

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA  
MINTER-UFAM/UFRR

**AGROATIVIDADE WAPIXANA NA COMUNIDADE INDÍGENA  
CANAUANIM: AVANÇOS E AJUSTES EM CONTATO COM OUTRAS  
CULTURAS (1960-2010)**

**GETULIO SOLON DA SILVA**

Manaus - AM  
2013

GETULIO SOLON DA SILVA

**AGROATIVIDADE WAPIXANA NA COMUNIDADE INDÍGENA  
CANAUANIM: AVANÇOS E AJUSTES EM CONTATO COM OUTRAS  
CULTURAS (1960-2010)**

Dissertação apresentada à submissão da banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA, da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários para obtenção de título de Mestre em Sociedade e Cultura. Linha de pesquisa: Redes, Processos e Formas de Conhecimentos.

Orientadora: Professora Doutora Heloisa Helena Corrêa da Silva

Manaus - AM  
2013

Ficha Catalográfica  
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

S586a	<p>Silva, Getulio Solon da</p> <p>Agroatividade Wapixana na comunidade indígena Canaunim: avanços e ajustes em contato com outras culturas (1960-2010) / -Getulio Solon da Silva – Manaus, 2013.</p> <p>144f. il. color.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Heloisa Helena Corrêa da Silva</p> <p>1. Índios Wapixana 2. Agrobiodiversidade 3. Comunidade indígena I. Silva, Heloisa Helena Corrêa da (Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p> <p>CDU 1997 397:63(811.4)(043.3)</p>
-------	---

**GETULIO SOLON DA SILVA**

**AGROATIVIDADE WAPIXANA NA COMUNIDADE INDÍGENA  
CANAUANIM: AVANÇOS E AJUSTES EM CONTATO COM OUTRAS  
CULTURAS (1960-2010)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, na linha de pesquisa 01: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

**Aprovada em 16 de novembro de 2013.**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Heloisa Helena Corrêa da Silva (Presidente)  
Universidade Federal do Amazonas

---

Prof. Dr. Maxim Repetto (Membro)  
Universidade Federal de Roraima

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Barbara de Magalhães Bethonico (Membro)  
Universidade Federal de Roraima

Aos meus amados filhos: Getulio, Getlaine, Geovane, Geovan e Getlaciane “*in memória*” e, especialmente, ao pequeno Gerdneison também “*in memoriam*” que acompanhou o início do meu trajeto neste Mestrado e que não está mais aqui para festejarmos esta conclusão. E a Maria das Dores, meu amor, pelo companheirismo, dedicação, paciência, incentivo em todos os momentos, ainda no momento mais difícil de nossas vidas, quando perdemos o nosso Gerdneison e tudo parecia dar errado, mesmo com o seu coração completo em dor me deu forças para continuar e, o mais importante, por seu amor. De modo especial, a minha mãe Vanda “*in memoriam*”, que teve a missão de me dar a vida neste mundo. Essa conquista também lhe pertence. Ao meu tio Alcides Solon “*in memoriam*” que lutou pela oportunidade para que eu fosse ao internato da missão São José “Surumu”. Finalmente, a todos os meus irmãos Wapixana, especialmente aos do Canauanim pela disponibilidade e o comprometimento com este estudo. Ele é fruto dos esforços de todos nós.

## AGRADECIMENTOS

As dificuldades e os tropeços contribuíram para afirmar os meus passos para que eu concluísse esta Dissertação. Primeiramente, agradeço a Deus pelo dom precioso da vida, pela mágica de viver, por me apresentar as pessoas nos lugares e momentos certos, mesmo quando tudo parecia dar errado.

Ao meu inesquecível filho Gerdneison, “*in memoriam*”, que perdi ao longo deste processo de estudo, que em vida, pequeno e inocente, pedia que eu voltasse logo, que estava me esperando e que me amava muito. Pai te ama infinitamente.

A minha querida filha Getlaine, por suas palavras e apoio; ela que me informava da situação de nossa família quando eu fiquei ausente. Aos demais filhos Getulio, Geovane e Geovan, pela compreensão, incentivos e orações que me dedicaram. A minha eterna amada esposa Das Dores, que sempre acreditou na minha vitória; ela que sempre me incentivou a não desistir, por me acompanhar nas atividades de campo, pela paciência, pela capacidade de entender essa etapa da minha vida e mais do que isso, pelo amor a mim consagrado.

Aos meus familiares, à avó Julia “*in memoriam*” que nunca negou o seu tempo para relatar a nossa história. Ao meu tio Lourival, homem simples de muitas sabedorias e histórias. Ao meu tio Alcides “*in memoriam*” que lutou e me incentivou a continuar os estudos na missão São José no Surumu. A todos os meus irmãos, tios, primos, enfim, todos os meus familiares, agradeço pelo apoio direto e indireto a mim dedicado durante toda a minha vida e a contribuição de cada um com este estudo.

Ao meu compadre e padrinho de casamento, Cassimiro, embora com a sua saúde delicada, atendeu-nos com preciosas informações. Ele que é um guru Wapixana, pela sua inúmeras contribuições, lutas, coragem e dedicação ao nosso povo. Por toda sua luta e coragem de nos defender. Eternamente agradecido.

A Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete, professores, estudantes e funcionários em geral pela compreensão e colaboração com o meu afastamento. A comunidade Canauanim e lideranças em geral pelo apoio. Ao meu povo Wapixana em geral, este trabalho é nosso.

Ao Governo do estado de Roraima, via a Secretaria de Educação que concedeu o meu afastamento para os estudos.

Ao meu amigo Francisco Cunha que nos prestou as informações necessárias quando chegamos à cidade de Manaus. Às amigas do Mestrado Pierlangela, Linda, Jane e,

especialmente, a Leia pelas palavras. Juntos, superamos algumas dificuldades que teimavam em surgir em nossos caminhos. Agradeço pelas horas de longas conversas, pelo apoio moral, pelo incentivo e pela ajuda na tomada de importantes decisões.

Aos amigos de Mestrado que, durante esses dois anos, tornaram-se verdadeiros amigos, Orlando, Valdiná (Max), Robson, Teresa Kátia e Edlamar que nas idas e vindas aproximamos nossa realidade cultural e que, de certa forma, nos ajudaram bastante, nossos sinceros agradecimentos por vossas compreensões e palavras. A todos os demais amigos que não mediram esforços e que contribuíram de forma direta e indiretamente com o nosso trabalho.

Distintamente a Alessandra Rufino, pela amizade, companheirismo, disposição e apoio. Meu eterno e sincero agradecimento. A Marcia Vieira da Silva, guerreira do povo Omágua, amiga que Deus colocou no meu Caminho para contribuir com o meu trabalho, minha eterna gratidão.

À Universidade Federal de Roraima (UFRR), pela ajuda financeira, em especial, ao Instituto Insikiram e aos professores que compartilharam comigo as suas bagagens para o meu crescimento intelectual e profissional na graduação em Licenciatura Intercultural.

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM), especialmente aos professores do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura demais funcionários por todas as contribuições dispensadas nas aulas de Mestrado. Pelo carinho com que me receberam, a vocês serei eternamente grato.

Orientar, conduzir, guiar, este é o papel do educador. À minha orientadora professora Doutora Heloisa Helena Correa da Silva faltam-me palavras para agradecer seu carinho, orientação, por me ensinar a fazer da minha profissão uma vocação e pela coragem em assumir o compromisso de me orientar. Meu eterno muito obrigado.

A todos os professores que fazem parte da minha vida acadêmica, desde o Ensino Fundamental na Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete; Escola São José na região Surumú; Escola de Formação de Professores Boa Vista; Universidade Federal de Roraima até a Universidade Federal do Amazonas. Agradeço pela contribuição com o meu conhecimento. De modo particular, ao Professor Doutor Elder Lanes, meu Orientador na Licenciatura Intercultural que me incentivou e apoiou a ingressar neste curso.

## **Somos Wapixana**

**Autor:** Getulio Solon da Silva  
Canauanim, Cantá-Roraima, 2011

Vivemos entre as florestas, campos e serras,  
com os recursos da nossa mãe terra.  
lutamos para reconstruir a nossa história  
desconstruída e negada há séculos.  
Trilhamos caminhos, memórias esquecidas, proibidas,  
procurando um recomeço e um novo trajeto.  
Fortalecemos a sabedoria dos nossos ancestrais  
nas aventuras, lutas, derrotas e conquistas.  
Sentimos a força que determina a nossa vida  
por isso, resistimos e insistimos em crescer.  
Cuidamos e protegemos a mãe terra  
Pois, é ela que nos dá o nosso sustento.  
Com a força do nosso pensamento  
gritamos, dizemos que existimos e queremos viver.  
Somos povo, guerreiro, forte, valente.  
Somos Wapixana dos campos, florestas e serras.  
O sangue de vidas derramado nesta terra  
grita e mantém-se vivas em nossas mente.  
Lutamos e desejamos ser feliz.  
Temos modos próprios, diferentes.  
Em tempos, clamamos aos deuses da terra  
das águas, da floresta e das serras.  
Aos grandes criadores, nossos ancestrais  
em ritos sagrados estão vivos  
em espaços e tempos de nossa memória  
Somos Wapixana dos campos floresta e serras  
reconstruindo uma nova história.



## RESUMO

Este estudo pretende contribuir com a discussão sobre a Agroatividade Wapixana na comunidade indígena Canauanim, com a conceituação a partir de uma política vivenciada pelos indígenas Wapixana, localizados na Terra Indígena Canauanim município do Cantá-RR, que há décadas lutam por seus direitos, importando-se com a melhoria de vida, fortalecimento cultural e ambiental, manifestado nos seus costumes e tradições. O marco temporal deste estudo se estabelece entre 1960 a 2010, período em que a cultura Wapixana apresentou notadamente algumas transformações em contato com outras culturas. Essa relação de identidades toma forma de um processo em movimento que se constitui ao longo do tempo, tendo como fundamental elemento o sentido de pertencimento do indígena ou do povo em seu lugar de vivência. Na perspectiva dos Wapixana, este estudo se propôs a objetivar as relações estabelecidas entre o povo indígena da Terra indígena Canauanim, seus saberes culturais que compreendem uma dimensão não só política, mas simbólico-cultural, que se desenvolve livremente com todas as possibilidades, conferidas pela modernidade e pelos costumes tradicionais mantidos pelos mais velhos da comunidade e, ultimamente, de forma ainda vaga praticado na escola. Desta forma, para a verificação do objeto, utilizamos a metodologia qualitativa, através da observação participante, como procedimento metodológico a oralidade para coletar importantes informações que serviram de suporte para que as presentes e futuras gerações possam utilizar como uma importante ferramenta de estudo. Com ênfase nas entrevistas abertas e observação etnográfica a luz das teorias dos estudos realizados sobre os Wapixana foi possível compreender como se deu a localização e o contato intercultural desse povo com os outros povos. Neste estudo, realizou-se uma abordagem histórica, mostrando como viviam e se territorializaram os Wapixana por volta do século XX. Esta viagem ao passado indígena tornou-se importante, posto que fosse possível observar o que se perdeu desde o contato com os colonizadores e o que foi conservado, recriado e ajustado pelos Wapixana do Canauanim no século XXI. Abordamos, principalmente, os aspectos da agroatividade, os elementos que os identificam. Portanto, este estudo pretende mostrar que os Wapixana continuam em um processo de resistência e reafirmação étnica e cultural habitando um território considerado insuficiente para o futuro. Outra preocupação deste trabalho foi o de compreender as alterações socioculturais, as diferentes influências e significados e, das trajetórias coletivas da comunidade. Embora, as outras culturas tenham atingido fortemente a cultura Wapixana, esta ainda mantém as características identitárias e encontra-se em retomada para o processo de fortalecimento cultural. Contudo, inevitavelmente, eles incorporaram muitos elementos dessas culturas de contato, possibilitando a negociação de suas identidades por meio de seus próprios conhecimentos e estratégias de sobrevivência. Nesse contexto, o laço de parentesco e de amizade, que se formou entre as comunidades na região, contribui, para o reconhecimento da existência histórica, referenciando significativos respeito aos direitos sobre os lugares que eles ocupam.

**Palavras-chave:** Agroatividade. Canauanim. Wapixana.

## ABSTRACT

This study aims to contribute to the discussion of the indigenous community Agroatividade Wapishana Canauanim with the concept from a policy experienced by indigenous Wapishana located in the municipality of Indigenous Canauanim Cornwall - RR, which for decades fighting for their rights, caring for improved livelihoods, cultural and environmental enhancement, expressed in its customs and traditions. The timeframe of this study is established between 1960-2010, a period that especially Wapishana culture showed some changes in contact with other cultures. This relation of identity takes the form of a process in motion which constitutes over time, as a fundamental element of the sense of belonging or indigenous people instead of experiencing it. From the perspective of Wapishana this study was to objectify the relationships established between the indigenous people of indigenous land Canauanim, their cultural knowledge that comprises a symbolic - cultural dimension not only political but which develops freely with all the possibilities afforded by modern and traditional customs held by elders of the community and, lately, even vague form practiced in school. Thus, for the verification of object used qualitative methodology through participant observation as a methodological procedure orality to collect important information that would support the present and future generations can be used as an important tool for the study. With an emphasis on open interviews and ethnographic observation to the theories of the studies conducted on the Wapishana you can understand how they gave the location and intercultural contact these people with other people. In this study, we conducted an historical approach showing how they lived and territorializaram Wapishana around the twentieth century. This trip to the Indian past has become important, although it was possible to observe what has been lost since contact with the colonizers and what was kept, rebuilt and adjusted by the Wapishana Canauanim in the XXI century. Mainly approached aspects of agroatividade, which identifies the elements. Therefore, this study aims to show that Wapishana still in a process of resistance and ethnic and cultural reaffirmation inhabiting a territory considered insufficient for the future. Another concern of this study was to understand the socio-cultural changes, the different influences and meanings and collective trajectories of the community. Although, other cultures have strongly affected the Wapishana culture, it still maintains the identity and characteristics, is in the process of recovery for cultural strengthening. However, inevitably, they incorporated many elements of these cultures of contact, enabling the negotiation of their identities through their own knowledge and survival strategies. In this context, the bond of kinship and friendship that formed between communities in the region, contributes to the recognition of historical existence, referencing significant respects the rights in the places they occupy.

**Keywords:** Agricultural activity. Canauanim. Wapishana.

## LISTA DE FIGURAS

Figura. 01 – Regiões e comunidades ligadas ao CIR.....	34
Figura. 02 – Assembleia das mulheres indígenas no Canauanim.....	41
Figura. 03 – Mapa da região Serra da Lua.....	44
Figura. 04 – Planta atual do centro Canauanim.....	56
Figura. 05 – Posto de Saúde do Canauanim .....	61
Figura. 06 – Visão aérea da Escola Tuxaua Luiz Cadete.....	65
Figura. 07 – localização dos igarapés na Terra Indígena Canauanim .....	80
Figura. 08 – Coivarando roça .....	92
Figura. 09 – Maniva para plantio .....	94
Figura. 10 – Milho associado com maniva .....	96
Figura. 11 – Raspagem de mandioca .....	100
Figura. 12 – Torração de farinha .....	101
Figura. 13 – Deitando beiju na produção do pajuaru .....	102
Figura. 14 – Moquém de carne de caça .....	105
Figura. 15 – O uso de tarrafa em pescaria .....	114
Figura. 16 – Competição: corrida carregando mulher.....	119
Figura. 17 – Professores da escola tecendo darruana .....	122

## LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Plantas frutíferas silvestres existentes na Terra Indígena Canauanim....	106
Quadro 02: Plantas domesticadas cultivadas na roça e no quintal.....	109

## LISTA DE SIGLAS

a. C.	Antes de Cristo
AIS	Agente Indígena de Saúde
AM	Amazonas
APIR	Associação dos Povos Indígenas de Roraima
APM	Associação de Pais e Mestres
CER	Companhia de Energia de Roraima
CINTER	Conselho Indígena do Território Federal de Roraima
CIR	Conselho Indígena de Roraima
cm	Centímetro
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COPIAM	Comissão dos Professores Indígenas da Amazônia
DIEI	Divisão de Educação Indígena
EEITLC	Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IEPÉ	Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Sócio Ambiental
km	Quilômetro
LALI	Laboratório de Línguas Indígenas
MEC	Ministério da Educação
OMIR	Organização das Mulheres Indígenas de Roraima
OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
RISeL	Região Indígena Serra da Lua
SECD	Secretaria de Educação, Cultura e Desportos
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SODIUR	Sociedade de Defesa dos Povos Indígenas Unidos de Roraima
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra Indígena
UFAC	Universidade Federal do Acre

UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UnB	Universidade de Brasília
UNEMAT	Universidade do Estado de Mato Grosso
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas

## SUMARIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPITULO 1: AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E O CONTEXTO HISTÓRICO DO POVO WAPIXANA DO CANAUANIM .....	19
1.1 Um olhar sobre as culturas .....	23
1.2 A interculturalidade e os Wapixana: as características dentro do período histórico.....	25
1.3 A organização dos tuxauas .....	30
1.4 O Conselho Indígena de Roraima .....	34
1.5 A Organização dos Professores Indígenas de Roraima.....	35
1.6 A Organização das Mulheres Indígenas de Roraima.....	38
1.7 A Região Serra da Lua .....	42
1.8 As comunidade na Terra Indígena Canauanim .....	46
1.9 Da resistência as comunidade e organizações locais .....	49
1.9.1 A comunidade do Campinho .....	49
1.9.2 A comunidade Canauanim .....	51
1.10 As lideranças Wapixana locais.....	57
1.11 O posto e a saúde Wapixana .....	58
1.12 A escola e a educação Wapixana .....	63
1.13 Invasões e conflitos: a luta pelo Território Ancestral .....	66
1.13.1 A demarcação da Terra Indígena Canauanim.....	69
1.13.2 Formação da comunidade Barro Vermelho .....	72
CAPITULO 2: A AGROATIVIDADE WAPIXANA NO CANAUANIM.....	74
2.1 As característica da paisagem .....	77
2.2 As mudanças ocorridas na agroatividade Wapixana: avanços e ajustes .....	81
2.2.1 Roça: a escolha do local .....	85
2.2.2 A broca .....	86
2.2.3 A derrubada.....	87
2.2.4 O fogo .....	88
2.2.5 A coivara.....	91
2.2.6 A plantação.....	93

2.2.7 A farinhada .....	98
2.2.8 O pajuaru.....	102
2.3 A culinária indígena e segurança alimentar.....	103
2.4 Os mitos e Rituais.....	109
2.4.1 Mito sobre o surgimento do Timbó .....	110
2.4.2 O ritual da pescaria com Timbó.....	111
2.4.3 O uso da flecha .....	112
2.4.4 O ritual da caçada .....	115
2.4.5 O ritual do festejo intercultural da Comunidade Wapixana.....	118
2.4.6 Artesanato e Arte Indígena.....	121
2.5 Outros elementos que influenciaram as práticas tradicionais da agroatividade: uma análise a partir do discurso Wapixana .....	123
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	131
4. REFERÊNCIAS .....	139

## INTRODUÇÃO

A enorme diversidade sociocultural do Brasil é associada a uma excepcional diversidade de civilizações. Os múltiplos povos indígenas, cada um deles com as suas particularidades, conhecimentos, formas próprias, domínios de tempo e espaços em seus respectivos ambientes geográficos, apresentam as suas singulares e características.

Neste sentido, este trabalho reúne conhecimentos que se compõem nas práticas vigentes da agroatividade Wapixana da comunidade Canauanim, Terra Indígena (TI) Canauanim entre os períodos de 1960 a 2010. A intenção que norteou este trabalho está na preocupação de demonstrar o elevado conjunto de práticas agrícolas desenvolvido por esta sociedade, destacando-se em gêneros qualificados e repousando sobre uma ética, apontando, as suas maneiras de entender o tempo e as condições humanas estruturadas em seus conhecimentos.

A agroatividade é uma categoria da agricultura indígena que resiste e constitui-se, sem dúvidas, em significativas histórias de relações interétnica da humanidade, o modo como os indígenas preparam suas roças, suas criações, a caça, a pesca, os trabalhos, os festejos, dentre outros, como socialmente cuidam do ambiente em que vivem. É relevante, ao passo que decorre um conhecimento social imbricado numa forma de fazer agricultura menos impactante ao meio ambiente.

A TI Canauanim, onde vivem Wapixana e Macuxi, há séculos foi submetida às agressões pela sociedade indígena local e, principalmente, pelas não indígenas que chegaram e foram se instalando ao entorno da mesma. Ao início do século XX, segundo os mais idosos, os recursos naturais pareciam inesgotáveis. No entanto, hoje, se olharmos com mais atenção entenderemos que o fracasso da fauna e da flora atribuído especificamente aos povos que chegaram depois dos indígenas trazendo a sede de destruição pela riqueza e pelo poder, pois os povos indígenas carregam consigo uma relação de parentesco com a natureza sabendo usá-la com respeito, e preservando os bens que ela oferece para todas as suas descendências.

