anthropological perspectives*. London and New York: Routledge.

DINIZ, E.S. 1967. *Os Makuxi e os Wapixana: índios integrados ou alienados?* Atas do Simpósio sobre a biota Amazônica, 2: 93-100.

\_\_\_\_\_. 1968. *A terminologia de parentesco dos índios Wapitxâna*. Bol. Mus. Par. Emílio Goeldi, N.S., Antropologia, 34.

ELOY, L. E EMPERAIRE, L. 2008. *A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro* (Amazonas, Brasil). Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 3, p. 195-211.

EMPERAIRE, L. 2010. *História da Vida das Plantas e Agricultura Indígena no Médio e Alto Rio Negro*. IN: CABALZAR, A. (Org.). *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio negro*. São Paulo: ISA.

\_\_\_\_\_. 2001. *Elementos de discussão sobre a conservação da agrobiodiversidade: o exemplo da mandioca (Manihot esculenta Crantz) na Amazônia brasileira*. IN: Joao Paulo Capobianco. (Org.). Sao Paulo: Estação Liberdade / ISA, p. 225-234.

EMPERAIRE, L. VELTHEM, L. V. OLIVEIRA, A. G. 2008. “*Patrimônio Cultural Imaterial: O manejo da diversidade agrícola no médio rio negro Amazonas*.” Trabalho apresentando na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

ERWIN H. Frank & CIRINO Carlos Alberto. 2010. *Des-territorialização e re-territorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica*. In: Roraima. Homem, Ambiente e Ecologia. BARBOSA, Reinaldo Imbrozio (INPA) e MELO Valdinar F.(UFRR) orgs.

ESCOBAR, Arturo. 2010. *Ecologías Políticas Postconstructivistas*. In: Michael REDCLIFT and Graham WOODGATE, eds. *International Handbook of Environmental Sociology*, 2nd. edition. Elgar, Cheltenham, UK.

\_\_\_\_\_. 2003. “*Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências*”. In *Conhecimento prudente para uma vida decente*, B. de Souza Santos, org., págs. 639-666. São Paulo: Cortez Editora.

\_\_\_\_\_. 2000. *Planejamento*. In.: *Dicionário do desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_. 1998. “*Whose Knowledge, Whose Nature*” *Biodiversity Conservation and Political Ecology of Social Movements*”, *Journal of Political Ecology* 5, 53-82.

\_\_\_\_\_.1996 “*Constructing Nature: elements for a poststructural political ecology*” in R. Peet & M. Watts (eds.) *Liberation Ecologies: environment, development, social movements*. Routledge, London & New York, pp. 46-68.

EVANS-PRITCHARD, E.E. [1937] 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*/E.E Evans-Pritchard; edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. 1999. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.

FARABEE, William Curtis. [1918] 2009. *The Central Arawaks*. New York: University of Pennsylvania.

FARAGE, Nádia. 1991. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 197 p.

\_\_\_\_\_. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana*. FFLCH/USP: Tese de doutorado apresentada à Área de Estudos Comparados em Literaturas de Língua portuguesa, 1997, 298 p.

\_\_\_\_\_. 1997b. *Os Wapixana nas fontes escritas: histórico de um preconceito*. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; FERREIRA, Efreim Jorge Gondim; CASTELLON, Eloy Guillermo (Eds.). *Homem, ambiente e ecologia no estado de Roraima*. Manaus: Inpa. p. 25-48.

\_\_\_\_\_.2002. *Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana*. In: *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no ortamazônico/organizadores Bruce Albert e Alcida Rita Ramos* – São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

FARAGE, Nádia & SANTILLI, Paulo. 1992. *Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco*. In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, pp. 267-278.

FAUSTO, Carlos. 2008. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. *Mana* [online]. 2008, vol.14, n.2, pp. 329-366.

FORTE, Janette. 1992. *The material culture of the Wapishana people of the South Rupununi savannahs in 1989*. Turkeyen, Georgetown: Amerindian Research Unit/University of Guyana. 92 p.

FORTE, J. & PIERRE, L. 1990. *The Material Culture of the Wapichana People of South Rupununi Savannahs*. Occasional Publications of the Amerindian Research Unit, Turkeyen, Georgetown, University of Guiana.