Cabe destacar que os impactos ambientais no entorno da comunidade em estudo iniciaram com a colonização e a implantação das estradas, fazendas, cidades, dentre outros. No decorrer deste processo, o povo desta foi submetido a diversas formas de relações com as outras sociedades e com a natureza. Hoje, o grande desafio para este povo ainda é associar os novos elementos de outras culturas aos seus sem causar danos aos seus saberes locais, ambiental e buscar novas estratégias de negociação com os conhecimentos globais.



No início do século XX, a fauna e flora de Roraima ainda eram abundantes, o povo não precisava destruir o meio ambiente para conseguir alimentos. Quando o lugar apresentava escassez, então, procuravam outros lugares num processo de idas e vindas. Com a presença dos não indígenas na região, a situação foi se agravando, o processo de aldeamentos foi chegando e fixando famílias que foram constituindo comunidades, desenvolvendo novas alternativas de sobrevivência, plantando roças e criando animais de pequeno porte. Foram adquirindo novas tecnologias para o preparo da roça e dos alimentos, constituíram os representantes da comunidade na figura do tuxaua, muitas atividades passaram a ser realizadas coletivamente, embora as caçadas, pescarias, a preparação da roça, os rituais já eram praticado coletivamente.

Nesse aspecto, um dos produtos fundamental da agroatividade no Canaúanim é a mandioca (*Manihotesculenta Crantz*). O cultivo da mandioca para os Wapixana vai além da importância produtiva, pois, tem valor cultural. Em torno desta espécie existem conhecimentos cosmológicos do manejo do ambiente das plantas cultivadas, práticas e artefatos específicos de processamentos dos tubérculos, modo de se alimentar, saberes específicos, além de normas, conceitos, formas e relações sociais, histórias, relatos, e mitos. Nesse sentido, o elemento estruturante principal deste estudo, a agroatividade será aprofundada no segundo capítulo.

No panorama do patrimônio cultural, conhecer a “agroatividade” significa dar conta de saber como se imbricam o processo de produção e a reprodução dos vários aspectos da vida social, envolvendo-se aí os múltiplos significados que vão se constituindo ao longo das vivências e experiências históricas, orientadoras dos processos de reconstrução de identidades. Os saberes constitutivos dos sistemas agrícolas e as atividades que os caracterizam resultam de processos, constantemente reelaborados, sendo o tempo presente apenas um momento em sua trajetória.

É pertinente observar o destaque que, nas últimas décadas do século XX até os dias atuais, o processo desenfreado de globalização empurra o ser humano contra a sua própria existência como dizemos “contra a nossa mãe natureza”, que corre um sério risco de desestabilização cultural e perda da identidade total. Neste sentido, a nossa sociedade Wapixana tem vivido um contexto de intensas transformações sociocultural devido ao impacto frente às novas tecnologias e conhecimentos que adquiridos. Destacam-se: a utilização de motores para derrubada de roça, casa de farinha com forno e motor de serrar mandioca etc. Por conta destas ferramentas no trabalho, algumas famílias isolaram-se, causando individualismo e provocando alterações na agroatividade local.

É pertinente destacar que os Wapixana ainda são dominadores de amplos e ricos conhecimentos tradicionais, e que mantêm, ao longo de séculos, ótimo relacionamento com o meio ambiente. No entanto, nesse processo de globalização, os domínios de suas organizações tradicionais, a língua, as crenças entre outros, ainda encontram-se ameaçados, pois, se o sentido da globalização é não viver isolado, porém, traz contiguidade geográfica, restringindo o crescimento e promovendo o empobrecimento sociocultural do nosso povo.

Diante disto, norteado pelo objetivo geral deste trabalho que foi analisar os avanços e ajustes da agroatividade do Canaúanim, e os específicos: compreender as relações sociais e os rebatimentos ocorridos na produção e na família do povo Wapixana entre 1960 a 2010; verificar os elementos que influenciaram a vida social e familiar do povo Wapixana e as transformações que ganharam visibilidade e, por fim, refletir sobre as relações socioeconômicas mantidas entre o povo Wapixana e outros povos em seus respectivos territórios indígenas. Consideramos que estes fatores foram importantes uma vez que articulam o passado com o presente, sendo também, aspectos integrantes da mobilização étnica para alcançar seus direitos e objetivos.

Como procedimentos metodológicos, realizamos o trabalho de campo com observações diretas e entrevistas semiestruturadas, uma vez que o estudo visa atender aos anseios do povo em questão. As informações do trabalho de campo, colhidas nas etapas foram fundamentais para compreender melhor a forma de representação, memória e vivência do nosso povo. Para compreender mais sobre a cultura, consultamos principalmente os mais idosos para relatarem como se deu a trajetória de migração do povo, até formação da comunidade atual. Levantamos ainda, os elementos que consideramos mais importantes para a manutenção dos conhecimentos cultural Wapixana.

Destacam-se os aspectos relacionados à presença dos povos indígenas na Amazônia de épocas muito antes da chegada dos europeus ao Brasil. Neste aspecto, a problematização inicial deste estudo, estabelecida ainda na minha graduação, partiu das informações de que os Wapixana mantêm seus saberes numa longa trajetória antes do contato com as outras sociedades. Neste sentido, alguns estudos reforçam aspectos da existência Wapixana antes da presença dos europeus e que a identidade dos mesmos foi se desfigurando com a imposição da cultura europeia.

As opiniões que surgem no pensamento sociológico de Mills (1975) contribuíram para que enfatizássemos e desenvolvêssemos uma pesquisa com interesse, coragem e criatividade, essa concepção passa a ser trabalhada, convertendo-se em hábito. É por meio do pensamento sociológico que podemos compreender sem dificuldade a relação do indivíduo com o meio

social. Esses questionamentos despertaram-me a compreender o que o objeto de estudo nos obriga, em seu desenvolvimento, repensar conceitos e teorias que se relacionam em todos os aspectos da pesquisa.

Desse modo, a agroatividade necessita ser considerada a partir do meio social que possibilitou ser criada e executada, pois de acordo como Bauman (2005), o relacionamento nos serve para alguma coisa, é por ele que fundamentamos o nosso ser e definimos a nós mesmos. Portanto, considerando que os relacionamentos trazem em seu bojo trocas de conhecimentos, não é de se estranhar que a agroatividade por meio desse contato atravessou a sua fronteira ganhando novos elementos culturais e forças.

Diante de tais fatos, tomamos a decisão de organizar esta dissertação em dois capítulos, conforme fomos orientados pela banca de qualificação. Inicialmente, a partir das relações do povo Wapixana a ocupação e perda de seu território, no primeiro capítulo, intitulado “As organizações indígenas e o contexto histórico do povo Wapixana do Canauanim”, abordamos o contexto social dos deslocamentos compulsórios e suas implicações até ao estabelecimento da comunidade, dando ênfase às organizações indígenas, relações sociais na Terra indígena, demarcação da Terra Canauanim, saúde e educação, às relações interculturais dos Wapixana com outras sociedades, uma vez que este passou a receber influências de outras culturas.

O segundo capítulo, apresenta “A agroatividade Wapixana no Canauanim”, como se estabelecem as realizações e as mudanças no contexto sociocultural Wapixana na Terra. Nas seções subsequentes tratamos das práticas tradicionais avanços e ajustes, os rituais e os elementos que influenciaram a prática sociocultural da agroatividade, a partir do discurso Wapixana.

Para realizar este trabalho, contei com a colaboração de alguns membros da comunidade que se dispuseram prontamente. No entanto, para a incursão pela história da Amazônia uso como Referências alguns autores os quais, principalmente, aqueles que tiveram contato direto com os Wapixana de Roraima: Koch-Grünberg (2006), Pereira (1980), Farage (1991, 1997), Oliveira (2003), Carneiro (2008), Cirino (2008), Benchimol (2009), Milton Santos (2008) e outros.

Acreditamos que, com este trabalho, poderemos contribuir com o nosso povo Wapixana da Terra Indígena Canauanim e da região Serra da Lua, e com todos os povos brasileiros indígenas e não indígenas, pois, com os nossos conhecimentos estamos nos tornando mais visíveis e contribuindo com os aportes da cultura milenar que busca quebrar as visões racionais e pragmáticas dos usos exclusivos de métodos qualitativos.

## CAPÍTULO 1

### AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E O CONTEXTO HISTÓRICO DO POVO WAPIXANA DO CANAUANIM

A origem do povo Wapixana, segundo Urban (1998, p.95) admite a hipótese de que foi formada a partir de outros grupos do mesmo tronco linguístico que viveram há milhares de anos na Amazônia. Ele disserta sobre a possibilidade da expansão do ramo Maipure da qual a língua Wapixana faz parte, fundamentado em fatos geográficos. O autor parte da hipótese de que a área geográfica que contém a maior diversidade linguística é provavelmente sua zona de origem. Neste caso, ele afirma que a área peruana se destaca como o possível local de dispersão do ramo Maipure dos Arawak, há aproximadamente três mil anos.

O termo Arawak, segundo Urban (1998), refere-se a um grupo geneticamente mais abrangente que outros grupos linguísticos, porém, aponta que as filiações atribuídas ao grupo são meras suposições. Todavia, apoia-se no pressuposto de que a área geográfica que ocupa um dos grandes ramos dessa família, penetrando em direção ao norte foi a Amazônia.

A língua Wapixana é afiliada geneticamente à família linguística Arawak. Rodrigues (1986, p.65) diz que “Aruak ou Arawak é o nome de uma língua falada na costa guianense da América do Sul, na Venezuela, na Guiana, no Suriname e na Guiana Francesa”. Devido a esta abrangência geográfica, inclusive algumas ilhas das Antilhas, o nome Arawak veio a ser utilizada para designar um conjunto de línguas aparentadas à língua Arawak. Especula-se ainda que Cristóvão Colombo tenha ouvido essas línguas no seu primeiro contato com o Novo Mundo.

Carneiro (2008), referindo-se a Urban, disserta que, quando se examinam as características geográficas de grandes subgrupos de Maipure (ocidental, central e meridional), estes são encontrados quase sempre em áreas de planaltos e nascentes. Cita os Waurá que estão no Planalto Central do Brasil, nas nascentes do Xingu, ou os Pareci basicamente na chapada dos Parecis, com altitude entre 500 e 1000 m, esses dois do ramo central; do ocidental e meridional, temos respectivamente, os Amuesha numa área de transição entre montanha e terras baixas e os Bauré que estão em torno dos Lhanos de Mojos, com altitude entre 200 e 500 m. em relação ao grupo setentrional. O autor os localiza em terras baixas, não compartilhando o mesmo terreno que os outros.

Carneiro (2008, p.59) destaca que, antes da chegada dos europeus na Amazônia, ela era composta por milhões de indígenas dispersos por mais de sete milhões de km<sup>2</sup>. Na abordagem de Carneiro, esses grupos constam nos estudos científicos como nômades e/ou sedentários. Os primeiros migravam de acordo com as vantagens do ambiente, como abundância de caça, pesca, qualidades do solo, e/ou guerras interétnicas e mitos, os sedentários baseavam-se na cultura agrícola principalmente da mandioca.

Farage (1997, p. 28) relata que “o processo de ocupação do território Wapixana em área brasileira é anterior ao ocorrido na Guiana”. Cirino (2008, p. 40) também corrobora e não descarta a hipótese de que “provavelmente os povo Aruak e com eles os Wapixana tenha chegado à região do Rio Branco antes do povo Caribe”. Neste mesmo sentido, este autor destaca:

D. Achaire Deuynck (1913), descreveu a região como sendo pouco explorada, com florestas virgens impenetráveis e chamou a atenção para a crença vigente de que, à margem esquerda do Rio Branco, existia uma espécie de “eldorado”, “lepays d’or” (p.149). Essa crença tinha origem na suposta teoria de que os índios do Peru tinham se refugiado na região desde a conquista espanhola, escondendo imensas riquezas. Falava-se também da existência, em tempos idos, de uma tribo de índios de alta “civilização”, que teria se fixado por algum tempo na região. Uma rocha, na verdade um conjunto de rochas, chamada de “pedra pintada”, contendo inscrições e signos rupestres, teria uma entrada secreta para uma gruta que levaria a essas riquezas. Segundo os missionários, essas crenças, e tantas outras, incitavam o imaginário do povo do Rio Branco e teriam atraído muitos aventureiros para lá absorção dos povos indígenas da região do Rio Branco, principalmente os Macuxi e Wapixana, está intimamente ligada a expansão da pecuária que necessitou não só do trabalho indígena mas também utilizou grandes extensões de terra. (CIRINO, 2008, p.57).

Koch-Grünberg (2006), na época de sua primeira viagem ao norte brasileiro, percebeu que na incursão e no estabelecimento do projeto da colonização, as fazendas eram os pontos de convergência da força de trabalho indígena, frequentemente de Macuxi e Wapixana. Segundo a sua observação os vaqueiros eram, em sua maioria, índios puros das tribos das redondezas, “Makushí” e “Wapishana”. Ele diz ainda, que era admirável a rapidez com que algumas pessoas desses povos aprendiam a lidar com o cavalo e o laço quando chegavam do interior. Esses dados afirmam que, estes povos, explorados e escravizados contribuíram para o desenvolvimento da colonização e, portanto, para a construção histórica da Amazônia.

Segundo Koch-Grünberg (2006), no início do século XX, em sua viagem ao norte do Brasil constatou que o povo Wapixana presente nas regiões de Roraima era o mais numeroso de toda região. Em seu retorno a Roraima, ainda no início do mesmo século, ele encontrou o

povo Wapixana bastante diminuído em número, degenerados e desmoralizados sob a servidão dos brancos.

Algumas referências sobre os Wapixana que datam do século XVII abordam que este povo foi o maior grupo em Roraima. Neste sentido, considerando que foi um dos primeiros indígenas na região do rio Branco a ser atingido pela colonização, Farage (1991) afirma que a construção do Forte São Joaquim do Rio Branco em 1775, trouxe aos Wapixana o impacto dos aldeamentos, visto que era a população indígena predominante na redondeza. Foi também um dos primeiros povos a ser explorados nos trabalhos da construção do Forte, visto que as obras do forte já utilizavam largamente da mão de obra de indígenas.

Além disso, Farage (1991) afirma que os Wapixana ainda contribuíram significativamente na extração das “drogas do sertão”, como vaqueiros e remadores. Desta forma, é indispensável destacar as mudanças que ocorreram na vida social do nosso povo, além das condições ou motivações socioeconômicas, uma vez que, nos tempos atuais é possível identificar, que as mudanças apontam como causa o encontro das culturas, da política de colonização e desenvolvimento, exploração e escravidão ao longo de séculos.

Farage (1991, p. 55) disserta que os portugueses com a posse do rio Branco, além de garantir possíveis aventuras expansionistas dos vizinhos espanhóis e holandeses, garantiram para o mercado interno, uma zona de suprimento de escravos índios, através das tropas de resgate. A mão de obra escrava dos indígenas além de servir, entre outras, para a construção do forte São Joaquim serviu também para a manutenção das fazendas. A autora aponta que mais duramente afetados pelos aldeamentos foram os Wapixana, certamente por serem os povos dos campos do rio Branco, região central da ocupação portuguesa.

Considerando o etnocentrismo europeu, Baines (2003) aponta que, ao longo da colonização brasileira, foram tecidas contradições de forma enganosa em relações aos povos indígenas. Nota-se que os europeus se consideraram vencedores, dominadores e descobridores e aos povos que estavam na América consideraram “pacíficos e passíveis” de ser integrados à “sociedade nacional, unificada em torno de valores europeus”.

Nessa mesma perspectiva, Cunha (1994, p 121) afirma que no século XVIII, apenas os Macuxi e os Wapixana “foram mantidos nos seus lugares de origem” para atestarem e defenderem os limites da colonização portuguesa. Nisto consiste, que foram eles os responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas respectivas regiões, sendo denominados pela autora como “as muralhas do sertão”. A autora salienta ainda que “do ponto de vista da justiça histórica, é chocante hoje se contestar a conveniência de grupos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a consolidar”.

No caso específico de Roraima, Cirino (2008, p.30) destaca que, no percurso de sua história criou-se uma arena de “incidentes envolvendo índios, latifúndios, garimpeiros, missionários, empresários, militares e políticos”. Ressalta ainda que, nas primeiras décadas do século XX, a região do Rio Branco foi marcada pela violência entre os mandatários e as missões, cuja origem, afirma Cirino, era decorrente do tipo de estrutura fundiária estabelecida, atingindo os povos indígenas que se encontravam no local e não indígenas pobres que eram trazidos para a região. Este era o verdadeiro quadro político e econômico na vila de Boa Vista.

Koch-Grünberg (2006) aponta os Wapixana como uma tribo Aruak de língua singular, vivendo em grupos dispersos ao norte e ao sul do baixo Uraricoera<sup>1</sup>. Destaca que suas principais localizações ficam no Parimé<sup>2</sup> e no Amajari<sup>3</sup>, um afluente que desemboca mais a oeste no Uraricoera. Além disso, ele constatou ainda que os Wapixana viviam também no Cauamé, um afluente direito do alto rio Branco, que corre paralelamente ao Uraricoera e desemboca pouco acima de Boa Vista. Nestas circunstâncias, os lugares onde habitaram os nossos ancestrais, onde foram enterrados os nossos avós foram sendo disputados e, com isso, a nossa cultura foi sendo alterada.

Neste mesmo sentido, Ribeiro (2006) corrobora afirmando que milhares de indígenas foram introduzidos à sociedade nacional não para integrarem nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como besta de carga a quem deles se apropriava. Assim foi ao longo dos séculos, desde a invasão europeia na América do Sul, uma vez que cada frente de expansão que se abria sobre uma área nova, deparando lá com tribos arredias, faziam delas imediatamente um manancial de trabalhadores cativos e de mulheres capturadas para o trabalho agrícola.

Carneiro (2008) destaca que, em 1944, o governo de Getúlio Vargas criou três colônias agrícolas nas matas que circundam os campos, com intuito de abastecer os moradores da capital do território, Boa Vista. A primeira delas foi a Colônia Fernando Costa, que ficou conhecida como colônia Mucajaí. A segunda a Brás de Aguiar, chamada como Colônia do Cantá, e finalmente a terceira, Coronel Mota conhecida como Colônia do Taiano. Desta forma, quando da criação das Terras Indígenas, essas colônias, que foram transformadas em municípios, impediram grandes demarcações das áreas indígenas, tendo como resultado a fragmentação do território indígena e principalmente dos Wapixana.

---

<sup>1</sup> Rio formador do Rio Branco localizado a noroeste do Estado de Roraima

<sup>2</sup> Rio afluente do Rio Uraricoera

<sup>3</sup> Rio afluente do Rio Uraricoera e nome que leva uma região e um dos municípios de Roraima.

Carneiro (2008) destaca ainda que o antigo território indígena, que estava relacionado à sobrevivência, ao valor de uso e não de troca, onde todos os seus valores culturais, morais e espirituais estavam depositados, foi modificado por força do Estado brasileiro, criando um novo conceito de território, instituído na figura jurídica de “terra indígena”. Ele ressalta que para o Estado a TI é um meio de produção onde estão distribuídos recursos naturais, mas para os povos indígenas limita e/ou separa a sua liberdade em relação a sua mãe terra.

### **1.1 Um olhar sobre as culturas**

Este estudo exprime-se ao desejo de contribuir com os saberes da agroatividade, enquanto patrimônio cultural, que ao longo de séculos, por inúmeras razões vem deixando de ser vividos. Nele não há, como expressa o senso comum, nada de simples, pois compreender o significado de “patrimônio cultural” requer um esforço profundo do pesquisador. Para os povos indígenas, conceitos dentro dos aspectos gerais são questões menos importantes. Todavia, torna-se importante enquanto componentes desta cultura material e imaterial dos povos autóctones antes desprezados, nos últimos anos, despertando desejos de serem protegidos.

Neste novo cenário a agroatividade indígena enriquecida de significados culturais, de certo modo, ao homogeneizar a ideia de agricultura, foi infringida esgotando os significados elaborados ao longo de séculos. Desta forma, os nossos territórios de vivência, tanto os espaços de moradia quanto o de nossa produção de alimentos, à primeira vista parece desordenado. Observam-se diferentes temporalidades, nas quais a reminiscência sobre esses espaços faz conhecer categorias que possibilitam pensar esse modo de cultivar a terra nos dias de hoje como integrantes de nosso patrimônio cultural.

O termo Cultura de origem latina e seu valor são inerentes às ocupações agrícolas, vem do verbo latino *colere*, que significa cultivar, Santos (1994). Este autor nos apresenta duas concepções básicas de cultura. A primeira designa todos os aspectos de uma realidade social. Desta forma, entende-se por cultura tudo aquilo que caracteriza a existência social de um povo ou nação. A segunda concepção relaciona-se aos conhecimentos, às ideias e às crenças de um povo, assim como às maneiras como eles existem na vida social. A cultura, assim, diz respeito a uma determinada área, a uma realidade da vida social.

Para explicar um pouco sobre patrimônio imaterial e material, já que os conceitos e concepções sobre cultura não se esgotam, mas se transformam, utilizamos o exemplo que o



Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ) nos propôs. Devemos essa abordagem a João Asiwefo Tiriyó. Cabe ao leitor atentar-se para a leitura, pois o texto, na obra de referência apresenta uma exposição acompanhada por um desenho para ajudar na explicação.

Para explicar, desenhamos um rapaz que está todo enfeitado. Desenhamos esse nosso parente enfeitado para a gente entender melhor onde está o patrimônio material e onde está o patrimônio imaterial. De um lado, colocamos o patrimônio material, do outro o imaterial. Todos nós sabemos que o imaterial é a fonte do patrimônio material. Para nós, é *entu*, fonte. Está na cabeça desse rapaz que desenhamos, está no pensamento dele. Se ele não tiver esse conhecimento dentro dele, como é que ele vai fazer os enfeites que ele está usando aqui, como é que ele vai poder repassar para os filhos dele? O patrimônio imaterial é o conhecimento que foi repassado para esse rapaz. É o invisível que está dentro, que comanda tudo. O conhecimento que ele tem para fazer os adornos que ele vai tecendo. Isso quer dizer que ele não deixou acabar o conhecimento. (GALLOIS, 2006, p. 8).

Essa informação nos deixa claro que os povos indígenas têm amplo conhecimento cultural, o modo de aprender e repassar os seus conhecimentos aos seus descendentes. Essa exposição nos manifesta o que significa patrimônio cultural imaterial e material, como esclarece João Asiwefo Tiriyó. Para uma pessoa entender a riqueza dos patrimônios culturais indígenas, faz-se necessário considerar essa “mistura” entre os pontos de vista imateriais e materiais e, fundamentalmente, explorar as variadas “fontes” do conhecimento, para além do saber tecnológico.

Para reforçar a compreensão, procuramos refletir o sentido que Xerardo (2003) dá ao patrimônio cultural. Ele aponta certas diferenças na “óptica antropológica”, em relação à “noção de patrimônio cultural” e “cultura”. Ele ressalta que, patrimônio cultural não deve ser entendido igual à cultura, que a distinção não é simples, por isso, tem causado confusões conceituais entre estudiosos e agentes da “patrimonialização”. Destaca, ainda, o que diferencia a ideia de patrimônio cultural de cultura é a maneira como a primeira se expressa na representação da cultura, por meio da manutenção e da mudança do valor dos elementos culturais, para Xerardo (2003, p.3) “Da cultura não podemos patrimonializar nem conservar tudo, daí que o patrimônio cultural seja só uma representação simbólica da cultura, e por isso mesmo, dos processos de seleção, negociação e delimitação dos significados”.

Para Sahlins (1997, p. 41), o aprofundamento do estudo sobre cultura é primordial, ela não pode ser abolida, pelo motivo que deixaríamos de “compreender o fenômeno ímpar que ela nomeia e distingue”. Ela é a organização da experiência e da ação humana por meio de símbolos, Nas suas considerações acerca do conceito de cultura, Sahlins (1997) destaca, apontando o valor do contexto moral e político que se apresentam ainda através de outras

ressalvas fundamentais às culturas, apenas dos povos sobreviventes constituem uma pequena minoria daquelas ordens socioculturais existentes no século XV. Tais observações não devem ser consideradas como um “otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta”.

Os indígenas elaboram a sua cultura a partir da convivência com o meio em que vivem, extraem a matéria que está à sua disposição na natureza. Esses recursos são administrados há centenas de anos, dentro de um padrão de conhecimentos locais, capaz de mantê-los inesgotáveis. Se a cultura indígena não perder o seu sentido, o seu valor, a sua existência, poderá de certa forma, continuar assegurando por longos séculos com consciência ambiental os recursos naturais em significativo valor cultural para um bem pessoal, familiar ou coletivo. A partir desta compreensão local em tudo que se produz e mantém, continuam a transmitir o sentido de patrimônio cultural, pois é um conhecimento que pertence também às futuras gerações.

## **1.2 A interculturalidade e os Wapixana: as características dentro do período histórico**

A interculturalidade no território Wapixana ganhou visibilidade nas primeiras décadas do século XX coincidindo com o início da atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), de modo muito mais intensivo, de missionários beneditinos. Muito embora as aldeias Wapixana distassem do centro missionário beneditino no Rio Surumu, foram alvo de constantes viagens de desobriga, além da escolarização ministrada por irmãs beneditinas nas aldeias mais próximas ao núcleo urbano de Boa Vista. Acreditamos que foi nesse período que a comunidade Canauanim já integrava a lista de contato dos então missionários.

Embora o trabalho familiar e o uso comum, assim como a questão da identidade étnica, segundo Almeida (2008, p.21), estejam referidos a uma característica transitória, ou seja, não atrelada apenas a uma contingência histórica, nem referida a um único lugar geográfico e sim, perpassa diferentes modos de produção e diferentes contextos, no campo de abrangência das oposições entre Estado e Sociedade; eles têm se manifestado com força. Desta forma, para alcançar os objetivos os colonizadores aplicaram ao menos três formas distintas: uma, foi aldeando os indígenas; outra, foi através de uma educação escolar voltada para civilizá-los; e uma terceira, seria contando com uma condescendência dos indígenas, ou mesmo ignorando-os e ocupando suas terras com projetos alheios as suas práticas.

Barbosa (1993, p.187) destaca que os erros na política de ocupação de Roraima são gritantes e datam de períodos anteriores ao século passado, pois no século XVIII, os portugueses sabiam da necessidade de utilizar o nativo como forma de colonizar tendo em vista serem os gentios amplamente adaptados às condições da região. Em uma observação simples e pouco detalhista, é possível afirmar que a falha do método foi em tentar incentivar os índios a troco de ladainhas religiosas e a humilhantes trabalhos como escravos, que nada lhe valiam.

Neste sentido, Oliveira (1973, p.3), afirma que o sistema Inter Étnico começa a se constituir a partir do momento em que se cria certa interdependência entre os grupos étnicos em contato e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível. Esclarece, ainda, que essa cristalização, não significa um estado estático do sistema, muito pelo contrário, o sistema Inter Étnico é um *corpus* sócio cultural permanentemente em ebulição: mesmo que em antagonismos ou conflitos internos, o sistema interétnico não se manifesta, é lícito aceitar que estejam em estado latente.

Cabe ressaltar a tese de Oliveira (2003, p.155) referente à tarefa indigenista, que através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), desempenhou papel ambíguo, não se diferenciando da função do SPI, que na teoria tinha visão humanista e na prática tornou-se instrumento opressor dos indígenas. Algumas vezes, junto com a Diocese de Roraima, a FUNAI apoiara e financiara projetos comunitários de criação de gado nas malocas, visando à autonomia dos índios. Em outros momentos, o governo local, ampliou o número de postos indígenas nas malocas e a instalação de escolas com professores brancos visando à qualificação profissional indígena para o mercado roraimense.

Embora de forma não contínua, os missionários iniciaram o ensino da Língua Portuguesa e da escrita muito antes da escola. Neste cenário, o primeiro professor Wapixana, Cassimiro, prosseguiu com o ensino, voluntariamente, tendo como local, a primeira igreja católica da comunidade. A criação da Escola Primária Tuxaua Luiz Cadete foi publicada no Diário Oficial nº 5859, de 31 de setembro de 1943. Somente em 1964 foi construída pelo governo do Território Federal de Roraima prédio de alvenaria, sob o decreto nº 15/64 de 15 de fevereiro de 1964 (BRASIL, 1943; BRASIL, 1964; RABELO, 2005).

A implantação do Ensino Fundamental na Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete em 1994, ofereceu aos jovens a continuidade de seus estudos na própria comunidade o que antes não era possível. Com o passar dos anos, o número de alunos egressos do Ensino Fundamental apontava uma nova necessidade comunitária, a implantação do Ensino Médio.

Foi, portanto, encaminhado à Secretaria de Educação o referido pedido. No entanto, alegando a falta de espaços e, principalmente, de professores a comunidade não foi atendida.

A solução encontrada para atender os estudantes do Canauanim e da Malacacheta foi estabelecer vagas e transporte escolar para atender os estudantes na escola Aureliano Chaves na sede municipal do Cantá. Dessa maneira, os alunos enfrentavam os desafios da espera do transporte escolar à margem da estrada, distante 4 km de suas casas. No período do inverno, a situação era pior, enfrentavam chuva, lama e insetos noturnos, conforme aborda a professora Leilândia (2011):

O número de alunos do Ensino Médio do Canauanim e da Malacacheta aumentou e forçou a implantação de uma sala anexa da escola estadual Aureliano Chaves do Cantá, na escola estadual Sizenando Diniz na Malacacheta. A implantação do anexo melhorou pouco a nossa situação. Pois, além da pouca distância que tinha diminuído em relação ao Cantá, na época do inverno a estrada era inacessível ao transporte escolar, tínhamos que caminhar entre dois a cinco quilômetros de distância, para chegarmos as nossas residências, muitas vezes, por volta de meia noite, enfrentando chuva e pernilongo muito comum na época do inverno.

Numa perspectiva de melhorar a situação dos jovens que estudavam na Malacacheta e dos demais que concluíam o Fundamental, a comunidade encaminhou mais uma reivindicação e conseguiu sensibilizar o governo do estado. Neste sentido, a partir de 2004, deu-se o início do Ensino Médio na comunidade Canauanim. Nestas circunstâncias, foi necessário também habilitar os professores em nível superior. Neste sentido, alguns professores não indígenas, inicialmente contribuíram, mas a expectativa maior encontrava-se no aguardo dos professores indígenas que tinham ingressados, em 2003, na Licenciatura Intercultural, implantado na Universidade Federal de Roraima (UFRR), por meio do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena.

Por meio de processo seletivo para indígenas, ingressaram jovens provenientes das comunidades em diferentes áreas acadêmicas na UFRR: Direito, Medicina, Matemática dentre outros cursos. Com uma formação, os indígenas estão mais preparados para ocupar os espaços organizacionais na comunidade, principalmente nas escolas. A formação é importante para os indígenas e, principalmente, para as comunidades que aguardam os jovens formados para que possam assumir os cargos na comunidade, na educação, na saúde, nas organizações indígenas etc. Também é importante que os jovens tenham uma preparação nos diversos campos do conhecimento, pois os problemas que surgem necessitam de preparação. Nesse aspecto, espera-se que os jovens atendam à comunidade como médicos, advogados, agrônomos, até mesmo tenham assentos na Assembleia Legislativa e na Câmara Municipal para fortalecer os trabalhos, na comunidade, região, e/ou em organizações indígena estadual ou nacional.

Destacamos, ainda, dois fatores que observamos em relação aos jovens estudantes da comunidade. O primeiro relaciona-se com a implantação do Ensino Médio; antes não havia problemas entre as famílias e a escola, pois os alunos se destacavam tanto nos afazeres escolar quanto familiares. Poucos anos depois, os jovens mudaram os seus comportamentos, deixavam de ajudar nos afazeres domésticos, alegando sobrecarga pelas atividades exigidas pela escola. Diante disto, muitos pais não querendo atrapalhar os estudos dos filhos permitiam que ficassem em casa enquanto os trabalhos da roça ficavam por conta apenas dos pais. A segunda característica, talvez ligada à primeira, foi o envolvimento dos jovens com bebidas alcólicas – costume adquirido em Boa Vista ou em comércios localizados próximo à área da comunidade.

Cabe aqui destacar que, embora o Ensino Médio na comunidade tenha pouco mais de uma década, constatamos nos arquivo escolar e com os mais velhos que a escolarização oficial na comunidade teve início na década 60 do século XX. O resultado da permanência da escolarização e da catequização trouxe aos jovens um mundo desconhecido de outra cultura e com isso, atrapalhou a cultura do povo. Ficou mais nítido quando os jovens se esforçavam em aprender os conhecimentos de outras culturas e sentiam vergonha da sua ao ponto de desvalorizá-la e negá-la.

Cirino (2008, p.77), destaca que as crônicas apresentam esses momentos, ao mesmo tempo em que discutem sobre a origem dos índios do Brasil e, mais especificamente, a dos grupos indígenas que habitam no Rio Branco. Ele ressalta ainda que a evangelização “foi e continua sendo um instrumento de transformação de poder que extingue, transfigura e redefine elementos culturais das sociedades indígenas, não obstante, os mecanismos de rejeição e resistência”.

Tratando deste último aspecto, Ferri (1990) assinala que, devido ao fato das áreas Wapixana da Serra da Lua e da região do Taiano ficarem a cerca de 100 km da cidade de Boa Vista, com estradas e trilhas interligando-as, a migração desse grupo foi fortemente favorecida. Desta forma, a facilidade de acesso e o uso crescente da motocicleta como meio de transporte até mesmo de bicicleta permite alcançar Boa Vista em poucas horas.

Cirino (2008, p. 83) aponta que essa situação facilita a transferência de muitos Wapixana para a cidade, de modo que bairros inteiros são formados por gerações sucessivas de povos destribalizados. Destaca ainda, que o fato favoreceu também outro fenômeno: a possibilidade dos Wapixana terem, mesmo continuando a morar nas malocas, uma base de apoio nas casas dos “parentes” que vivem na cidade. Na maioria das vezes, esse processo acaba inevitavelmente com a decisão de se fixar definitivamente em Boa Vista. No contexto

da trajetória Wapixana dentro da Amazônia Setentrional, a cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima, portanto, aparece como um lugar de opção de moradia. Constatamos que na referida cidade há presença de pessoas de outros povos indígenas habitando, ao mesmo tempo, mantendo relações com a sua comunidade de origem.

Percebemos que, nas últimas décadas, significativas conquistas culturais têm sido alcançadas através de lutas, movimentos e organização. Neste sentido, preocupada com a educação indígena voltada para conteúdos programáticos escolares, a organização sociocultural da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR) promoveu um seminário para discutir a formação dos professores, que ensinam nas escolas da rede pública instaladas nas malocas coordenados pela Divisão de Educação Indígena (DEI) na Secretaria de Educação, Cultura e Desporto (SECD) mantida pelo governo estadual.

O II Seminário de Educação Indígena, ocorrido no Canauanim no ano de 2000, contou com a participação de professores do Chile, Equador, Mato Grosso e Venezuela. O professor Enilton<sup>4</sup> coordenador da OPIR, disse que os professores indígenas encontram dificuldades para realizar o vestibular tradicional. Uma delas é a diferença entre os critérios do vestibular e a formação dos índios que frequentam cursos de formação diferenciada como o Magistério Indígena, conforme a legislação permite e garante ao índio uma formação diferenciada.

Nesta perspectiva, a linha de ação da OPIR foi continuar as discussões para formular uma proposta viável ao desejo de melhorar a formação dos professores que atuam nas comunidades indígenas. Tais reformulações educacionais para os indígenas tinham como subsídios os fundamentos da Constituição de 1988, que prevê não só o reconhecimento da organização sociocultural como também um tratamento diferenciado para os povos indígenas (BRASIL, 2004).

No II Seminário, as lideranças indígenas disseram que não queriam somente o curso de Magistério como teto para os professores lecionarem em áreas indígenas. O coordenador da OPIR, Professor Enilton disse: “o objetivo do Seminário é discutir a formação universitária dos professores indígenas”. Existem 426 professores indígenas nas escolas indígenas de Roraima, a OPIR tem procurado habilitar esses professores para pesquisar as suas próprias histórias, discutir as alternativas sociais e econômicas autossustentáveis para as suas comunidades (RELATÓRIO, 2000).

As discussões sobre essa proposta pedagógica das organizações indígenas, que por meio da educação, desejam reorganizar/resgatar sua própria etnicidade continuou por mais

---

<sup>4</sup> Coordenador estadual da Organização dos Professores Indígena de Roraima-OPIR, do povo Wapixana, residente na comunidade do Truaru, região do Taiano, município do Alto Alegre.

dois anos. Elas esbarraram em normas do Ministério da Educação (MEC), que tem dificuldades jurídicas na condução dessa questão, apesar dos cursos fundamentais e cursos médios em Pedagogia já funcionarem diferenciados do nacional (OLIVEIRA, 2003).

### **1.3 A organização dos tuxauas**

O Tuxaua representa a maior autoridade eleita de uma comunidade indígena. Lutar pela melhoria da comunidade internamente e junto aos órgãos governamentais e não governamentais é o seu fundamental papel. O “capataz” é um assessor responsável pelas ações internas da comunidade entre o tuxaua e as famílias. Nos dias atuais, fazem parte também do grupo de lideranças, os professores, agentes de saúde, catequistas, vaqueiros, conselheiros etc. Geralmente, são escolhidos no dia de reuniões comunitárias, ou são indicados pelo próprio tuxaua, caso seja necessário. Para assumir um destes cargos é necessário passar pela aprovação em assembleia comunitária.

O termo “capataz” foi um modelo imposto pelo contato. Hoje a nossa sociedade entende que a figura do “capataz” tem relação com o tempo da escravidão indígena, o responsável por afazeres das fazendas dos “brancos”. Pensamos que os primeiros tuxauas, de certa forma, acharam importante ter uma pessoa que contribuísse com o tuxaua na comunidade e, portanto, criaram a figura do capataz na comunidade.

As representações e organizações indígenas de Roraima segundo Oliveira (2003, p.158), no “processo de politização do índio”, foi estabelecido uma “Associação Geral dos Tuxauas (chefes indígenas) vinculada à Diocese de Roraima”, com estrutura semelhante às associações da cultura ocidental, fundamentado em importante instrumento de representação política do índio, incentivando entre os povos indígenas.

Compartilhando com a afirmação, Benchimol (2009, p.31) relata que “muitos povos indígenas se configuram numa importante estrutura de compreensão e organização social”. Neste aspecto, as várias comunidades Wapixana, localizadas na Região Indígena Serra da Lua (RISeL), que viviam mais distantes dos contatos com a cidade de Boa Vista, pela dificuldade de acesso, foi mais difícil a assimilação colonialista, e mantiveram característica organizacional ainda muito elevada culturalmente.

O sistema organizacional dos povos indígenas foi atropelado, muitos desapareceram e outros foram enfraquecidos, gerando um grande impacto cultural nos índios brasileiros. Houve mudanças nos métodos de trabalhos e dos hábitos alimentares, além da imposição de

novas crenças, a figura do tuxaua passou a ser como no modelo de chefe da cultura europeia (BENCHIMOL, 2009).

Tais agravantes mantiveram-se por quase cinco séculos; somente nas últimas décadas, esses e outros fatos nos induzem a compreensão de que os nossos conhecimentos sociais e culturais foram tomando um novo rumo. A partir de 1960 com as primeiras assembleias regionais e locais através de nossa pesquisa percebemos o aparecimento da figura do capataz, do conselheiro, de catequista etc. Era grupo de apoio administrativo que surgia para ajudar os tuxauas, na organização os trabalhos e da vida social ou comunitária.

Neste sentido, comentam os mais velhos que antes da chegada dos colonizadores quem ficava a frente da comunidade era um marynau, ou seja, o tuxaua era um marynau (pajé). Quando o marynau não estivesse mais em condições de comando, entregava o seu cargo ao seu filho mais velho. Com o desaparecimento da figura dos marynau, essa tradição continuou mantida pelos tuxauas mais antigos. O tuxaua sempre entregava o cargo ao filho mais velho. Ainda, podemos observar que as famílias fundadoras do Canauanim, repassavam o referido cargo de pai para filho e também aos parentes próximos, por exemplo, o irmão, tio ou sobrinho.

De acordo com Oliveira (2003), os mais velhos do povo Macuxi e Wapixana, relataram que, no início do século XX, a categoria tuxaua foi criada pelo General Rondon. Outros ainda afirmam que foi criado pelos missionários da Guiana. É importante colocar que o termo liderança atribui-se a um jovem índio que é instruído no ensino formal, que foi se destacando como auxiliar do tuxaua nas articulações políticas entre a maloca e estado e entre a maloca e as organizações oficiais e não governamentais nacionais e internacionais. Recentemente, essas lideranças assumem também o cargo de tuxaua, por exemplo, em muitas comunidades os indígenas professores também assumem cargo de tuxaua, conforme relata o senhor Cassimiro (1988),

Meu pai foi indicado pelo SPI para o cargo de tuxaua. Eu cheguei a ver meu pai usando o uniforme que eles deram para o meu pai, ele usava também uma espada e trombeta e tinha um capacete de soldado. Vi também outros tuxauas usando as mesmas fardas militares, eles eram escolhidos pelo chefe do SPI. Naquele tempo, eles representavam o SPI, por isso, todos respeitavam os tuxauas, porque ele era reconhecido pelo SPI.

Nos dias atuais qualquer pessoa que demonstrar capacidade para administrar a comunidade, podendo se candidatar a tuxaua. A escolha é realizada através de eleição e o mandato é por dois anos, podendo ser reeleito. Nos últimos anos, algumas mulheres em diversas comunidades e regiões de Roraima assumiram o cargo de tuxaua. Na região Serra da



Lua, as comunidades do Moscou, Malacacheta, Manoá, Jabuti e São João têm uma mulher no comando de sua comunidade como tuxaua.

O cargo de tuxaua assumido por mulheres foi um tabu quebrado entre os povos Wapixana e Macuxi. A princípio, elas foram criticadas pelos homens que não aceitavam serem mandados por mulher. Eles as viam sem capacidade administrativa, e as consideravam impotentes para as atividades pesadas, segundo eles, só os homens podiam fazer. No entanto, é importante ressaltar, que elas são eleitas por demonstrarem perfil de liderança, muitas vezes já participam de movimentos e na maioria das vezes elas recebem mais apoio das outras mulheres. Aos poucos, os homens ficam sem saída, acabam se tornando importantes parceiros na luta contra inúmeros problemas que afetam a comunidade, dentre estes destaca-se a luta contra o alcoolismo.