FOSTER, Nancy Fried. 1990. *Contexts of Guianan Amerindian identity*. Columbia University.

\_\_\_\_\_. 1993. *Kanaima and Branco in Wapisiana Cosmology*. Cosmology, Values, and Inter-Ethnic Contact in South America. Terence Turner Editor. In.: South American Indian Studies.

FRAKE, C.O., 1962. *Cultural ecology and ethnography*. American Anthropologist 64 (1): 53-59.

FRANCHETTO, Bruna. 1988. *Levantamento sócio-lingüístico nas malocas Napoleão (Makuxi) e Taba Lascada (Wapichana)*. Boa Vista.

\_\_\_\_\_. 2008 *A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito*. Mana [online] vol.14, n.1, pp. 31-59.

FRECHIONE, J., D.A. Posey & L.F. da Silva, 1989. *The perception of ecological zones and natural resources in the Brazilian Amazon: an ethnoecology of Lake Coari*. Advances in Economic Botany 7: 260-282.

FOLHA DE SÃO PAULO. 1997. "A patente que veio do índio. Químico britânico registra anticoncepcional usado por índios de Roraima e veneno empregado em pesca. Caderno Mais! Ciência. 01.06.1997.

FUNAI/PPTAL, 2005. *Coletânea de Documentos da Terra Indígena Jacamin*.

\_\_\_\_\_, 2007. *Levantamento Etnoambiental do Complexo Macuxi-Wapixana, Roraima Relatório Final - Volume 2: Caracterização das Terras Indígenas: Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Jacamin, Moskow, Muriru, Raimundão e Tabalascada*.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. *Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?* In: RICARDO, F. Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições. 1ª Ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 37-41.

\_\_\_\_\_. 2005. - *Introdução: percursos de uma pesquisa temática*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (org.) Redes de relações nas Guianas. São Paulo: Associação Editorial. Humanitas: Fapesp,6-22.

\_\_\_\_\_. 2007. *Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental*. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.95-116, dez.

GRAMKOW, Márcia Maria (org.) 2002. *Demarcando terras indígenas II. Experiências e desafios de um projeto de parceria*. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford. Clarendon Press

\_\_\_\_\_. 2001. *An Amazonian Mith and Its History*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford. Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2006. “Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*”. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382.

HARAWAY, Donna. 1988. *Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, *Feminist Studies* 14(3), 575-599.

HARCOURT, Wendy; ESCOBAR, Arturo. 2002. *Lead Article: Women and the Politics of Place* *Development* 45(1), 7-14.

HEIZER, F. Robert. 1987. “*Venenos de pesca*”. in: Ribeiro Darcy (Ed.) *Suma etnológica brasileira, Edição atualizada do Handbook of South American Indians* (3 v) Vol. 1 *Etnobiologia*. RJ, Vozes, FINEP.

HERRMANN, L. 1946 *Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco*. In: *Sociologia*, vol. VIII, no. 3: 282-304.

\_\_\_\_\_. *Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco (continuação)*. In: *Sociologia*. 1946, vol. VIII, no. 4: 203-215.

HILL, Jonathan. 1989. *Ritual production of environmental history among Arawakan Wakuénai of Venezuela*. *Human Ecology*, 17(1): 1-25.

HUNN, E.S., 1975. *A measure of the degree of correspondence of folk to scientific biological classification*. *American Ethnology* 2: 307-327.

INGLIS, T. Julian. 1993. *Traditional Ecological Knowledge: concepts and cases*. Ottawa, Ontário. Canadian Museum of Nature.

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

INPA/ RORAIMA. 2002. *Nota preliminar sobre impactos das plantações de Acacia mangium Wild. sobre terras e populações indígenas de Roraima. Contribuição para a audiência pública do dia 13/11/02*. Vincenzo Lauriola, Reinaldo Imbrozio Barbosa, Herundino Ribeiro do Nascimento Filho INPA/Roraima.