De certa forma, os povos indígenas de Roraima, ganharam força em suas lutas, após obterem o apoio da Diocese de Roraima que, nos primórdios da colonização, conforme abordam vários referenciais, a Igreja trabalhava ao lado do Estado e tinha como missão, a evangelização da desintegração cultural milenar dos povos indígenas. Segundo o plano de colonização, visava à integração dos povos indígenas à comunhão nacional, conforme aborda Oliveira (2003, p. 153):

A partir da referida década, as etnias indígenas foram, paulatinamente, ganhando espaço na mídia local, nacional e internacional, realizando campanhas de defesa da identidade étnica e denúncias das ameaças contra os direitos dos índios diferenciados da sociedade nacional local. Contando com ajuda da Diocese de Roraima, os índios promoveram encontros com a finalidade de redescobrirem a sua identidade e os seus direitos étnicos (Makuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang, Yanomami, WaiWai), fazendo valer a memória cultural que registrou a vivência dos ancestrais instalados há milhares de anos sobre o solo amazônico e organizados em sociedades estruturadas, sendo revitalizada nos contatos com os parentes “isolados”, habitando o interior da região.

É importante frisar que, em geral, os povos indígenas enfrentaram dificuldades para desempenhar os projetos que se estabeleceram nas comunidades, por inúmeros motivos, dentre os quais, destacam-se os aldeamentos que foram ideias de difícil adaptação para os indígenas, criada pelos portugueses. Os indígenas viviam livres e não imaginavam que isto era uma forma dos colonizadores além de tentar civilizá-los também de tomar posse de suas terras.

Oliveira (2003) afirma que foi a partir da década de 1980, que os povos indígenas de Roraima foram se adaptando aos novos elementos de representação política executando “assembleias e reuniões”, instituindo “diretorias, registrando estatutos em cartórios”. Destaca

ainda que além das reuniões gerais, realizaram-se também encontros regionais, para a solução de problemas relativos à região ou em preparação para a assembleia geral. Ao percurso que se moveram as competições pelo domínio das novas representações indígenas, pelo direito de interferir em determinados assuntos como educação e demarcação.

Oliveira (2003) salienta que o processo dilacerador da cultura dos povos indígenas, que os divide entre si, perdura até o início do século XXI tanto por conta dos programas assistencialistas dos governos (local/federal) como pelos conflitos na disputa de terra com os posseiros e fazendeiros que olhavam os indígenas como posseiros/grileiros, não aceitando a diferença cultural dos povos ameríndios e, por isso, forçavam aceitar um sistema completamente desconhecido e quase incompreensível à realidade indígena da época.

Apesar das divisões internas entre os próprios povos indígenas, segundo Oliveira (2003) todos os tuxauas e líderes indígenas de Roraima concordavam que essa discussão voltasse a um movimento social, político, antropológico e jurídico mais amplo. Os povos indígenas de Roraima, seguros de sua memória cultural e organização social (interpretadas pela cultura nacional como “ausência de Estado e sem organização social”, portanto, sem existência) e diante do jogo de interesses entre esferas do governo estadual e federal, cobram das autoridades responsáveis pelo reconhecimento de seus direitos étnicos, posturas mais definidas em relação ao conflito.

No ano de 1986, ocorreu a reunião geral dos tuxauas, com 250 participantes, entre os quais 72 tuxauas dentre outros os povos Macuxi, Wapixana, Taurepang e Saporá. Na ocasião conseguiram dar um passo à frente na organização de defesa contra a invasão dos “brancos”. Pela iniciativa das comunidades da região das serras, foi proposto organizarem, em cada região, um “Conselho das Comunidades” formado por alguns tuxauas. Este conselho teria a missão de coordenar os projetos das respectivas comunidades e, em ocasião de conflitos com os brancos, apoiar as comunidades para discutir e encaminhar as questões aos órgãos competentes.

os missionários desta prelazia... tomaram a decisão de dar ao índio a confiança em si próprio de os convencer de que podem e devem defender os seus direitos e sua dignidade. Repetem a eles, que lhes pertencem as terras, que para elas devem lutar contra uma sociedade que os observa fria e insensivelmente... que seus problemas terão que ser resolvidos por eles próprios que qualquer atitude paternalista de terceiro é contra produtora, se nele não estiver a determinação e a firme convicção de poder sair da situação superando o medo, as ameaças, a força dos mais espertos e gananciosos que os rodeiam [...] (MONGIANO, 1979, p. 01).

Com o apoio da Igreja Católica, nos meses sucessivos à reunião de 1986, foram constituídos os conselhos das regiões de Surumu, Cotingo, Normandia, Taiano e Serra da

Lua. No contexto das reuniões dos tuxauas, além dos conselhos, nasceram novas estratégias de organização indígena com objetivo da segurança da terra diante das invasões: as cantinas e os projetos de gado para as comunidades dos índios (CIDR, 1990).

#### 1.4 O Conselho Indígena de Roraima

Fortalecendo a política indigenista mais próxima dos anseios dos índios, a Assembleia dos Tuxauas foi a responsável pela fundação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e as demais organizações: Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), entre outras organizações indígenas não abordadas neste trabalho.



Figura 01: Regiões e comunidades ligadas ao CIR.

Fonte: CIR, 2009.

O Conselho Regional Indígena criado também na assembleia dos povos indígenas é um órgão que acompanha as comunidades nas suas respectivas regiões. Os conselheiros escolhidos tornam-se membros especiais intermediários entre as comunidades e o CIR. As

comunidades indígenas ligadas ao CIR (figura 01), geralmente escolhem um, às vezes, dois conselheiros regionais por comunidade.

O CIR é uma entidade indígena, antes denominada de Conselho Indígena do Território Federal de Roraima (CINTER) surgida na década de 70 do século XX, na Reunião Geral dos Tuxauas no Surumu, sem fins lucrativos, representante e defensor das comunidades indígenas, diante de instâncias governamentais. É composto pelos seguintes órgãos: (I) Assembleia Geral; (II) Coordenação Geral; (III) Conselhos Regionais; (IV) Coordenação Aplicada. A Assembleia Geral do CIR tornou-se o órgão máximo de decisões e suas deliberações são tomadas sempre pela maioria de seus membros presentes na reunião. O CIR intermedeia os entendimentos entre indígena e não indígena na sociedade local e em todas as esferas governamentais (ESTATUTO SOCIAL DO CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA, 1992).

Vale destacar que o CIR tem defendido inúmeras questões relacionadas às questões fundiárias e autossustentáveis das comunidades. É responsável por alguns projetos, procura valorizar junto às comunidades a importante contribuição que recebeu em ajuda financeira do exterior para a compra do gado do projeto “Uma vaca para o índio”. Acompanha o projeto do gado buscando a autonomia econômica das comunidades, alavancando a preocupação e tomando posse das terras que foram tomadas pelos fazendeiros (CIDR, 1990).

O CIR também se fortalece numa relação com outras organizações indígenas da Amazônia. Neste sentido, é membro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) que é uma organização indígena de direito privado, sem fins lucrativos, fundada no dia 19 de abril de 1989, por iniciativa de lideranças de organizações indígenas existentes na época. Por ser representante na Amazônia, ela se torna mais atuante no movimento indígena nacional.

### **1.5 A Organização dos Professores Indígenas de Roraima**

A Assembleia Geral dos Tuxauas contribuiu, ao mesmo tempo, para uma reorganização na formação de professores indígenas, ao passo que, buscou alternativas para reativar a identidade étnica, principalmente entre os jovens que tinham vergonha de se identificarem como indígenas. Cabe destacar que, considerando a formação dos jovens para lutarem em prol da melhoria de suas respectivas comunidade, criar uma organização para os professores indígenas foi uma ideia que os primeiros tuxauas encontraram e assumiram. Esta

foi uma maneira de os povos garantirem forças em suas lutas para reconstituírem suas histórias e fortalecerem suas culturas.

A resistência indígena a essa interferência manifestou-se no apego a alguns traços culturais que, enfatizados, preservavam a identidade do grupo. Esse é um processo recorrente na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo (CUNHA, 1987, p. 115).

Ao longo de séculos, o contato que se estabeleceu entre as sociedades indígenas e não indígenas, gerou um desequilíbrio sócio cultural desse povo. Pressupõe-se que esse fato ficou mais intenso com a presença dos missionários da Igreja Católica e da escola. Nesse sentido, Farage (1997, p.21), também aborda que para “catequizar e letrar os Wapixana e outros povos da Amazônia”, eram praticadas indefinidas formas de ensino pelo sistema escolar. Afirma, ainda, que a “escolarização indígena foi iniciada em Roraima pelos missionários católicos na primeira década do século XX. As irmãs beneditinas em visitas ocasionais às aldeias mais próximas de Boa Vista eram quem ministravam o ensino da língua portuguesa e da escrita”. Neste sentido, Cunha (1987, p.115) também reforça:

Grupos indígenas do Brasil, sobretudo os de contato mais antigo com a população neobrasileira foram induzidos a falar línguas novas, primeiro a língua geral, derivada do tupi e propagada pelos jesuítas, mais tarde o português, por imposição expressa do Diretório dos Índios pombalino (art. 6º). Processos de discriminação contra as línguas indígenas foram usadas nas escolas salesianas contemporâneas. São conhecidas ainda as situações, impostas pelo desprezo dos regionais pelos “caboclos” ou “bugres”, em que os índios se envergonhavam do uso de suas línguas.

Considerando as primeiras assembleias gerais dos tuxauas e as subsequentes assembleias regionais, preocupados com o futuro das comunidades foi-se tomando consciência da importância das lutas e das organizações indígenas para uma valorização étnica e cultural. Tais fatos despertaram, no início de 1990, a criação da OPIR, que se sediou na cidade de Boa Vista. Essa perspectiva ocorreu quando o número de professores indígenas era bastante expressivo nas comunidades, em que atuavam como professores ou gestores escolares. A entidade indígena desenvolve importantes trabalhos voltados à educação escolar indígena, tendo como públicos principais alunos e professores indígenas.

A organização desenvolve suas atividades em parceria com as outras organizações indígenas e com as instituições estaduais e federais. A OPIR é membro parceira da Comissão dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM) que é sediada na cidade de Manaus-

Amazonas (AM), e é uma instituição indígena representante da classe dos professores e dos assuntos sobre educação indígena na Amazônia a nível nacional. Estas entidades lutam por fazer valer um ensino de qualidade<sup>5</sup>, específico<sup>6</sup> e diferenciado<sup>7</sup>, que atenda aos anseios dos povos indígenas baseado nas especificidades de cada um.

O movimento dos povos e das organizações – CIR e OPIR – garantiu a implantação do Ensino Médio nas comunidades indígenas de Roraima e a formação dos professores indígenas em nível superior. Para a formação dos professores, houve amplo debate com a UFRR, FUNAI e parceria com as organizações indígenas, culminando na criação do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR.

Destacamos a luta da OPIR para a realização do concurso público diferenciado, formação de professores em nível superior em Licenciatura Intercultural da UFRR, apoio para o ingresso de alunos em diferentes áreas em cursos superiores, contribuição para a criação de novos cursos superiores ligado ao Instituto Insikiran da UFRR. E ainda, mobilizar os professores, alunos e lideranças e organizações parceiras anualmente para discutir os problemas da educação para indígenas e não indígenas.

Em 2003, a luta da OPIR culminou no ingresso de 60 professores indígena na primeira turma do curso de Licenciatura Intercultural da UFRR. Foi o primeiro passo importante na educação superior indígena. Destacamos o ingresso nas universidades e principalmente na UFRR de alguns alunos que concluíram o Ensino Médio nas comunidades. Este avanço dependeu de longos debates e negociação por lideranças e organizações, era um desejo das comunidades e dos povos indígenas do estado.

O Instituto Sócio Ambiental – ISA – (ISA, 2011) destaca que a entrada de indígenas em formações superiores (Licenciatura, Bacharelado e Pós-Graduação) foi importante, porque determinou uma mudança significativa na diversidade e na qualidade da pesquisa. O ingresso nas universidades, decorrentes da adoção de políticas de ação afirmativa permitiu a formação de linguistas indígenas na Universidade de Brasília (UnB) por meio do Laboratório de Línguas Indígenas (LALI), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), dentre outras. Tiveram continuidade experiências de cursos e programas definidos como

---

<sup>5</sup> Refere-se a uma escola que atendida adequadamente (espaço físico, funcionários, equipamentos, assessoramentos técnicos dentre outros), com homens convivendo em ambientes saudáveis aprendendo novos conhecimentos e defendendo as suas experiências culturais (costumes e tradições).

<sup>6</sup> Relacionado ao conhecimento cultural dos povos indígenas como mais um elemento essencial na grade curricular que deve ser praticado pela escola (especialmente a língua indígena).

<sup>7</sup> Modo próprio das práticas das atividades pedagógicas (estudando e cuidando do meio ambiente, praticando diversas atividades ao lado da comunidade: produção da roça, festejos, reuniões etc).

‘diferenciados e interculturais’, destinados exclusivamente a alunos indígenas, em universidades como a Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) e a UFRR. Novas experiências foram inauguradas pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e na Universidade Federal do Acre (UFAC).

As políticas idealizadas pelo Estado brasileiro, em função do desenvolvimento da Amazônia foram se estruturando em diferentes perspectivas: econômicas, sociais, culturais ou de consolidação territorial dos Estados Nacionais. Contudo, frente ao contexto internacional da globalização e da integração regional, das políticas locais dos diferentes países sul-americanos, dos desprovidos interesses em favor dos povos ameríndios, observa-se a sobrevivência indígena, sendo os indígenas obrigados a mudarem suas perspectivas de vida, lutarem pela demarcação da terra a fim de se manterem culturalmente vivos.

Diante de tantos desmandos cometidos contra as nossas sociedades indígenas, existem fatos que ainda não foram bem esclarecidos e são ignorados por muitos. Hoje sabemos que inúmeras afirmações convencem aos públicos, de forma, distorcidas do seu real, que a escolarização foi o meio usado para embaciar, por que não dizer exterminar as nossas culturas? Carregamos um fardo difícil, porque clamamos por mudanças, e contamos com outro tipo de escola, com o papel da educação escolar que contribua para a reconstrução das sociedades indígenas com suas diferenças culturais.

É pertinente aferir neste trabalho que a infraestrutura de muitas escolas indígenas passa por situações precárias. Os prédios em mau estado não atendem adequadamente ao número de estudantes que cresce gradativamente. Neste sentido, comunidade Canaunim, sente-se insatisfeita com a qualidade de atendimento que o Governo Estadual trata a educação local. A EEITLC construída entre 1964 a 1968 (Diário Oficial nº 5859 de 31 de setembro de 1943) tem quase cinco décadas e apenas duas reformas e uma ampliação foram realizadas. Nestas circunstâncias, a escola está desprovida de condições saudáveis para atender mais de 300 estudantes, professores e alunos continuam sofrendo os prejuízos ao se tratar de ensino de qualidade. Portanto, a proposta da educação escolar indígena como diferenciada, bilíngue e intercultural permanece como reivindicação indígena e como discurso governamental, mas não se concretiza na prática.

## **1.6 Organização das Mulheres Indígenas de Roraima**

A mulher indígena quando se casa, além de exercer diversificados trabalhos no lar, sobrecarregada de afazeres domésticos, exerce outra atividade, especificamente, nas

atividades da roça. Desta forma, podemos considerar que elas trabalham tanto quanto o homem, e em muitos casos, mais que eles. Embora não derrubem mata para roça, no plantio, limpeza e na colheita elas competem com os homens. Portanto, o papel da mulher na vida familiar e da sociedade tem primordial importância e valor, pois ela detém conhecimentos tradicionais que requer muitas práticas e habilidades. Passa pelas mãos delas, também, o tecimento do algodão para a fabricação de redes, tipoias, bolsas, atividades com fibras e cipós, fabricação de remédios, produção de comidas e bebidas tradicionais, fabricação de uma boa farinha, beiju, pajuaru, cozer uma damurida dentre outros.

Neste sentido, Barreto (2006, p.138) destaca que as atividades das mulheres indígenas afirmam-se nas diferenças sociais, políticas e trabalhistas entre homens e mulheres. As organizações feministas questionam as raízes dessas desigualdades que se encontram, na maioria das vezes, nas condições sociopolíticas e econômicas dos países. Ela afirma que o tema mais abordado é o da submissão e que essa afirmação de que a mulher deve ser submissa está contida na cultura e na educação de muitas sociedades o que inclui as sociedades indígenas.

Considerando as décadas de contato com os colonizadores que chegavam à Amazônia, as comunidades indígenas foram se apegando aos novos modos de produção e modelos de organização do colonizador, ao passo que apareciam mais necessidades entre as comunidades. Nesse sentido, Silva (2001, p.55) destaca que o “apoio e incentivos fiscais governamentais” atraíram inúmeras categorias de trabalhadores “provenientes de diferentes regiões do país” para Roraima. As iniciativas da sociedade nacional e do governo brasileiro, em implantar projetos socioeconômicos no Estado, sinalizam as mudanças que ocorreram com os povos indígenas na região interferindo no sistema interétnico dos Wapixana.

Paulilo (2010, p.14) ressalta que grupos sociais diferentes, de mulheres, de negros, de indígenas, de trabalhadores urbanos, de trabalhadores rurais, de sujeitos sem terras, de sujeitos sem moradias, dentre tantos outros, passaram a construir e a validar outras explicações sobre a sua/nossa história, contribuindo para a revisão e a reescrita de versões oficiais, dominantes; iniciativas que contribuíram fortemente para solapar e escancarar o fracasso do projeto de Estado-Nação brasileiro das primeiras décadas do século XX, forjado sobre a obliteração de diferenças étnicas, raciais, sociais etc.

Há quase três décadas as mulheres indígenas em Roraima, em diversas comunidades e regiões, lutam pela melhoria das suas sociedades. Relatório que analisamos nos arquivos da comunidade Canauanim, diz que em julho de 1986 foi criado pelos conselheiros indígenas em uma reunião realizada em Boa Vista, um projeto de corte e costura de interesse das mulheres.



No mesmo ano, as mulheres indígenas marcam o início de seu movimento na missão São José, região Surumu. O projeto objetivava ainda atender às comunidades interessadas, organizar as mulheres em torno de atividades que contribuíssem na renda familiar do grupo envolvido.

O movimento das mulheres indígenas foi alavancado inicialmente com o apoio de algumas comunidades, com destaque nos trabalhos internos, encontros, reuniões e cursos. Por esses meios puderam trocar ideias e experiências. Aos poucos tomando consciência do compromisso e da importância do trabalho ao lado dos esposos que paulatinamente apoiavam os seus trabalhos. No entanto, em muitas comunidades a falta de coragem, de apoio, de confiança, somadas à discriminação, à desvalorização e aos ciúmes dos esposos, deixavam as mulheres inseguras. Mesmo assim, o movimento continuou persistente, fortalecendo parceria nas ações comunitárias e lutas da comunidade e das organizações indígenas.

No Primeiro Congresso dos Catequistas Indígenas, realizado em dezembro de 1995 na comunidade de Bismark, refletiu-se sobre o tema: “A mulher na luta indígena”, e algumas reflexões: como viviam as mulheres indígenas no tempo passado? Como elas vivem atualmente? Quais os motivos que fazem infelizes as mulheres indígenas na comunidade? Como queremos que elas sejam no futuro e como ela pode contribuir, junto ao homem na transformação da sociedade indígena? Nesse congresso, elas encontraram apoio de todos que estavam presentes. As primeiras propostas de lutas das mulheres ganharam forças em 1996, pelas regiões: Raposa, Serras e Surumu, quando apresentaram, aos seus respectivos coordenadores regionais suas propostas para serem analisadas:

Nós mulheres que vivemos na base, e que acompanhamos a luta do nosso povo e vivemos os sofrimentos e muitos problemas que atrapalham a nossa caminhada, sentimos a necessidade de formarmos um pequeno grupo de mulheres conscientizadas, comprometidas com a nossa organização e que apoie a grande luta da demarcação da terra AIRASOL. De acordo com os responsáveis de cada região da AIROSOL, decidimos começar este movimento com pequeno número de mulheres de cada região. Junto com as lideranças levaremos em frente os projetos existentes nas comunidades, especialmente, o projeto de corte e costura. Por isso, pedimos o vosso apoio concreto Senhores Coordenadores Regionais para que juntos, homens e mulheres, sejamos capazes de somar as forças porque participamos da mesma luta (RELATÓRIO, 1998, p. 01).

A proposta foi conhecida por todas as comunidades das regiões, ganhou apoio das organizações indígenas e das lideranças locais, ganhou forças na luta contra o alcoolismo que afeta os homens e que contamina também muitos jovens. Ao lado dos homens, as mulheres se

fazem presentes nos trabalhos das roças, do gado comunitário e acompanham seus esposos quando se ajudam em ajuris.