KOCH-GRÜNBERG, T. [1924] 1982. *Del Roraima al Orinoco*. Vol. III. Caracas, Ed. Banco Central de Venezuela.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. [1979]1997. *Vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará

- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Coleção Trans. Editora 34.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A Esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, SP: EDUSC.
- \_\_\_\_\_. 2004 [1999]. *Por que a ecologia política não saberia conservar a natureza?* Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia, C. A. M. Souza, trad., págs. 25-105. São Paulo: Edusc.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- LEACH, Edmund Ronald [1954] 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. Editora da Universidade de São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1962]1989. *A ciência do concreto*. In.: O pensamento selvagem. Campinas: Papirus Editora.
- \_\_\_\_\_. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LITTLE, P. E. (Org.) 2010. *Conhecimentos tradicionais para o século XXI. Etnografias da interculturalidade*. São Paulo: Annablume.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 25.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Gestão Territorial em Terras Indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes*. Relatório final apresentado à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC) e Agência da GTZ no Brasil. Rio Branco.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". In: Série Antropologia n° 322, pp. 1-32.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Etnoecologia e Direitos dos Povos: elementos de uma nova ação indigenista* in A.C. Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann (orgs.) Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista , Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria / LACED.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1954. *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books.
- MCCANN, T. 1972a. *Some recent processes of acculturation and of development among the Wapishiana of Guyana*. A report to the Overseas Development Administration and to the Wenner-Green Foundation for Anthropological Research.
- \_\_\_\_\_. 1972b. *The Rupununi Development Company Limited: the early history by Harry Everard Turner*. O.B.E. Georgetown.
- MELATTI, Júlio Cezar. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2010. *Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas*.  
<http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/ias.htm>

MENZIES, Charles R. 2006. *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*. University of Nebraska Press – Lincoln and London.

MIGLIAZZA, E. C. 1980 *Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status*.  
*Antropologica* 53:95-162. Caracas, Fundacion La Salle.

\_\_\_\_\_.1985 *Languages of the Orinoco–Amazon Region: current status*.  
In: *South American Indian Languages retrospect and prospect*. Ed by Harriet E. Manelis Klein and Louisa R. Stark. Austin: University of Texas Press.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2006. *Plano Nacional de Áreas Protegidas (PNAP)*. Decreto 5.758, de 13 de abril de 2006. Brasília.

MUSSOLINI, Gioconda. [1946] 1980 *Notas sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os índios Vapidianá*. In: *Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara*. Edgar Carone, Brasil, Paz e Terra, 1980: 193-215.

NADASDY, Paul. 2003. *It's Not Really 'Knowledge' at All, It's More a Way of Life*. In: *Hunters and bureaucrats: Power, knowledge, and aboriginal-state relations in the southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press

OGILVIE, J. 1940. *Creation myths of the Wapisiana and Taruma*. *Folklore*, v.LI, IV, p. 64-67.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. 2009. *Sistema Penal e Vozes do Cárcere: Fragmentos Etnobiográficos de Indígenas Presos no Estado de Roraima-Brasil*. VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) "Diversidad y poder en América Latina" Buenos Aires, Argentina. 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009. GT 20: Implementação de Direitos e gestão da vida.

\_\_\_\_\_.2011. *Processo de construção da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI: possibilidades, limites e desafios do diálogo entre estado e povos indígenas no Brasil*. Brasília: FUNAI/GIZ.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. 2006. *Classificações em Cena: Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelo Wajãpi do Amapari (AP)*. Dissertação de Mestrado/Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA FILHO, J. P. 1988. "O Nosso Governo." *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

\_\_\_\_\_.1998.(org.). *Indigenismo e Territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Contra Capa, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. [1998] 2004. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. A Viagem da Volta: etnicidade, política e re-elaboração cultural no Nordeste. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2ª Edição.

\_\_\_\_\_. 1999. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2009. Pluralizando tradições antropológicas. Sobre um certo mal estar na Antropologia. *Cadernos do LEME*, v. 1, p. 2-27.

OLIVEIRA, Odamir de. 2010. *Paradakary Urudnaa – Dicionário Wapichana*. 2ª Edição.