Esta proposta incentivou a integração das mulheres no Canaunim, e se estendeu às demais comunidades da RISEL. No início, as mulheres Wapixana do Canaunim lutaram para construir uma casa própria onde pudessem desenvolver as suas atividades. Então, criaram o Clube de Mães, assim puderam receber apoio dos órgãos governamentais e da Igreja Católica. Inicialmente praticaram o trabalho de corte-costura e artesanatos, ao mesmo tempo em que buscavam a união com as mulheres da comunidade (Figura 02). Por várias circunstâncias, os trabalhos na época tinham os seus altos e baixos.



Figura 02: Assembleia estadual das mulheres indígena no Canaunim.  
Fonte: Acervo do autor, 2003.

A implantação da OMIR, no Canaunim, causou algumas dúvidas entre algumas mulheres que representavam o Clube de Mães com as outras que representavam a OMIR. Com dificuldades no entendimento, a figura do Clube de Mães foi desaparecendo e, aos poucos, a nova organização OMIR foi se configurando mais para a parte política que envolve os problemas sociais da comunidade. No entanto, além da luta de conscientização, as mulheres continuaram desenvolvendo práticas da produção de artesanatos.

Em 2003, no Canaunim, envolvendo diversas lideranças e organizações indígenas, a assembleia das mulheres fortaleceu a luta aplicando novas abordagens no modo e na prática da construção dos valores culturais do povo. As mulheres perceberam que a cultura Wapixana havia sido drasticamente enfraquecida, devido às influências insinuantes do aparato apresentado pela sociedade envolvente. Criaram, no Canaunim, oficinas para incentivar a maior produção de artesanatos e o intercâmbio na região e na comunidade local.

A OMIR atuante em quase todas as comunidades indígenas de Roraima é uma forte parceira do CIR. Desta forma, ao lado das lideranças desenvolve atividades de conscientização referentes aos problemas que afetam a comunidade, luta por uma política de desenvolvimento sustentável, combate o problema da bebida alcoólica que deixa as pessoas na dependência, desintegrando a comunidade. Está sempre presente ao lado do CIR nas importantes reuniões (local, regional ou nacional), defendendo o direito dos povos e comunidades indígenas.

Entre outras organizações indígenas das quais não conseguimos informações para este trabalho, destacamos a Sociedade de Defesa dos Povos Indígenas Unidos de Roraima (SODIUR). Todavia, entendemos que esta organização apresenta um pensamento divergente dos indígenas vinculado ao CIR/OMIR, pois, diante das mudanças políticas e econômicas envolvendo o Estado, a sociedade local e os povos indígenas, na virada do terceiro milênio, vemos um posicionamento indígena ampliando os conflitos entre os próprios indígenas e atendendo aos interesses de certos setores da sociedade local e governamental na condução do interesse político e econômico sobre as terras dos povos indígenas como propriedade privada.

### **1.7 A Região Serra da Lua**

Benchimol (2009, p. 25) destaca que ao início da exploração da Amazônia foram os “ameríndios” que configuraram significativas contribuições na ocupação da região. Determinado segundo os seus conhecimentos produziram suas matrizes, seus valores e as suas organizações sociais travando um significativo entendimento com o ambiente “físico e biológico”. Esses encadeamentos de vida, de fatos ajustavam-se às peculiaridades regionais, dela retirando os recursos materiais e espirituais de subsistência, seus princípios, inspiração e concepções de mitos, lendas e crenças.

Embora os Macuxi sejam encontrados vivendo por muitas comunidades de outras regiões, a força maior se dá na região das Serras. De forma geral, em Roraima, a população deste povo destaca-se em maior número. O povo Yanomami que vive em Roraima localiza-se

a oeste do estado nas áreas de florestas e montanhas. Os Yecuana ocupam ao noroeste do estado convivendo com os Yanomami na mesma terra. Os Taurepang estão na área norte convivendo na fronteira com Venezuela e Guiana. Os Wai-Wai estão localizados ao sul do estado. Os Ingaricó também convivem na área de tríplice fronteira convivendo com os Macuxi na área Indígena Raposa Serra do Sol. Os Wapixana, povo que destacamos neste trabalho, encontram-se concentrados em diversas comunidades na RISeL e dispersamente convivem com outros povos nas diversas comunidades e regiões de Roraima.

Carneiro (2008) disserta que a Serra da Lua é um planalto residual formado por granito e quartzito, rocha que resistiram ao processo de erosão e atualmente se sobressaem altimetricamente (400 a 1000 m) nas pedregalhas planícies do rio Branco. O lavrado ocorre em torno de 100 a 130m, recoberto por sedimentos arenosos e argilosos do pleistoceno e do holoceno recente. Destaca ainda que os Wapixana classificam em dois tipos as litologias encontradas nos campos: *kybaatury*<sup>8</sup> boa para construção, no revestimento de paredes, e a *biziay* (pedra dura). Esta última refere-se, ao amplo grupo das rochas ígneas ou cristalinas, já a primeira, a pedra jacaré, corresponde às lateritas, rocha ferruginosa, que aparece nas regiões de climas intertropicais úmidos resultantes da alteração que se realiza em qualquer tipo de rocha.

As comunidades da RISeL e de outras regiões que vivem em pequenas terras, com o aumento de suas populações estão sofrendo pela falta de espaços e de recursos naturais que ficaram escassos em suas terras. Os recursos naturais mais importantes para muitas comunidades como rios e matas ficaram fora dos limites das terras indígenas. Este um caso específico da comunidade em questão. Desta maneira, é pertinente reforçar que o Estado corrija o erro cometido contra o território Wapixana e de todas as comunidades indígenas que de certa forma foram prejudicadas.

A RISeL está a leste da cidade de Boa Vista, abrangendo uma área de savana, também conhecido por campo ou lavrado. Era um território predominantemente Wapixana antes da chegada dos ditos “colonizadores” (Figura 03). Apesar da constatação pela FUNAI sobre as terras Wapixana, no início da década de 80, observa-se que este órgão, utilizando critérios tecnicamente discutíveis de ocupação indígena, ou até mesmo desconhecidos, contribuiu para a fragmentação da região em áreas de dimensões reduzidas, deixando entre elas o espaço livre para o afluxo de fazendas e interesses não indígenas, intensificado pela construção de estradas com traçado sobre as próprias áreas delimitadas e por outros incentivos oficiais.

---

<sup>8</sup> Palavra na língua Wapixana que significa pedra jacaré.



Figura 03: Mapa da região Serra da Lua.  
Fonte: FUNAI/RR, 2011.

Guerra (1956, p.120) afirma que os cerrados do Planalto Central do Brasil é bem característico aos campos do rio Branco. São comuns ao processo de laterização “que consiste numa lixiviação do cálcio, do sódio, do potássio, e uma segregação do ferro e da alumina”.

As comunidades da RISEL, a maioria tradicionalmente Wapixana, ficaram distribuídas distante uma da outra porque os indígenas foram sendo expulsos dos locais onde se encontrava estabelecidas as suas comunidades. Isto permitiu que fazendas e as estradas fossem construídas nesses espaços. Outro fator que levou o estabelecimento destas

comunidades onde se encontram localizadas atualmente, foi também a busca da disposição de recursos naturais.

A RISEL compõe-se de nove terras indígenas e vinte e cinco comunidades indígenas estabelecidas nas respectivas terras. Nestas comunidades há um centro comunitário composto por escola, igreja e posto de saúde. Neste sentido, na Terra Indígena (TI) Canaunanim temos as comunidades: *Campinho, Barro Vermelho e Centro*. Na TI Malacacheta: *Jacaminzinho, Gavião e Centro*. Na TI Tabalascada: *Laje, Campinarana e Centro*. Na TI Jacamim: *Marupá, Wapum, Água Boa e Centro*. Na TI Muriru: *Centro*. Na TI Moscou: *São Domingos e Centro*. Na TI Manoá: *Alto Arraia, Novo Paraíso, Cumaru, São João, Pium, Cachoeira do Sapó e Centro*. TI Bom Jesus: *Centro*. Na TI Jabuti: *Centro*. Com relação à ocupação humana, à localização do povo Wapixana no território brasileiro e guianense buscamos referências em Farage (1997, p.17):

Em território brasileiro as aldeias Wapishana se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu. A maior parte das aldeias localiza-se na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e rio Tacutu, afluente do primeiro. No baixo rio Uraricoera, outro formador do rio Branco, as aldeias são, em sua maioria, de população mista, Wapishana e makushi ou Wapishana e Taurepang, ocorrem igualmente nos rios Surumu e Amajari. Na Guiana as aldeias Wapishana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro, limitando ao norte, nas montanhas Kanuku, com o território Makushi; ao sul, sua ocupação se estende à vizinhança do território Wai-Wai.

Embora às regiões indígenas recentemente criadas Truaru, Taiano, Amajari e São Marcos onde a convivência entre Wapixana, Macuxi, Taurepang, Patamona e Ingaricó, é pacífica, a afirmação acima contribui para reforçar que esses territórios são originalmente Wapixana. Tais extensões de localização das comunidades Wapixana por diversas regiões de Roraima inclusive ultrapassando o limite geográfico brasileiro para o país da Guiana, afirma ainda, que muitas destas terras foram recortadas e ficaram entre fazendas, estradas e cidades. Neste aspecto, precisam ser revistas como forma de corrigir o direito que tem os indígenas principalmente os Wapixana que foram os mais prejudicados.

Cabe aqui afirmar, que o nosso povo sofrendo o processo integracionista da colonização da Amazônia perdeu parte de suas terras e de sua cultura. Farage (1991) corroborando com tais afirmações destaca que o projeto de colonização e de implantação dos aldeamentos na Amazônia e, mais especificamente em Roraima, retalhou excessivamente a extensão contínua do território desse povo, para fins de demarcação oficial. Ressalta ainda que o final dos anos oitenta foi o período que as comunidades viveram uma verdadeira

situação de confinamento, em terras pequenas, cercadas e, em sua maioria, invadidas por estradas e fazendas de gado.

De acordo com o senhor Cassimiro (2000), terceiro tuxaua de família tradicional, fundadores da comunidade, as primeiras famílias que fundaram a comunidade chegaram ao local nas últimas décadas do século XIX. Ele afirma que foi o seu avô Manduca<sup>9</sup> e mais outras famílias Wapixana que se instalaram e fundaram definitivamente o Canauanim. Disse ainda, que muitas famílias residiram temporariamente no local e depois tomavam outros rumos para a Guiana, para Boa Vista ou para outras comunidades indígenas que se formavam na região.

Neste sentido, é seguro afirmar que o movimento dos Wapixana na Amazônia, mais especificamente no contexto Roraimense, remonta a uma realidade que parece não ter sido diferente de outros povos indígenas, pois, de acordo com documentos dos viajantes, constataram a presença dos Wapixana num antigo fenômeno de idas e vindas sem fronteiras, antes da chegada dos primeiros colonizadores.

Destaca-se no cenário Wapixana a implantação na comunidade da Malacacheta o Centro de Formação Wapixana para atender jovens que terminavam o ensino primário de primeira a quarta série em suas comunidades e não tinham como continuar os estudos. Inicialmente alguns jovens residiram na comunidade indígena Malacacheta para concluir o Ensino Fundamental. Alguns egressos do Centro de Formação disseram que tiveram muitas dificuldades de adaptação, eles viviam em residências de famílias que os aceitavam mas que não se sentiam bem longe de sua família e de sua comunidade. Lembram que era necessário que a comunidade mandasse alimentos, materiais escolares etc. Mas no final quem arcava com as despesas eram só os pais desses estudantes.

## **1.8 As comunidades na Terra Indígena Canauanim**

Considerando o contato dos povos indígenas há séculos na Amazônia, os aspectos socioculturais da comunidade em questão, em seu contexto de escravidão e libertação, na metade do século XX, já se encontravam bastante alterados. A organização cultural indígena apresentava características confusas de mudanças; o crescimento demográfico apontava problemas no futuro das questões territoriais e socioculturais que vinham sendo cobiçadas pela sede e poder da colonização.

---

<sup>9</sup> Avô de Cassimiro foi o primeiro tuxaua do Canauanim no final do século XIX, em seu lugar assumiu o seu filho tuxaua Luiz Cadete e depois o seu neto Cassimiro Cadete.

É importante destacar que o imemorial território Wapixana imprescindível à vida relacionado a sua reprodução física e cultural, a maneira como utilizavam os recursos naturais para o bem individual ou coletivo e não para negócios de mercado econômico, de forma que todos os seus conhecimentos culturais, morais e espirituais encontravam-se imbricado, foram alterados pela pressão do colonizador.

Nesse sentido, Carneiro (2008, p.60) afirma que, na concepção indígena, terra é um mosaico de recursos materiais, morais e espirituais; seu território, além de conter dimensões sócio-políticas, também contém uma ampla dimensão cosmológica, o que não ocorre na concepção de território do Estado. Para os Wapixana a importância de território está no seu significado, é mítico, frutos dos entes viventes que se amalgamam.

Os missionários, visitando periodicamente as aldeias, foram constantemente manipulando a memória dos Wapixana. Neste aspecto, a ideia de comunidade foi sendo manipulada e o termo aldeia ou maloca foi sendo substituído por comunidade. Neste sentido, não é usual o uso do termo aldeia para fazer referência ao lugar onde vivem, utilizavam para tanto o termo por comunidade. Percebemos que o uso da palavra comunidade é mais forte, portanto, neste trabalho preferimos usar o termo como comunidade.

A partir 1970, no âmbito da TI Canauanim, antes da demarcação, aumentaram os conflitos sobre a terra. Na margem direita do igarapé Surrão, dentro dos limites da área indígena, foram assentadas várias famílias nordestinas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O assentamento foi denominado Colônia do São Francisco, os lotes que foram distribuídos foram desmatados e transformados em pastagem para o gado. Diante de tais situações, Cassimiro<sup>10</sup> impediu que o loteamento avançasse sobre o limite da terra; imediatamente procurou a FUNAI e após negociações conseguiu mostrar a ocupação Wapixana no local e o limite que já tinham feito anteriormente.

A partir de 1980, as questões dos limites da TI Canauanim foram se definindo. Todavia, muitos lugares na terra foram recortados por cercas e estradas, e lugares indispensáveis à reprodução física e cultural, foram proibidos, tirando a liberdade de usufruto dos recursos naturais que antes eram livres para os indígenas. A Portaria nº 1226/E, de 21 de maio de 1982, declara a posse permanente dos índios Wapixana e Macuxi sobre uma área aproximada de 6.324 hectares, compreendida nos limites descritos no mesmo ato normativo, a que se deu a denominação de área indígena Canauanim.

---

<sup>10</sup> Foi o primeiro professor indígena que trabalhou voluntariamente; o primeiro catequista e continua coordenando a Igreja Católica; o primeiro agente de saúde indígena e forte rezador principalmente para crianças; escritor e tradutor da língua Wapixana. Foi tuxaua no lugar de seu pai Luiz Cadete por mais de 30 anos.



Outra tentativa de colonização aconteceu também na zona sul da área. O governo do território construiu uma estrada que hoje dá acesso a Região Serra da Lua, possibilitando a entrada de fazendeiros e posseiros ocupando ambos os lados da estrada causando incômodo aos indígenas. A terra que já era identificada pela FUNAI, aos poucos, foi sendo destruída para a pastagem de gado.

A década de 1990 foi o período de grandes conquistas para a comunidade Canauanim, foi o início para as definições da demarcação da área. Em 1992, a justiça resolve atender ao direito da comunidade e retira os fazendeiros que permaneciam na TI. Todavia, remover os ditos donos do local (fazendeiros, posseiros), não foi tarefa fácil para a FUNAI, sendo necessário apoio da Polícia Federal. Um ano depois, os fazendeiros alegaram a não indenização, e por esse motivo, o fazendeiro Edmilson retornou e os outros fizeram a mesma tentativa, mas foram impedidos pela comunidade. A comunidade se mobilizou para retirar o fazendeiro que tinha voltado e para impedir a entrada dos outros; recorreu à FUNAI e solicitou mais uma vez o apoio da PF para acompanhar a ação da comunidade que se manifestava na estrada. O impasse forçou a FUNAI a realizar a demarcação da terra o que aconteceu só dois anos depois.

A terra foi homologada, em 15 de fevereiro de 1996, pelo Decreto nº 1.775 de 8 de janeiro de 1996, então as famílias de forma acanhada foram ocupando o local reconfigurando um novo cenário e organizando uma nova comunidade, a do Barro Vermelho. Após a instalação da nova comunidade, as famílias se sentiram mais seguras e puderam trabalhar tranquilos, sem ameaças e sem conflitos. A área que só havia pastagens para gado que, de um lado, contribuiu para transferir o rebanho bovino da comunidade que pastava em pastagem natural nos lavrados próximo do centro. Os cuidados dessa área, o projeto de bovinos e a organização dos trabalhos familiares, ficaram sob a responsabilidade das lideranças constituídas e das famílias pertencentes a essa nova comunidade.

Demarcada a área, os limites das terras indígenas Malacacheta e Canauanim ficaram ligados entre si tirando o corredor que atrapalhava a vida de ambas as comunidades. Esta ligação de terras melhorou o relacionamento entre essas comunidades. Após a demarcação, algumas famílias foram ocupando as residências deixadas pelos fazendeiros e assim, foi formada no local, a comunidade Barro Vermelho, a nove quilômetros do centro da Comunidade em estudo.

Nas últimas décadas, a partir de vários debates os povos indígenas de Roraima defendem uma consciência cultural, que se encontra em processo de reconstrução, em torno principalmente dos mais jovens. Esses saberes, na minha compreensão implicam a evolução

do senso comum a respeito da identidade Wapixana e das atividades contemporâneas da agroatividade.

### **1.9 Da resistência às comunidades e organizações locais**

O plano colonialista ao longo de séculos, teve como meta a integração dos povos indígenas à comunhão nacional. Suas estratégias através das imposições debilitaram a cultura desses povos. Entretanto, os mecanismos de dominação, escravidão e extermínio não alcançando o seu sucesso total, tiveram que ser substituídos ou readaptados. De qualquer forma, os povos indígenas aproveitaram muitos elementos que, no auge da colonização, foram utilizados contra eles. Estes mesmos instrumentos, nas últimas décadas, estão contribuindo para a reconstrução e reafirmação de suas identidades. Nisso consiste a importância da valorização de si e do outro, a troca de saberes, enriquecimento e fortalecimento como povo e sociedade.

Ressaltamos que as etnias indígenas de Roraima iniciaram o movimento de reconhecimento étnico cultural desde a década de 1960 e tiveram que esperar até o final dos anos de 1980, momento da promulgação da nova Constituição Federal para, na teoria, ganhar o reconhecimento de sua organização social e cultural (BRASIL, 2004). Oliveira (2003, p. 156), refere-se aos Artigos 231 e 232 como uma realidade concreta, e diz que o indígena emprega elementos de sua cultura em suas práticas cotidianas, que o branco julgava que já fossem extintos.

Os povos em contatos de qualquer forma foram obrigados a assimilar novas práticas que se apresentava na época, defrontando-se com uma nova realidade, social, política, econômica e cultural. Nesse sentido, houve perdas e ganhos, em tais confrontos quem mais saiu prejudicado foram os povos indígenas. Nas últimas décadas, há forte preocupação com a preservação e o fortalecimento do seu universo de conhecimentos ancestrais e contemporâneos que hoje também podem ser considerado como cultura. Esses conhecimentos têm suscitado interesses de estudiosos das mais diversas áreas do conhecimento científicos, e buscam reaver conceitos sobre a ideia de identidade cultural.

#### **1.9.1 A comunidade do Campinho**

A presença dos colonizadores que tentavam se instalar no local intensificou os conflitos sobre o espaço entre os indígenas e não indígenas. Com a implantação das fazendas, cercas e

estradas recortaram a terra, a comunidade ficou acuada; a liberdade ao acesso da comunidade aos locais tradicionais de caça, pesca dentre outros importantes para ela foram proibidas. As estradas facilitaram a invasão de colonos, fazendeiros, madeireiros e posseiros, levando a mata, os animais e pessoas da comunidade a sofrer astuciosamente a pressão dos desmatamentos e do empobrecimento da fauna e da flora local.

Ouvimos, frequentemente, os comentários dos fazendeiros, que eles mantêm convivência pacífica com os indígenas assim como viviam os primeiros donos de sua fazenda; declaram-se, inclusive, à disposição da comunidade para ajudar com seus maquinários se preciso for. No entanto, algumas literaturas falam de opressão, escravidão, do modo usado pelos colonizadores para dizimar as culturas e os povos. A informação dos mais velhos, sobre a referida convivência no contato cultural concorda, em parte, com algumas informações literárias.

Havia sim uma relação de patrão e empregado, os mais velhos ainda viveram ou viram que a convivência entre indígena e não indígenas não era tão pacífica. Eles afirmam que era uma exploração do trabalho indígena, culminando em uma forma de escravidão e aculturação do povo Wapixana e outros povos que habitavam a região. Cabe afirmar que os invasores, que oprimiram os povos indígenas, também tomaram posse dos seus territórios, ao mesmo tempo, fortaleceram os seus rebanhos bovinos usando a força indígena.