OVERING, Joana. [1984] 2002 – [“Estruturas elementares de reciprocidade: notas comparativas sobre a Guiana, o Noroeste Amazônico e o Brasil Central”](#) In: *Revista Cadernos de Campo* n. 10. PPGAS/USP, São Paulo. (Tradução Renato Sztutman).

\_\_\_\_\_. 1991 "A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa", in *Revista de Antropologia*, pp. 7-34.

\_\_\_\_\_. 1995, “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”, *Mana*, RJ, vol. 1 (1): 107-140

PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes 2005. *Nimaira uruki yetara uruki: “esa es mi lucha”* Ritual e política entre os Uitoto-murui, rio Caraparaná, Amazônia colombiana. Tese de Doutorado (Museu Nacional-UFRJ).

PERES, Ulyana Inayê. 2010. *O uso dos recursos naturais na comunidade indígena arará, Roraima*. Dissertação de Mestrado/Programa de Pós Graduação em Recursos Naturais – UFRR, Boa Vista-RR.

PIMENTA, José. 2002. *“Índio não é todo igual”*. A construção Ashaninka da história e da política interétnica. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_. 2007. *Indigenismo e Ambientalismo na Amazônia Ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 50 nº 2.

POSEY, Darrell A. 1987. *Etnobiologia: teoria e prática*. In: RIBEIRO, B. (Ed). *Suma Etnológica Brasileira: Volume I – Etnobiologia*, Petropolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 1993. *Indigenous ecological knowledge and development*. Pages 225-227 in E. Moran (ed.), *The dilemma of Amazonian development*. Westview Press, Boulder, Colorado.

POSEY, D. A. & DUTFIELD, G. 1996. *Beyond Intellectual property; toward traditional resource rights for indigenous peoples and local communities*. Ottawa: International Development Research Centre.

PROJETO WAZAKA'YE-GUYAGROFOR. 2010. *Resultados e Recomendações baseados em estudos e levantamentos na Terra Indígena Araça, Roraima*. Relatório de Atividades do Projeto.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1950. [1995] “*Sistemas africanos de parentesco e casamento – Introdução*”. In: Melatti, J. C. (org.) Radcliffe-Brown (Coleção Grande Cientistas Sociais. Antropologia). São Paulo: Editora Ativa. pp. 59-161.

\_\_\_\_\_. 1952. [1973] *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

RAMOS, Alcida. 2010. “*Revisitando a Etnologia à brasileira*”. In: Horizontes das Ciências Sociais no Brasil. Antropologia. Luis Fernando Dias Duarte (org). Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2007. *Do engajamento ao desprendimento*. In: Série Antropologia 414. Brasília: Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia.

\_\_\_\_\_. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. The University of Wisconsin Press.

\_\_\_\_\_. 1995. *O Índio Hiper-Real*. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, ano 10, pp 6-14.

\_\_\_\_\_. 1990 *Ethnology Brazilian Style*. In.: American Anthropological Association.

\_\_\_\_\_. 1990. *Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado*. In.: Anuário Antropológico/87. Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro 117-143.

RAQUEL, Raquel Camargo de. 2008 *Quintais Agroflorestais indígenas em área de savana (Lavrado) na terra indígena Araça, Roraima*. Dissertação de Mestrado INPA/UFAM, Manaus.

REDFORD, Kent H.: “*The ecologically noble savage*” in Orion Nature Quaterly, ano 9, n. 3, pp. 24-29, 1990.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1976. *Cosmology as ecological analysis: A view from the rain Forest*. Man 11(NS):307-318.

REPETTO, Maxim. 2008. *Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima*. Boa Vista: Ed. UFRR.

RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Ed. Vozes.

RIBEIRO, Gustavo L.; LITTLE, Paul E. 1996 *Neo-liberal Recipes, Environmental Cooks: the transformation of Amazonian Agency*. Série Antropologia, Brasília, n 213.

RIVIÈRE, Peter. 1972. *The forgotten frontier: ranchers of North Brazil*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

\_\_\_\_\_. [1984] 2006. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 160 p.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1993 *Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas*. D.E.L.T.A., n. 9, 83-103.

\_\_\_\_\_. 1986 *Línguas brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.