Os diferentes lugares habitados pelos Wapixana que eram localizados ao longo do Rio Branco ficavam também próximos aos principais igarapés e lagos que fazem parte deste contexto ecológico. Por motivo da chegada dos não indígenas ao local, o povo Wapixana, primeiro habitante, afastou-se para outros locais mais distantes fugindo da exploração. As primeiras moradias se encontravam próximas aos igarapés e aos tesos (lugares altos) por prevenção do alagamento na época do inverno. Hoje, muitos desses lugares são sedes de fazendas, estradas e até cidades, por exemplo, a cidade Santa Cecília que ocupa o lugar onde também foi aldeia Wapixana.

À margem direita do igarapé Canauanim, próximo ao igarapé Surrão, numa pequena campinarana instalaram-se algumas famílias daí originando o nome e a comunidade do Campinho. O local ficou marcado como igarapé da Canoa, onde fabricaram as últimas canoas para uso e o comércio. Cabe destacar que o Campinho é a mais antiga localidade que se manteve dentro do perímetro de demarcação da terra indígena Canauanim. A combinação de igarapé e canoa “kanawa’u” na língua Wapixana que significa em português (igarapé da canoa), originou o nome da comunidade Canauanim.

Próximo ao Campinho, foi construído o Campo Alegre que também, atualmente, pertence aos limites da terra. Nos primórdios da comunidade, os que viviam nesses locais, sentiam-se amedrontados com as ameaças correntes na época por esse motivo, o tuxaua Luiz Cadete, com a sua família deixou o local afastou-se para a cabeceira do igarapé Kanauwa'u, próximo da mata mais densa, foi aí que ele instalou definitivamente o centro da comunidade.

Nos lugares que ficaram próximo ao lago azul, os fazendeiros não deram a mínima importância e destruíram o patrimônio cultural indígena. Consideram-se patrimônio os locais de moradia, principalmente o cemitério onde foram sepultados os patriarcas indígenas. Assim, nessas localidades, atualmente, não é possível identificar qualquer resquícios do passado historicamente deixado nesses ambientes. No entanto, ainda está claro na memória dos descendentes das famílias fundadoras da comunidade, que o local referencia-se pelo respeito que se tem pelos restos mortais de várias pessoas que ali foram sepultadas naquele período.

Os fazendeiros afirmavam possuir documentos da terra, portanto, julgavam-se os donos das mesmas; a pressão a que submeteram aos Wapixana forçou-lhes a abandonar as suas propriedades que, paulatinamente foram alocando-se nos lugares mais distantes, nas regiões de Roraima ou para as Guianas. Os que ficaram enfrentaram a pressão; sofreram pela terra, mas não desanimaram da luta. Neste sentido, cabe referir-se aos avós de Cassimiro, seus pais e a ele próprio que herdou o poder e continuou a luta pela conquista da terra.

É importante destacar que os primeiros acessos rumo ao Bonfim, Normandia e para a RISEL, a estrada saía da fazenda São Pedro que ficava à margem esquerda do Rio Branco, daí seguia no sentido montante pela margem do Rio e atravessavam na boca do Lago Azul onde havia uma comunidade Wapixana e daí seguia rumo ao Campo Alegre<sup>11</sup> que existe até os dias de hoje. A travessia para cidade de Boa Vista se dava por balsa ou canoas, conforme relatam os donos de barcos. Segundo Lourival<sup>12</sup> (2011), os donos da balsa ou motores cobravam uma taxa por produto e pessoa. O narrador afirma que poucos se lembram desse trajeto, pois, hoje, a destruição do meio ambiente na margem esquerda do Rio Branco foi devido à plantação de arroz; os vestígios das velhas estradas e lugares que foram construídas na época, já não existem mais.

### **1.9.2 A comunidade Canauanim (Centro)**

---

<sup>11</sup> Local onde se instalou por muitos anos algumas famílias Wapixana. O lugar foi abandonado pela pressão dos fazendeiros, mas com a demarcação ficou dentro dos limites da terra.

<sup>12</sup> É membro da segunda família tradicional do Canauanim do povo Wapixana. Ele lembra que chegou quando ainda era criança com uns 7 anos. Hoje tem 66 anos, e reside na comunidade do Barro Vermelho. É muito procurado pelos pesquisadores e é considerado um grande conhecedor da realidade da comunidade.

A Terra Indígena Canauanim encontra-se localizada na Região Indígena da Serra da Lua (RISeL) a 25 km da Capital de Roraima (Boa Vista). A terra é composta por suas áreas de savana conhecida também por campo ou lavrado e uma parte de mata de onde o povo retira os recursos naturais para a sua sobrevivência.

Ao que podemos referir como origem, cabe ressaltar que os habitantes do Canauanim passaram por vários infortúnios e conflitos durante o processo de definição do local do centro da comunidade. Sobre tais assuntos, aferimos uma abordagem baseada nos relatos do Senhor Cassimiro (2008), que é neto de Manduca, o fundador da Comunidade. Segundo ele, no final do século XIX, “muitos parentes Wapixana, habitavam ao longo das margens do Rio Branco”. Contudo, a presença da colonização com a implantação das fazendas, cercas, estradas, cidades, acelerou a exploração dos povos indígenas e, mais tarde, também a expulsão dos mesmos dos locais que habitavam.

Nesse sentido, os Wapixana não conseguiam estabelecer-se definitivamente em um só local. Pois segundo ouvimos dos fundadores do Canauanim, referindo-se ao que presenciaram e no que também ouviram de seus pais e avós, a exploração que eles sofreram foi de forma intensa. Tais sofrimentos ocorreram em diversas atividades e diferentes locais, destacando-se trabalhos nas fazendas, nas construções civis e até mesmos como trabalhadores em embarcações que navegavam entre Boa Vista e Manaus.

A notável contribuição “indígena-cabocla” para a Amazônia é destacada por Benchimol (2009, p.25). Ele afirma que, se não fossem os índios sob o peso do trabalho, as “descobertas, exploração, ocupação e desenvolvimento da Amazônia” não teriam acontecido. Diz ainda que, embora “submissos, subordinados, adaptados ou integrados, eles ensinaram aos novos senhores e imigrantes os segredos do rio, da terra e da floresta”.

As famílias Wapixana que ocupavam a margem esquerda do Rio Branco, nas primeiras décadas do século XX, aumentavam o relacionamento de trabalho e de comércio com a cidade de Boa Vista. Pelo comentário dos mais velhos, acreditamos que nos primórdios das comunidades do Canauanim, Tabalascada e Malacacheta, os aldeamentos que se estabeleceram nestas localidades tiveram a colaboração dos trabalhos missionários católicos que organizavam os indígenas nesta região.

O “Kanawa’u” (igarapé da Canoa), topônimo na Língua Wapixana, originou o nome da Terra e da Comunidade. Canauanim foi o termo usado em português pelos primeiros visitantes, que tinha dificuldades de pronunciar a língua Wapixana. Com a delimitação da área, ficou oficialmente reconhecida no Memorial Descritivo como Terra Indígena Canauanim.

O tuxaua Cassimiro herdou o cargo de seu pai, lutou pela defesa da terra, pela organização e questões sociais da comunidade. O tuxaua afirma que, no final do século XIX e no início do século XX, o seu avô Manduca e outras famílias Wapixana perpassaram por vários locais até chegarem ao Campinho e Campo Alegre. Sobre os vários locais que viveram foram invadidos por fazenda e os sítios foram destruídos, somente os dois últimos ficaram, dentro do limite da terra.

Farage (1997, p.18) afirma que a comunidade do Canauanim e da Malacacheta são mencionadas pelo viajante H. Coudreau, quando as visitou na década de 80 do século XIX e disse que, as referidas comunidades, na época, já se encontravam com alta densidade demográfica e situadas nos mesmos locais onde estão atualmente.

Nas primeiras décadas do século XX, quando a comunidade já estava definitivamente estabelecida, os problemas com os fazendeiros ainda não eram tantos e a terra era livre. Os indígenas habitavam, pescavam, caçavam, extraíam, etc. sem ser impedidos ou incomodados. Os fundadores da comunidade comentam que, por volta da década 60 do mesmo século, com a situação de liberdade a terra passou a ser importunada com as ocupações por fazendas, retalhada por cercas e estradas. Foi necessário lutar pelo reconhecimento e regularização da terra.

Cabe aqui destacar que, em minhas atividades de campo, por vários momentos visitei a casa do senhor Cassimiro, uma vez que, em virtude da pesquisa, era importante ouvi-lo. Neste sentido, em nossa conversa fluía de sua memória histórias que nos chamavam a atenção:

Os fazendeiros avançavam as cercas sobre a nossa terra, colocavam o seu gado. O gado do fazendeiro comia a nossa roça. Nesse tempo os problemas estavam chegando a nossa terra, os madeireiros também invadiam muito e roubavam muitas madeiras. As estradas cortaram nossa terra por isso a nossa terra ficou pequena, os lugares onde viveram nossos avós pescando, caçando e vivendo foram tomados pelos brancos e eles proibiram a nossa entrada na terra que era nossa. O fazendeiro Sebastião Pinheiro foi o primeiro proprietário da fazenda Livramento. Eu ainda não era nascido, ele disse ao meu pai tuxaua Luiz Cadete que as suas terras limitavam pelos igarapés Santa Cecília e Surrão até a serra da Malacacheta, que o meu pai estava morando na sua terra. (Cassimiro, 2011).

No final da década de cinquenta<sup>13</sup> do século XX, a comunidade tinha doze famílias Wapixana e seis brancos. O fazendeiro Valdemar da Costa foi o segundo proprietário da

---

<sup>13</sup> Época que muitas famílias Wapixana não se adaptavam e constantemente em idas e vindas permaneciam poucos dias e tomavam rumo a Boa Vista ou a Guiana.

Fazenda Livramento<sup>14</sup> que também não teve boa convivência com os indígenas. Ele mandou os Wapixana desocuparem a terra que alegava ser dele. Outros posseiros também ocupavam a redondeza pressionando a comunidade, implantando cercas, ocupando a terra com gado e proibindo o tráfego dos indígenas. O limite permitido por eles para o acesso dos Wapixana era a margem direita do igarapé Canauwa'u, a área de lavrado na margem esquerda diziam que pertenciam aos fazendeiros.

Cassimiro (2011) relata que, no início da década 60 do século XX a comunidade construiu a capela de Santa Luzia. Com isto, os fazendeiros ameaçavam derrubá-la ou queimá-la. A igreja na época serviu de escola e atendeu aos primeiros alunos, sendo o primeiro professor indígena, o Cassimiro. Segundo ele, aprendeu a ler e escrever com os brancos quando trabalhava fora da comunidade. Na época, como professor voluntário buscou apoio da Secretaria de Educação para o envio de professores, mas não obteve êxito, porém a Secretaria disponibilizou materiais didáticos, papel, lápis etc. Antes desse período, quem ensinava temporariamente a escrita e a leitura da Língua Portuguesa para adultos, jovens e crianças, eram os missionários beneditinos. Depois vieram os missionários da Consolata. Neste mesmo sentido, Farage (1997, p.21) afirma:

Além disso, há, pervasivo, sistema escolar. A escolarização indígena foi iniciada em Roraima pelos missionários católicos na primeira década do século XX: o ensino era então ministrado por irmãs beneditinas em visitas esporádicas as aldeias mais próximas de Boa Vista, ou ainda, crianças eram retiradas das aldeias para o internato mantido pelos beneditinos no rio Surumu (veja-se P. Santille, 1994). Não se pode dizer, porém, que a escolarização religiosa tenha tido incidência significativa nas aldeias Wapishana, pois que, dentre os adultos mais idosos hoje, aqueles escolarizados no período constituem raras exceções. A escolarização sistemática passou a ocorrer, com efeito, a partir do período militar, quando foram implantadas escolas nas aldeias. Atualmente, todas as aldeias Wapishana contam com escolas primárias; o ensino secundário é fornecido na aldeia de Malacacheta, bem como na cidade de Boa Vista, onde o procuram os jovens.

De acordo com a corroboração de Farage (1991), podemos afirmar que a comunidade do Canauanim, encontrava-se na rota dos aldeamentos, pois, os relatos dos mais velhos, a proximidade da cidade de Boa Vista, nos faz acreditar que ela foi uma das primeiras comunidades atingida pelo sistema de colonização brasileiro. Portanto, a invasão dos missionários para a alfabetização dos Wapixana, a busca pela mão de obra dos indígenas e pelos produtos agrícolas que eram bastante procurados pelos colonizadores, contribuíram para algumas mudanças na cultura Wapixana.

---

<sup>14</sup> Fazenda que tomou da comunidade antes da demarcação a área de lavrado, os igarapés Grande e Surrão, Lago Azul que ficam localizados na região noroeste da Terra e cortados pela BR 401

Farage (1991, p. 55) ainda afirma que os portugueses com o domínio do Rio Branco, além de impedir possíveis aventuras expansionistas dos vizinhos espanhóis e holandeses, eles asseguraram o mercado interno da colônia numa zona de suprimento de escravos índios, através das tropas de resgate. É nesta época que começa a história do contato dos Wapixana como mão de obra escrava que serviu, entre outras, para a concretização do Forte São Joaquim e da manutenção das fazendas. Essas obras foram construídas às margens do Rio Branco, Tacutu e Uraricoera. A autora aponta que a etnia mais afetada duramente pelos aldeamentos foram os Wapixana, certamente por serem os povos dos campos do Rio Branco, região de fácil acesso que possibilitou a estratégica ocupação portuguesa.

Carneiro (2008) também ressalta que as colônias agrícolas, criadas com intuito de abastecer a capital do território, Boa Vista, foram transformadas em municípios, gerando e impedindo demarcações das áreas indígenas, tendo como resultado a fragmentação do território indígena, principalmente dos Wapixana que estavam localizados próximos a essas sedes coloniais. Diante desse fato, cabe afirmarmos que o Canaúanim por sua proximidade e contato sofreu impacto maior, tanto nos aspectos culturais como ambientais.

Um grupo gerador de energia de 22 KVA, outorgado pelo governo de Roraima em 26 de setembro de 1994 foi repassado à comunidade. Nesse mesmo período, um *kit* de televisão, que eventualmente, só atendia a escola, também foi repassado pelo governo. Estes foram os primeiros equipamentos tecnológicos que invadiram a comunidade e que, posteriormente, despertou interesses da coletividade pela ampliação da rede de energia na localidade e pela aquisição de aparelhos de televisão. A infraestrutura no centro comunitário implantado entre 1994 e 2000 trouxe uma nova característica social e organizacional. Com o crescimento demográfico, muitas famílias aproximaram as suas residências do centro em busca da energia e da escola para os seus filhos.

Nos últimos anos a organização da comunidade encontra-se com dificuldades de superar alguns problemas que se apresenta envolvendo alguns membros da comunidade. Entre os problemas, a falta de envolvimento de alguns membros nos trabalhos, nas reuniões locais cresce enfraquecendo as lideranças. Além disso, com a proximidade das casas, o acúmulo de lixo industriais contamina e polui o meio ambiente, há dificuldades também de empreender criações de pequeno porte e plantar, pois os terrenos ficam restritos para tais ações.





Figura 04: Planta atual do Centro do Canauanim.  
Fonte: Desenho do autor, 2011.

A planta da comunidade com forma urbana figura 4, está localizada próxima à cabeceira<sup>15</sup> do igarapé do Canauanim. O campo de futebol, de acordo com Lourival (2011) historicamente “foi o primeiro espaço de lazer na comunidade que foi construído pela comunidade incentivado pelos missionários”.

A partir da década de 1990, ao entorno, construiu-se uma ordem espacial, formando um conjunto de estabelecimentos públicos: posto de saúde, escola, a igreja católica, as casas de apoio, os barracões e, nos últimos anos, a quadra poliesportiva. As demais casas vão se distribuindo ao lado dos principais acessos ao centro comunitário, outras ficam de forma desordenada mais distante.

Embora existam alguns problemas ambientais e sociais pela aproximação das casas no centro comunitário, a adaptação e o entendimento entre os membros vão se resolvendo. No entanto, não só a forma urbana ganha forças como o modo de organização sofre transformações. Neste sentido, observamos que, a existência da Quadra Poliesportiva atrai às tardes muitos jovens para o jogo de bola, ou outros entretenimentos.

<sup>15</sup> Nascentes do igarapé Canauanim. O termo pode ser usado para todos os igarapés.

### 1.10 As lideranças Wapixana locais

Antigamente, os tuxauas detinham poderes incontestáveis na comunidade, hoje ainda continuam como chefe maior, no entanto, dividem tarefas com as outras lideranças também instituídas na comunidade. O poder soberano fica por conta da comunidade em assembleia, pois é ela que elege e mantém no cargo uma liderança (capataz, catequista, vaqueiro, professor, agente de saúde, OMIR local, conselheiro etc.) que é criada para assessorar o tuxaua nas atividades administrativas. Os candidatos ao cargo precisam ter perfil de liderança além do comportamento e compromisso para ser escolhido ou apoiado pela comunidade.

A escola é o setor educacional na comunidade que envolve professores, alunos, coordenação pedagógica, Associação de Pais e Mestres (APM), lideranças. Representam a escola o Gestor, vice Gestor, Coordenador Pedagógico e Presidente da Associação de Pais e Mestres. Este grupo tem a responsabilidade de zelar pela formação educacional de seus integrantes e da comunidade em geral, procurando a melhor forma de ensino aprendizagem, tanto da ciência universal moderna tecnológica, quanto da educação cultural indígena junto ao sistema de ensino no estado.

Farage (1997. p.118) salienta que os tuxauas planejavam os trabalhos nos domingos e que as reuniões após o culto dominical não falhavam. Ela cita que na comunidade onde se realizou este estudo e em outras da RISeL, observou que a forma que os integrantes da reunião se manifestavam, em um barracão ao lado da igreja, não deixava de ser significativa. Os homens sentavam-se nos primeiros bancos e as mulheres mais novas atrás dos homens ocupavam lugares diferentes das mulheres mais idosas que procuravam os bancos mais afastados no barracão. No entanto, a contrapartida dos homens mais velhos era monopolizar as falas. Comentam os mais velhos que os líderes eram respeitados e as famílias participavam nos domingos porque de lá recebiam as informações dos trabalhos da semana e as informações que o tuxaua tinha que passar.

Nos dias atuais, observamos as reuniões descomprometidas com os tempos passados. Muitas famílias já não frequentam a igreja nos domingos. No início de 1990, as reuniões passaram a acontecer uma vez no mês. Os domingos ficaram apenas para as informações emergenciais que não podem esperar a reunião ordinária do mês. No entanto, muitos avisos ainda são repassados pelas lideranças ou por alguém indicado por eles na igreja. É de praxe, o tuxaua, gestor, capataz etc. ser chamado quando o catequista dirigente pede para todos se sentarem e fala: “é hora dos avisos”.

Nos dias de reuniões, as lideranças são os primeiros que chegam; algumas mulheres chegam para varrer e ajudar a organizar o local. Aos poucos as pessoas vão chegando e ocupando os acentos. Às nove horas, o tuxaua avisa para iniciar a reunião. O primeiro espaço é do catequista para enfatizar a abertura com oração; em seguida o tuxaua lê a pauta da reunião e o debate toma prosseguimento. Muitas pessoas chegam atrasadas, outras não comparecem, em muitos casos estão realizando outras atividades. Os jovens procuram sentar-se mais afastados. Enquanto o tuxaua e os ocupantes da mesa interagem com a plateia, alguns jovens notadamente não prestam atenção nos assuntos que vão sendo abordados, pois conversam entre si. No horário final da reunião, percebemos que muitas pessoas ficam inquietas e, aos poucos, abandonam a reunião, que termina com menos da metade de pessoas em relação ao início.

De acordo com Cassimiro (2011), o seu avô Manduca Cadete em 1880 já era tuxaua, foi o primeiro tuxaua da Comunidade. Após a morte de seu avô, o seu pai Luiz Cadete, assumiu o cargo de tuxaua em 1920. Com a morte de seu pai de 1956 a 1982 Cassimiro assumiu o cargo de tuxaua da comunidade. Depois de Cassimiro os tuxauas foram: Andrade Cadete (1982 a 1987), Vitor Barros (1987 a 1988), Getulio Solon (1988), Leôncio Cadete (1989 a 1992), Etevaldo Solon (1992 a 1994), Getulio Solon (1995), Etevaldo Solon (1996 a 2004), Julião Oliveira (2005 a 2008), Ivonio Souza (2009 a 2010), Rivanildo Cadete (2011 a 2012), Julião Oliveira (2013).

### **1.11 O posto e a saúde Wapixana**

Saúde não é somente ausência de doença, mas é também ter: terra, rios, igarapés, lagos para banhar e tirar o alimento saudável; matas para caçar, tirar madeiras, fazer o roçado, plantar, para colher os frutos; um lugar para construir casa, produzir, praticar os rituais, ter alegria, paz. Um povo não consegue viver sem os recursos ambientais

A saúde do nosso povo Wapixana, hoje, é tratada no mesmo padrão da sociedade não indígena. O procedimento de atendimento aos indígenas depende de um técnico em enfermagem ou de um médico e as consultas têm dias e horários definidos. O posto de saúde é o local onde o atendimento é realizado, onde os remédios e equipamentos são guardados e as vacinas são aplicadas. Quem necessitar de atendimento deve obrigatoriamente esperar a equipe médica que atende periodicamente na comunidade.

Embora influenciados, os remédios tradicionais trazem consigo conhecimentos que ainda fazem parte da vida cotidiana dos Wapixana do Canaúanim. Entretanto, as interferências culturais externas e os processos de discriminação social têm relegado o remédio caseiro e os medicamentos alopáticos estão substituindo a medicina tradicional praticada na comunidade.

Percebemos que, à medida que os antigos deixam a terra e as novas gerações não se preocupam com esses conhecimentos, eles são enfraquecidos e cedem espaço para a medicina do “branco”. Para completar as plantas que compõem as medicinais tradicionais são cultivadas por poucos, e muitos dos conhecimentos estão sendo esquecidos.

Sobre a medicina popular no Brasil, Veras (1995, p.131) ressalta que dos tempos coloniais constitui um conjunto de conhecimentos tradicionais, compreendendo as influências das culturas indígenas do passado, as influências das culturas afro-brasileiras e as herdadas das medicinas europeia da antiguidade e, mais especificamente, portuguesa, foi exercida em grande parte pelos indígenas, pajés, pelos jesuítas e pelos curandeiros.

Os Agentes de Saúde Indígena (AIS), de responsabilidade do CIR, da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e da comunidade local, procuram praticar e incentivar o conhecimento na composição e fabricação da medicina tradicional em parceria com a escola em momentos eventuais. Manipulando produtos compostos por mel e cera de abelha, ervas, flores, frutos, raízes, resinas, cascas, entre cascas, folhas, sementes, óleos vegetais e animais, ossos de animais, dentre tantos outros, compõem os remédios tradicionais. Estes “remédios tradicionais” provindo dos conhecimentos ancestrais relacionado aos recursos da natureza estão sucumbindo perante os medicamentos de laboratórios. O combate ou a cura de certas doenças é realizado com remédios de laboratório.

Os AIS recebem outros conhecimentos e treinamentos em cursos de saúde indígena, melhorando a capacidade de desenvolver atendimentos básicos na comunidade. Além do levantamento e acompanhamento da situação das famílias nos aspectos do controle da vacina, medicação ao paciente receitado pelos médicos, um microscopista faz análise e controle de malária.

A maior facilidade de mobilidade dos moradores da comunidade em questão à cidade levou à desvalorização das parteiras, e o parto passou a ser na maternidade pública da cidade de Boa Vista. As mais idosas contam que antigamente a parturiente, durante o resguardo, tinha uma regra a cumprir, conforme a narrativa da professora Das Dores (2011):

A minha avó era parteira, era ela que ajeitava a barriga das mães grávidas. Ela também sabia rezar, nunca teve problemas em partejar uma mãe, mas se ela não conseguisse partejar ela pedia que as mães procurassem a maternidade. O parto se dava numa posição deitada, ou de cócoras apoiada num banquinho. Era obrigatório o esposo ficar junto para ajudar. Às vezes a mãe também era importante. Eu ouvia minha vó falando para minhas tias que toda mulher durante a sua gravidez deveria ingerir bastante líquido e os alimentos com muito caldo para o parto não ser seco. Tinham que tomar banho cedo ou pelo menos deviam molhar a cabeça, a mulher grávida não devia dormir muito durante o dia para o filho não crescer na barriga. Após o parto, minha vó dava sempre as suas filhas e nora mingau de caridade e durante o resguardo só alimentos com bastante caldo e tinham que tomar somente água morna e chás de ervas para não pegar “mãe do corpo”.

Embora existam os AIS na comunidade, pouco aparece a figura das parteiras, que pela influência da medicina não indígena, ao longo de décadas, foram perdendo forças e os conhecimentos não foram transmitidos. No entanto, nos encontros e debates sobre a saúde indígena, as comunidades são convidadas a indicar e apoiar suas candidatas. Assim, foi descoberta no Canauanim, a senhora Fátima Chagas, parteira voluntária que atende as mulheres grávidas que, ainda de forma tímida, lhe procuram.

Apesar de a comunidade do Canauanim existir há mais de um século, o posto de saúde, que observamos na figura 05, o prédio com a área foi construído pelo governo estadual em 1997, o outro foi construído pela prefeitura do Cantá em 2003. Diante disto, é pertinente destacar o descaso que os órgãos governamentais têm com as populações indígenas em se tratando dos prédios que constroem nas vilas não indígenas que, apresentam melhores estruturas em comparação aos postos tardios que constroem nas comunidades indígenas, além da falta de espaços faltam equipamentos, remédios, pessoas etc.

Embora nos últimos anos com a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), o atendimento a saúde indígena tenha avançado, ainda é necessário que a medicina ocidental, em especial as pessoas que diretamente desenvolvem suas atividades nas comunidades, bem como os legisladores e executores das ações da saúde indígena, entendam e aceitem os conhecimentos culturais dos povos indígenas. Não aceitar o contrato de um *marynau* como agente de saúde é negar esse conhecimento milenar e eficaz para muitos problemas que a medicina ocidental não consegue resolver. Esta é uma inquietação de alguns líderes que começa aparecer com maior intensidade nos últimos anos nas assembleias dos *tuxauas* e nas reuniões regionais e locais.



Figura 05: Posto de saúde do Canaunim.  
Fonte: Arquivo do autor, 2008.

Cabe aqui destacar que, embora existam os *popazo*<sup>16</sup> e os *marynau*<sup>17</sup>, que foram quase extintos na comunidade, os que existem não são aproveitados como AIS. Cremos que um *marynau* com os seus conhecimentos, tem muito mais eficácia nos seus exames que um médico não indígena. O sintoma de uma doença pode ser bastante característico, qualquer pessoa experiente pode identificar um problema do susto, quebranto, ventre caído, e pode procurar um *popazo* para curar o paciente. Quando um bicho<sup>18</sup> faz mal a uma pessoa, nestes casos, o *marynau* é o mais indicado. Após as consultas ele fala se o tratamento é para ele ou não, só ele pode descobrir a doença e aplicar o remédio certo e a oração apropriada.

Farage (1997) diz que o ritual xamânico inicia com os cantos do *marynaukanu* que são acompanhados pelo ritmo de um molho de *folha de ingá de cacho ou de pau tipiti* para subir, ou seja, para deixar o corpo e permitir que outras entidades, em especial, o espírito de um *marynau* já morto se manifeste por meio do seu corpo, enquanto sua alma *Uduroanaa* visita os habitantes invisíveis das serras e outros locais. O princípio vital do *marynau* permanece

<sup>16</sup> Pessoa que conhece muitas orações para certos problemas (rezadores).

<sup>17</sup> É o médico indígena (Pajé).

<sup>18</sup> Refere-se ao Canaimé (uma entidade espiritual que faz mal às pessoas), e aos entes da natureza, (protetor que vive nas cavernas, nas grandes árvores, na água etc.) que pega a alma das pessoas que andam doentes ou que não respeitam a natureza.

ligado ao seu corpo por meio deste canto corrente e, por esse motivo, em guerras xamânicas, um *marynau* tentará cortar a corrente de seu adversário.

Ivônia uma líder Wapixana (2011) nos relatou o que ela ouviu de Joaquim um *marynau* com a idade bem avançada. Disse que o ponto fundamental da iniciação de um *marynau* consiste em sacrifícios, enfrentar jejum por várias semanas. Depois deve ficar isolado próximo a uma cachoeira e todo o processo deve ser acompanhado por um *marynau* experiente. A preparação se dá, ainda, por ingestão do sumo da casca de uma árvore, esta serve para lavar o estômago do iniciado através de vomitório; esta prática se dá por, no mínimo, três vezes, até que o iniciado fique definhando e uma entidade espiritual possa lhe dar todas as condições necessárias para ser um bom *marynau*.

A líder Wapixana continuou o relato que ouviu do velho *marynau*, “quando ele estiver preparado pode, por inalação ou ingestão de sumo de tabaco, incorporar as entidades que trabalharão a cura de um doente”. Para esse ritual é feito um canto chamado de *marynaukanu* que tem uma mágica envolvente, pois são cantos de plantas que os *marynaus* guardam em si já que mesclam a sua própria natureza.

Um doente em estado grave deve passar pelo ritual da pajelança. Às vezes por uma simples consulta o pajé já diz o seu problema. Muitas vezes o tratamento requer bastante tempo e dieta, podendo levar de dois a três dias. Se o tratamento não for para o *marynau*, ele diz que a doença é para os médicos “brancos”, então, os pacientes são removidos para cidade.

Muitos que procuraram os hospitais sem consultar o *marynau* muitas vezes acabaram em óbito. Para os Wapixana, primeiro deve-se pedir orientação ao *marynau*, é ele que domina os conhecimentos espirituais que adquiriu por meio de uma longa preparação e tem contatos com os espíritos de outros *marynau* vivos ou falecidos e tem contatos com certos entes da natureza através dos quais conseguem curar os pacientes que os procuram.

Farage (1997) atribui que os Wapixana como pensadores refinados, não postulam que a alma habite suporte ou recipiente corporal, nem que se localize a imagem a que o mundo dos brancos está habituado em uma parte específica do corpo, seja coração ou cabeça. *Uduroanaa* é o princípio vital propriamente dito, força que, por si, nos movimenta e anima. Indissociável do corpo, *uduroanaa* é o princípio dinâmico que lhe confere movimento, autonomia e vontade. Sua realidade é ainda apreendida na sombra forte que projetamos ao sol.

Os rituais do *marynau* variam de um para o outro, tradicionalmente um ritual xamânico é realizado à noite, em local fechado. É através das sessões que os *marynau* repassam o estado do paciente. Caso seja necessário o *marynau* recomenda remédios caseiros, banhos, defumações e algumas dietas a serem seguidas. Alguns destes podem ser realizados

na casa pelos familiares do paciente, outros só devem ser feito pelo *marynau*. Os medicamentos, banhos, defumações e alimentos são reforçados com as orações que somente o *marynau* domina, isto é, ele reza e sopra no alimento, no chá, no banho ou na água que o paciente vai ingerir.

As orações de cura, em sua maioria, são empregadas através de cigarros de tabaco e resinas de *maruai* que é considerado o poderoso *marynau* do nosso povo. Esse processo torna o medicamento mais eficaz e a cura se torna mais rápida. No Canauanim, essa figura quase desapareceu, por isso, quem ficava doente tinha que buscar esse auxílio em outros lugares, por exemplo, em Boa Vista, ou em outras regiões indígenas.

Farage (1997) reforça que os Wapixana glosam “*puri*” como “oração” ou “remédio”. São encantações, fórmulas que têm o poder sobre o mundo tangível e intangível. São assim usadas para o tratamento de doenças que invariavelmente decorrem da agressão de seres sobrenaturais, bem como para garantir sucesso na caça, na pesca, na agricultura e quase todas as outras atividades cotidianas, femininas e masculinas. Utiliza-se igualmente *puri* para combater eventuais efeitos nefastos provenientes da inobservância rigorosa do resguardo do luto, do parto e da menstruação, ou ainda, para tornar comestíveis a caça e a pesca, apaziguando seu princípio os “avós” de cada espécie. *Puri* é utilizado ainda para atuar sobre a vontade de outrem, em particular na atração amorosa e na vingança.

O conhecimento e uso da fórmula *puri* é, em princípio, acessível a todos. Repertórios, no entanto, variam em extensão: os mais vastos são reconhecidos como atributos de especialistas, os *popazo*, “rezadores”, muito embora sua aquisição não dependa de qualquer outro requisito além do interesse pessoal neste aprendizado. Adultos plenos, por via de regra possuem um repertório, ainda que restrito, para o tratamento doméstico das doenças dos netos. A fórmula *puri* possui uma estrutura fixa, que não permite variações: fórmula curta, que se vale frequentemente de paralelismo, sua eficácia repousa, em tese, na memorização e na repetição palavra por palavra.

### **1.12 A escola e a educação Wapixana**

Nas considerações sobre a implantação da educação escolar na região, tem sido destacada o seu caráter como instrumento de imposição da cultura ocidental, intervindo pela força das ideias e da pedagogia, a destruição da identidade étnica e assimilação dos Wapixana a sociedade nacional. O objetivo do Estado brasileiro, através das missões católicas, era de nos integrar desintegrando-nos de nossa cultura e desestabilizando a nossa organização social.



Ao longo de séculos, a educação correspondia somente ao desejo da colonização o de ensinar a cultura ocidental. Por um lado, destacou-se o serviço da Igreja Católica, impondo a sua religião e a Língua Portuguesa, e por outro, a escola reforçava o plano de assimilação e integração, apresentando o ensino da escrita e da leitura que, aos poucos, foi ocupando o espaço das línguas indígenas.

Do ponto de vista linguístico, podemos verificar que a gênese do letramento na Língua Portuguesa por meio da Igreja e escola, absurda regras e imposição foram cometidas contra os povos ameríndios. Minha avó Julia, por inúmeras vezes, nos contou que às crianças, jovens e adultos, não eram permitido conversarem na língua de seu povo, porque, segundo os colonizadores, deviam aprender a Língua Portuguesa. Não podiam consultar os *marynau*, que deviam aprender costumes totalmente diferentes da nossa tradição.

O trabalho assalariado, a escola, a igreja, o alcoolismo dentre outros eram os meios que os “brancos” utilizavam para continuar explorando e escravizando os indígenas. Nesse sentido, aldear os indígenas, era mantê-los à disposição do “patrão”. A integração dos indígenas ao sistema da colonização era tão somente um meio de tornar o povo subordinado e dependente da vida da cidade, fazer parte da mesma como um cidadão comum e, ao mesmo tempo, deixar as suas terras para os fazendeiros.

Em torno dessa situação ao longo de décadas, de certa forma, o ensino-aprendizagem na comunidade foi modificando-se. Os crescentes números de professores indígenas advindos do Magistério Indígena, foram assumindo as escolas nas comunidades. Em consequência, houve uma melhora no sentido de trabalhar a realidade do Povo Wapixana, bem como, a permanência do professor na área estudada o que antes não era possível com o professor não indígena. Desta maneira, Weigel (2000, p.30) ressalta que “a educação como todo espaço socialmente construído, é um espaço em aberto, em que as práticas aí empreendidas produzem efeitos resultantes de um feixe de relações a que poderíamos denominar de *negociações* entre as forças sociais envolvidas”.

A escola, continua na comunidade, exercendo um papel diferente. A demanda estudantil garante o meio, através da escrita e da leitura para conhecer as ciências e as culturas de outros povos, e a partir de novos conhecimentos contribuírem para o fortalecimento da cultura de seu povo. Nesse aspecto, a escola tem o papel de promover os conhecimentos diversos e apresentar caminhos às mudanças para melhoria de sua sociedade. Ela deve contribuir com a sociedade frente aos desafios provocados pelos contrastes políticos na sociedade nacional, garantir a busca de outros meios para ajudar a se fortalecer, pois, o seu

povo vive em micro sociedades refazendo a sua identidade histórica que foi massacrada e desrespeitada durante o contato colonial (Figura 06).



Figura 06: Visão aérea da Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete.  
Fonte: Arquivo do autor, 2007.

Deste modo, as relações instituídas entre os atores, para compor a educação do nosso povo Wapixana, devem ser entendidas e explicadas no âmbito da nossa história e situadas nas estruturas sociais nacionais com as quais estabelecemos as relações de contato intercultural, bem como no âmbito das estruturas específicas do campo particular da educação. A escola Wapixana, então se configura como uma situação de contato intercultural na medida em que tem sido espaço de conflito entre as culturas, o interesses e o poder dos diferentes atores sociais envolvidos.

O início da catequização se deu pelos missionários da Igreja Católica, segundo nos relatou o vovô Cassimiro (2011). Pela situação que observamos hoje, com a crença tradicional Wapixana desvalorizada, é possível afirmar que na época, muitos religiosos evangelizaram sem respeitar a crença dos Wapixana. Nos dias atuais, a Igreja Católica não mais intervém totalmente na vida da comunidade, continua evangelizando, mas de uma forma que os

indígenas possam defender e fortalecer a sua cultura. No entanto, os Wapixana ainda vivem e guardam muitos ensinamentos da doutrina cristã, conforme destaca Farage (1997, p.117):

O domingo constitui uma referência temporal de curta duração para os Wapixana. A contagem dos meses não é importante, e os anos dividem-se pelas duas estações, verão e inverno, a partir da atividade agrícola. Os dias santos católicos são guardados, em particular o Natal, o dia de Santa Luzia, padroeira atribuída à aldeia pelos missionários, e a Semana Santa, que pede a restrição da carne: contam os Wapixana que o padre na Guiana dizia que comer a carne nesse período faria correr sangue, ao invés de água, no rio.

Creemos que a forma que os missionários desenvolveram as suas ações, estabelecendo conceitos e padrões de sua religiosidade desencaminhou a crença dos nossos antepassados na sua forma de enxergar e conceber o mundo a nossa volta. Ainda é possível ouvir dos mais velhos, que a obrigação no qual sofreram deixavam os seus costumes e se apegavam aos costumes dos não indígenas. Neste sentido, é possível afirmar que este é um fruto da colonização através das missões cristã que invadiam as comunidades indígenas.

### **1.13 Invasões e conflitos: a luta pelo Território Ancestral**

Conhecer espaços mais amplos do que a própria aldeia de origem é constituir fator respeitável de conhecimento e comportamento. É de praxe que famílias mantenham relacionamentos de amizade e colaboração entre si, sobretudo associado ao mesmo tempo com as lideranças maiores, com os mais velhos, as crianças e com o meio ambiente. Assim, as organizações das comunidades necessariamente estão vinculadas com a vida de cada família que compõe a comunidade e delas recebem apoio. Contudo, nos dias atuais, ainda podemos observar os danos implantados à nossa cultura, populações e a terra que foram reduzidas significativamente como relata Ribeiro (2006, p. 130):

Conforme se vê, a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um genocídio de projeções espantosas, que se deu através de guerra de extermínio, dos desgastes no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que o achacaram. A ele se seguiu um etnocídio igualmente dizimador, que atuou através da desmoralização pela catequese; da pressão dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; dos fracassos de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e papel no mundo dos brancos.

Benchimol (2009, p.25) cita a Constituição Federal ao abordar que o meio ambiente é “um conjunto de bens naturais, culturais e sociais”. Portanto, quando falamos de meio

ambiente, estamos falando da terra, das plantas, dos animais, da água, do ar, construções e também da história de um determinado povo que vive em uma determinada região. E, seguindo os ditames legais, o meio ambiente não é apenas a natureza, seu conceito abrange também as modificações que as ações humanas fizeram na natureza.

Desta forma, encontramos mais um ponto em comum do direito ambiental com o direito dos povos indígenas, pois quem defende o meio ambiente, não defende apenas a natureza e seus elementos, mas também os modos tradicionais que vivem as pessoas, principalmente os povos indígenas. Vale dizer que esta tradicionalidade está intimamente ligada ao modo com que as pessoas utilizam os recursos naturais, e os povos indígenas ao longo da história sempre utilizaram tais recursos de forma sustentável.

Os trajetos percorridos pelo nosso povo, até a definição da localidade atual, nas idas e vindas de nossos antepassados atravessando séculos, passaram por situações de conflitos com diferentes povos. Todavia, os incompreensíveis sistemas de dominação e negação para a nossa sociedade, de certa forma, nas últimas décadas, ofereceu-nos os mecanismos que contribuem para as nossas lutas e garantia de um pedaço de nossa mãe terra que, aos poucos, nos era tomada.

Historicamente, antes do dito “branco” chegar ao lugar, onde hoje se situa a cidade de Boa Vista, o mesmo já era habitado pelo nosso povo Wapixana. Como ocorreu com outros povos indígenas, também aconteceram com os Wapixana, nossos avós não só foram expulsos dos locais que viviam, como também foram explorados e escravizados. Oliveira (2003 p.78) comenta que com o passar de séculos o nosso povo apoiando os portugueses foi estabelecendo suas aldeias para garantir o território que era disputado por outros grupos europeus.

A ocupação em Roraima e as consequências segundo Barbosa (1993 p.194) acontecem pelos seguintes elementos: a) a urbanização, b) a concentração de terras rurais, e c) do interesse mineral e fundiário de ocupações das terras destinado às populações indígenas. Além disto, a entrada desordenada de migrantes promoveu danos nos ecossistemas de floresta, onde ainda não foram identificadas as restrições e os limites da capacidade de suporte humana.

No final da década de 70 do século XX, quando a terra ainda não tinha sido definida pela FUNAI, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) assentou várias famílias no regime de colonização, invadindo a área norte ultrapassando o limite que já tinha sido marcado pelos indígenas. Pelo lado Oeste da terra na área de lavrado, o fazendeiro Waldemar da Costa também avançava a cerca de sua fazenda sobre a terra da comunidade.

Em termos gerais às questões da Terra Indígena Canaúanim, final de 1970 e início de 1980, o governo estadual e federal retalhou a nossa terra abrindo a estrada que corta a zona

sul e oeste contribuindo para a transformação de uma pequena ilha. A iniciativa dos governos promoveu transtornos à comunidade Wapixana do local, permitindo a entrada de posseiros, grileiros, madeireiros e fazendeiros que aproveitaram e invadiram as margens da estrada comprimindo ainda mais a área da comunidade.