SAHLINS, Marshall. [1985]2011. *Ilhas de História*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. 2000 "Cosmologies of Capitalism: the trans-pacific sector of the 'world system'" in *Culture in Practice: collected essay*, pp. 415-470, Zone Books, New York.

SANTILLI, Paulo. 1994. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1994.

\_\_\_\_\_. 2001. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora da UNESP, (225p.).

\_\_\_\_\_. 2002. *Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa histórica Macuxi*. In: *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-amazônico/organizadores Bruce Albert e Alcida Rita Ramos* – São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

\_\_\_\_\_. 2010. *O riso castiga os costumes*. In: *Roraima. Homem, Ambiente e Ecologia*. BARBOSA, Reinaldo Imbrozio (INPA) e MELO Valdinar F.(UFRR) orgs.

\_\_\_\_\_. 2011. *Gado na Raposa Serra do Sol. Pimenta nos Olhos*. In.: *Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010/ [editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo]*. São Paulo: Instituto socioambiental.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1998. "Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia". *American Ethnologist* 25(2):128-148.

SANTOS, Manuel Gomes dos. 2006 *Uma gramática do Wapixana (Aruák) - aspectos da fonologia, morfologia e da sintaxe*. (Tese de doutorado) Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

SCHOMBURGK'S, Robert Hermann.[1841] 1931. *Travels in Guiana and on the Orinoco during the years 1835-1839*. The Argosy Company, Limited, Georgetown, British Guiana.

\_\_\_\_\_. [1840] 1970. *A description of British Guiana*; Frank Cass & CO. LTD, London.

SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1979. *Terras e Territórios Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SHIVA, Vandana.1997. *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. South End Press, Boston.

SILVA, Carlos Alberto Borges da. 2005. *A Revolta do Rupununi: uma etnografia possível*. Tese de Doutorado - Unicamp - Campinas, SP.

SILVA, Orlando Sampaio. 1991. *Notas sobre algunos pueblos indígenas de la frontera amazónica de Brasil en otros países de sudamerica*. In: JORNA, P.; MALAVER, L.; OOSTRA, M. (Coords.). *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala; Roma: MLAL. p. 117-32. (Colección 500 Años, 36)

SILVEIRA, Isolda Maciel & GATTI, Marcelo. 1998. *Notas sobre a Ocupação de Roraima, Migração e Colonização*. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-Antropologia, vol. 4. N 01, Bélem-PA

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Ed. Vozes

TEMPESTA, Giovana Acacia. 2004 *A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima / Campinas, SP*.

VIDAL, LUX. 2001. *Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 44 n° 1.

\_\_\_\_\_. 2009. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. 2ª Ed., Rio de Janeiro: Museu do Índio (Série Publicação Avulsa).

VIDAL and WHITEHEAD Neil L. 2004. *Dark Shamans and the Shamanic State: Sorcery and Witchcraft as Political Process in Guyana and the Venezuelan Amazon*. In *Darkness & Secrecy - The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, pp.51-82, ed. Neil L.Whitehead and Robin Wright Duke University Press.

VIEIRA, Jaci Guilherme. 2007. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980 – Boa Vista, Editora UFRR*.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 115-144.

WAPIXANA, Clóvis Ambrósio. 1999 texto produzido pelo autor, sem título. In: Revista CEJ (Centro de Estudos Jurídicos) n.8 pp. 41-44.

WHITEHEAD, Neil L. 2002. *Dark Shamans. Kanaimà and the poetics of violent death*. Duke University Press Durham & London.

WIRTH, D. M. 1946. *A mitologia dos Vapidianos do Brasil*. In: Sociologia. 1946, vol. VIII, no. 4: 257-268.

\_\_\_\_\_. 1950. *Lendas dos índios Vapidianos*. In Revista do Museu Paulista. São Paulo, vol.4.

#### **Atas das assembleias:**

Reunião Geral dos Tuxauas. 1979.

Reunião Geral dos Tuxauas. 1980.

Reunião Geral dos Tuxauas. 1981.

Assembleia Regional dos Tuxauas. 1983.

Reunião Geral dos Tuxauas. 1984.

Relatório da Reunião dos Tuxauas. 1986.