Baines (2003) declara que era o desejo das “elites” consolidar uma população nacional unificada em torno de valores europeus, impostos através de políticas de ‘integração’ cultural expressa em miscigenação. Neste sentido, as populações indígenas enfrentaram as políticas de invasão e ocupação dos seus territórios por agentes sociais enviados pelo Estado (soldados, missionários, comerciantes professores e administradores).

Em 1982, a Terra Canauanim foi delimitada pela FUNAI deixando vários lugares importantes para a comunidade (áreas de caça e pesca) para os fazendeiros. Os fazendeiros que tinham interesses pela terra indígena uniram-se e travaram uma batalha contra os órgãos defensores das causas indígenas.

Neste contexto, no decorrer dos anos oitenta, a estrada que corta a terra na área sul, e que dá acesso à RISEL, facilitou a invasão de fazendeiros e pequenos posseiros, que devastaram a área de mata, causando problemas com invasão bovina e destruição de roças dos indígenas. A parte leste da terra também foi invadida, a mata foi destruída por maquinário, a estrada permitiu o loteamento pelos invasores não indígenas tirando fora o igarapé Matamatá, que era o local principal de caça e pesca da comunidade. Na área oeste, outras localidades importantes ficaram fora: igarapés da Santa Cecília, Água Fria, Carneiro, Taperebá, Surrão, Partaviana, Lago Azul, Lago Grande, Paraná e parte do Rio Branco, entre outros.

Antes da demarcação a terra era invadida principalmente na área Matamatá e muitas madeiras foram saqueadas, animais mortos simplesmente para extração das peles. Ainda é possível encontrar às margens do igarapé, troncos centenários de cedro que foram extraídos e levados.

Em que pese este fato, a demarcação da área indígena Canauanim, não ocorreu, bem como aquela da grande maioria das áreas Wapixana então definidas. Além disso, em meado dos anos 80, após a delimitação, o governo do então Território Federal de Roraima, abriu uma estrada que cortou o limite sudeste da área. Em 1988, a equipe da FUNAI destinada a executar a demarcação da área, ao início do processo foi impedida pela justiça de continuarem as atividades demarcatórias. A referida área, logo depois, tornar-se-ia Sub-júdice.

No início dos anos noventa, a tensão na área aumentou. Os fazendeiros tentaram grilar parte da terra indígena que já era pequena. O fazendeiro Álvaro Calegari avançou as cercas de suas fazendas sobre a área da comunidade. No entorno da terra, fazendas, cercas e estradas

definiram seus limites com a área da comunidade. Muitos lugares tradicionais onde a comunidade caçava e pescava ficaram no interior das áreas de fazendas e logo a comunidade foi proibida de acessar esses lugares.

Estes fatos atentaram contra o modo de vida, a reprodução física e cultural do nosso povo. Efetuaram-se obstáculos à permanência dos laços de parentesco entre as várias malocas e as expôs a numerosos conflitos com posseiros não índios que, a cada embate, acabavam estendendo mais os limites de suas atividades agropecuárias, extrativas e especulativas, não hesitando mesmo em adentrar áreas formalmente delimitadas como indígenas.

### **1.13.1 A demarcação da Terra Indígena Canaúanim**

No final da década de 1970, a questão indígena passou a ser tema de relevância no âmbito da sociedade civil. Paralelamente os índios iniciaram os primeiros movimentos de organização própria, em busca da defesa de seus interesses e direitos. Diversas organizações indígenas e entidades de defesa de direitos promoveram amplo debate, visando assegurar a demarcação das terras dos índios e a realizar reflexão crítica sobre a política de integração. Ao mesmo tempo em que estes se organizavam politicamente, no sentido de defender os direitos à posse das terras indígenas, passou-se a debater as bases de uma nova política indigenista, fundamentada no respeito às formas próprias de organização sociocultural dos povos indígenas.

Há quem possa garantir absurdas ideias etnocêntricas, que os povos indígenas não precisam de terras, que são improdutivos e que são totalmente integrados e aptos para direitos e obrigações. Diante de tais fatos, temas como demarcações de terras indígenas sempre foi um assunto polêmico no Brasil. Baines (2003), diz que os interesses dos grandes proprietários de terra costumam sobrepor-se às comunidades indígenas e à lei. Destarte, não raro se vê as injustiças e absurdos jurídicos legitimando os desígnios do poder do estado.

Mensageiro (2010, p.6), aborda que a demarcação da terra é condição necessária à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas. Por isso, essa tem sido a sua reivindicação ao longo das décadas. Assegurar o direito a terra significa garantir que as diferentes formas de viver (alternativa ao capitalismo) continuem existindo. Além disso, a demarcação das terras indígenas possibilita a manutenção de importantes ecossistemas e o fortalecimento de conhecimentos tradicionais milenares. Neste sentido, a garantia dos direitos territoriais indígenas, bem como a proteção e fiscalização dessas áreas por parte do Estado brasileiro são fundamentais.

Portanto, cabe afirmar que a terra tem um significado de vida tanto para as sociedades indígenas e não indígenas. Terra demarcada para os indígenas é segurança da identidade, perpetuação cultural, bem estar social e ambiental. Os benefícios ou as desvantagens da demarcação das terras indígenas devem ser analisados a partir de suas necessidades, de uma reflexão profunda enquanto dominadores de conhecimentos sobre ela. A terra é algo essencial para a sobrevivência social, primordialmente como geradora de vida e garantia para o fortalecimento da cultura.

Na década de 80 do século XX, após muitas perdas do território da comunidade, a FUNAI executa a delimitação da terra declarando a posse permanente do povo Wapixana e Macuxi sobre uma área aproximada de 6.324 hectares, compreendida nos limites descritos no mesmo ato normativo, a que deu a denominação de área indígena Canauanim, pela Portaria nº1226/E, de 21 de maio de 1982. A portaria, baixada de conformidade com o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 19.12.73), Artigo 17, I, 19 23 e 25; no âmbito das atribuições da FUNAI.

É importante informar que, em 1989, Álvaro Calegari, fez avançar a cerca de sua fazenda, denominada Livramento, sobre parte das terras da área indígena na zona oeste conhecida por Campo Alegre. O fazendeiro alegava possuir título definitivo da área de sua fazenda. Na FUNAI, fazendeiros e indígenas em uma reunião em dezembro de 1989, Calegari na ocasião, disse que poderia “vender a última vaca” ou ficar “com a roupa do corpo”, mas ganharia as terras da comunidade indígena. Ameaçou ainda que, caso os indígenas persistissem em suas reivindicações, traria a cerca de sua fazenda para além do ponto que já avançara, englobando assim porção ainda mais considerável da área indígena (RELATÓRIO, 1990).

Diante da situação, o funcionário da FUNAI, Célio Horst em vez de defender os direitos indígenas, anuiu, senão endossou, em prol dos fazendeiros. Aconselhou aos Wapixana a aceitarem os acordos propostos pelos fazendeiros, caso recusassem a demarcação da terra seria adiada. Afirmou que o órgão não disporia de verbas para custear um advogado para a terra Canauanim, bem como para pagar indenização aos posseiros. Disse que, se os índios aceitassem o acordo, a demarcação da área não se realizaria.

Neste contexto, as lideranças da comunidade viram-se forçadas a aceitar a proposta de duas medidas correlatas: um acordo, assinado em 01/12/1989, entre os representantes da Comunidade Indígena Canauanim. Cabe ressaltar que o acordo foi assistido e assinado também pela FUNAI, pela qual a área indígena tem seus limites alterados em favor do fazendeiro Calegari, do governo do estado de Roraima e dos posseiros que se instalaram ao longo da estrada citada anteriormente.

Outro termo de compromisso foi assinado em 06/12/1989, entre Álvaro Calegari e a comunidade Wapixana do Canauanim, igualmente assistido pela FUNAI, representada pelo funcionário Nuno Carneiro da Cunha, chefe do posto indígena Recanto da Saudade, a que pertencia administrativamente à comunidade indígena Canauanim. O acordo, como na maioria dos casos que se tem informação em relação aos povos indígenas, em se tratando da comunidade Canauanim foi alterado. Ponderadamente a comunidade se viu lesada diante das irregularidades que nele se evidenciou, e os prejuízos que acarretou ao grupo, então, decidiu não aceitar os desmandos estabelecidos entre FUNAI e fazendeiros, contra os seus direitos.

Considerando o disposto no Artigo 232 da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 2004), segundo o qual “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”, em 12/03/1990, a comunidade encaminhou ao Ministério Público Federal, Brasília-DF à pessoa do Senhor Vitor Muzzi, Subprocurador da República, documento denunciando os atos irregulares praticado contra a Terra Canauanim, pela FUNAI e fazendeiros e pediram providências e agilidades na demarcação da mesma (RELATÓRIO, 1990).

Cumprindo o que estabelece a Constituição de 1988, o Capítulo do Índio, Artigo 232 que reconhece e garante a demarcação das terras que tradicionalmente são dos índios e a obrigação do governo em proteger e fazer respeitar os bens nela existentes, a Justiça Federal, em 02/07/1990, pelo Juiz Federal Substituto, em exercício, na 6ª vara, MM. Dr. Francisco Neves da Cunha deferiu uma medida liminar, oficializando a FUNAI e a Polícia Federal requisitando ao integral cumprimento necessário a retirar no prazo de dez dias todos os posseiros da área indígena Canauanim.

Após a retirada dos fazendeiros ninguém devia ocupar a área até que fosse derrubada a liminar de desobstrução. Todavia em 1992, o fazendeiro Edimilson alegando a não indenização, retorna com o seu gado e maquinário ao local e todos os outros fazendeiros estavam no mesmo processo de reocupação. Dessa maneira, a comunidade foi à luta, acionou a FUNAI e a Polícia Federal para retirar o Edimilson e impedir o retorno dos demais.

Em 1994, a terra finalmente foi demarcada e em 15 de fevereiro de 1996, homologada com 11.182 hectares e com os limites: da foz do igarapé Canauanim, segue uma linha reta até a foz do igarapé Ventania, continua a montante pelo Igarapé Matamatá até a foz do igarapé Folharal. Em linha reta vai até a pedra da Matinta no igarapé Surrão. Continua a montante pelo igarapé Surrão até o limite da TI Malacacheta. Segue pelo limite da TI Malacacheta até o igarapé Juraci a montante pelo Juraci até o encontro do limite que vem da cabeceira do



igarapé Onça. A partir desse trecho, vai a jusante pelo igarapé Onça até a foz do igarapé do Inácio. Em linha reta pelo lavrado (campo) chega à foz do igarapé Canauanim no igarapé Surrão, fechando o limite da terra (MEMORIAL DESCRITIVO DA TERRA DO CANAUANIM, 1982).

Preocupados com o tamanho de nossas terras, há reivindicações pela revisão da mesma, pois nas últimas décadas não podemos mais trafegar nos lugares por onde nossos avós praticavam atividades de caça e pesca necessárias a reproduções físicas e culturais de nossa população.

### **1.13.2 A formação da comunidade Barro Vermelho**

A construção da estrada pelo governo do então Território Federal de Roraima entre o final de 1970 e início de 1980 cortando a terra indígena, possibilitou a invasão pelas fazendas e outras pequenas posses. Nesta mesma época, a floresta foi desaparecendo e, no lugar imensas pastagens ocuparam os espaços. Os pequenos posseiros foram vendendo seus lotes e por cima, as fazendas tentaram avançar mais sobre a terra indígena. Nestas circunstâncias, culminou no início da década de 1990 na retirada dos invasores e a demarcação da Terra Indígena Canauanim em 1994.

Durante a permanência das fazendas e outras posses na área do Barro Vermelho, alavancou-se o desmatamento para a construção de pastagens para o gado e pressão às roças dos indígenas. Os pequenos posseiros também sofriam pressão dos fazendeiros sobre suas propriedades; acuados, alguns venderam as suas terras para os fazendeiros que aumentavam a devastação da mata e conflitos com a comunidade indígena.

Após a retirada dos fazendeiros em 1990, por decisão judicial ninguém podia ocupar. No entanto, em 1992, o fazendeiro Edimilson retornou com o gado à terra. Imediatamente, a comunidade mobilizou-se contra o desagravo dos fazendeiros e negligência da FUNAI. Contou com a participação da comunidade da Tabalascada e por quase uma semana os manifestantes ocuparam a estrada para impedir o retorno dos demais fazendeiros e negociavam com a FUNAI/RR a retirada do fazendeiro que tinha retornado.

Após a retirada dos fazendeiros e posseiros algumas famílias indígenas Macuxi que trabalhavam para os fazendeiros decidiram permanecer na área tomando posse das residências. Outras famílias, Wapixana mudaram-se do Centro Canauanim para também ocupar algumas residências e assim fundaram a comunidade do Barro Vermelho.

A comunidade está localizada na zona sul da Terra Indígena Canauanim próximo à referida estrada que invadiu a terra indígena, numa área geográfica entre os Igarapés do Surrão e Juraci. Pela característica do solo de cor vermelho, deu a origem do nome da comunidade Barro vermelho. É nesta área do Barro Vermelho que estão localizados os retiros de gado bovino comunitário da comunidade em geral do Canauanim que foram transferidos também na época da reocupação da terra pela comunidade.

Os anos foram passando e a comunidade foi se fortalecendo, a escola que atendia aos filhos dos empregados dos fazendeiros, pela decisão da coletividade, foi transferida da margem esquerda do igarapé Juraci para a direita. O nome que não era de um indígena passou a ser chamado de Escola Indígena Alcides Solon, nome que homenageia um dos primeiros moradores “*in memoriam*” da comunidade que esteve em todos os momentos de luta da comunidade, foi conselheiro regional e estadual do CIR e catequista por muitos anos.

A escola, não tem número suficiente de alunos para o funcionamento do Ensino Fundamental completo, por isso, após a quarta série, os alunos vão estudar na Escola Estadual Indígena Tuxaua Luiz Cadete, que fica localizado no centro da comunidade Canauanim. Neste sentido, os alunos da referida localidade que vão estudar nesta escola, são beneficiados pelo transporte escolar pago pelo estado que atende à demanda nos turnos vespertino e noturno.

Em 2009, foi beneficiada com a linha de energia que passou para atender às fazendas da região, possibilitando também o atendimento a algumas famílias da comunidade com instalação de transformadores nas residências pelo programa Luz para Todos. Mesmo tendo que pagar uma taxa à Central de Energia de Roraima (CER), as famílias se sentem beneficiadas. O desejo da coletividade é a melhoria da situação de vida de todos, principalmente na área da saúde e educação. Pelos laços consanguíneos ou de parentescos vivem em mutua harmonia e contribuição tanto entre si quanto em trabalhos e festividades com as outras comunidades que fazem parte da Terra Indígena Canauanim.

Cabe destacar que a referida estrada deveria ser indenizada à comunidade pelo governo de Roraima, pois entendemos que a comunidade foi prejudicada com a abertura da mesma e que, além de servir de acesso às fazendas e comunidades indígenas instaladas na RISEL, facilita o acesso dos caçadores, pescadores e passarinhos. É pertinente ressaltar, ainda, que esta estrada estreita e cheia de curvas se torna perigosa aos pedestres ou ciclistas principalmente os indígenas que trafegam constantemente por ela.

## CAPÍTULO 2

### A AGROATIVIDADE WAPIXANA NO CANAUANIM

A agroatividade é uma categoria agrícola importante nessa classificação, porque se trata de uma atividade não apenas relacionada à subsistência, mas à cosmologia dos Wapixana. Segundo as narrativas pelos contadores de história da comunidade, todos os seres que viviam na terra eram “como a gente” e compartilhavam hábitos e corpos semelhantes. Não era necessário colocar roça, pois tudo era disponibilizado em uma única árvore, a árvore que dava de tudo: mandioca, banana, milho, jerimum, batata, cana, abacaxi e todas as frutas silvestres podiam ser colhidas na grande árvore conforme aborda Farage (1997, p.57).

Entender o começo, dizem os Wapixana, “*quando o céu era perto, tudo falava, era puri*”, magia em português. 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 ele ainda hoje guarda: cachoeiras, rios, montanhas assim se criaram, em batalhas verbais entre os demiurgos.

As informações operadas no sistema cultural Wapixana manifestada nas ressignificações registrada em diferentes instancias simbólicas da realização da vida social do sistema cultural, tempo de antes, segundo as narrativas repassadas, o mundo e as coisas foram modificado pela palavra. Portanto, o relacionamento que o nosso povo Wapixana tem com a natureza, a representação mítica e ideológica que cimentam a coesão social numa crença de concepções de descendências ancestrais e antepassados históricos, o conjunto de rituais sobre o ciclo da vida baseado em mitos de origem e o manejo das plantas no mundo, revela a sua importância diante da situação em que se encontra o enfraquecimento do planeta em razão da destruição do meio ambiente, do desflorestamento das matas, a poluição dos recursos hídricos entre outros.

Os Wapixana conhecem a importância das plantas e as suas utilidades na natureza e o bem que oferece a quem delas precisa numa relação cultural. A classificação botânica dos Wapixana compreende três grandes categorias. Neste sentido, temos a colaboração de Farage (1997, p. 72):

*karam'makao*, as plantas da mata, selvagens; *wapao'ribao*, as plantas domesticadas, cultivadas na roça; e por fim, categoria singular, os *wapananinao* – cuja tradução, de simplicidade apenas aparente, seria “as nossas plantas” (*wa*, pronome possessivo, 1ª pessoa do plural; *pananu*, *panakaru*, planta; *nao*, pl.). O critério do cultivo diferencia tais grandes categorias, critério que, se de fácil apreensão no contraste entre as plantas da mata e aquelas da roça, complica-se um tanto mais quando nos voltamos à categoria *wapananinao*, especialmente porque, como espero demonstrar, os *wapananinao* escapam à esfera do cultivo.

A explicação dos nossos antepassados, segundo Farage (1997), que o mundo em que vivemos, tal como o conhecemos hoje, “apresenta-se como o reverso da plasticidade original; o mundo está pronto e é “duro”, resiste à intervenção humana”. Isto porque, a fala perdeu sua força produtiva, propriedade, originalmente, de toda fala. Sua magia hoje só se manifesta no interior do discurso ritual.

Para reforçar apresentamos a mítica narrativa sobre “Duid”, que na cultura Wapixana, tem a mesma compreensão que já ouvimos entre os Macuxi, como um ancestral que por sua teimosia destruiu a grande “árvore da vida” e que a partir de então, o planeta Terra foi transformado, originando a noite e todos os problemas. Ex-tuxaua Julião (2011):

Meu avô me contou que antigamente todos os animais também eram gente. Naquela época não havia noite, só dia. Mas também não faltava nada para as pessoas. Tudo que temos agora, mandioca, banana, abacaxi, batata, cará, amendoim, milho, jerimum, cana. Tudo tinha e nem precisava trabalhar. Tudo era produzido só por uma árvore muito grande, que chegava ao céu. O galho dessa árvore cobria toda a terra, mas um dia uma senhora (idosa) que criava dois netos, um era “Duid” o outro mais novo tinha mais poder, não lembro como era o nome dele, só me lembro de “Duid”. Um dia que eles estavam grandes perguntaram a avó: - onde a senhora acha comida? A vó não dizia nada. Eles queriam andar com a avó, mas ela não levava. Todos os dias ela saía e trazia comida. Um dia ela deixou os meninos dormindo. Quando eles acordaram viram a ponta do cabelo da velha que tinha o cabelo bem comprido “Duid” disse: - mano, olha o cabelo da vovó, agora vamos achar ela. Eles seguiram o cabelo da velha e acharam ela muito longe. Ela estava embaixo do pé de uma sumaúma bem grande que chegava até no céu. Eles descobriram que era a aquela árvore que dava tudo. “Duid” ficou zangado com a sua avó e cortou o cabelo da velha e a transformou ela em uma cutia. E disse: mano, vamos derrubar essa árvore, aí nós vamos ter muita comida. O irmão dele disse que não, se eles derrubasse a árvore todos iam sofrer. Mas “Duid” disse: vamos derrubar assim mesmo. Vem me ajudar, vamos fazer nosso machado e fizeram machado de pedra. E começaram a cortar a árvore. Ficou um de cada lado. O irmão de “Duid” tinha mais poder do que ele, por isso, quando eles cortavam a árvore o machado de “Duid” não cortava nada só machucava o tronco da árvore. O machado do irmão mais novo cortava bonito, mas “Duid” era teimoso. O irmão mais novo disse: - mano vamos trocar de lado, corta desse lado, deixa cortar aí do seu lado. Mas nada, o machado de “Duid” não cortava nada. Passaram vários dias cortando, quando eles dormiam de noite, no outro dia o corte da árvore estava fechando. Por isso, eles passaram vários anos até que árvore já estava para cair. “Duid” ficou alegre, mas o irmão dele disse: a árvore vai cair, mas você não vai gritar quando ela estiver caindo, faz mal. “Duid” disse: tá bom. Mas, quando a árvore estava caindo ele ficou alegre e gritou. Aí a árvore que topava no céu, estrondou tudo, levou também o sol, com os seus galhos tiraram o sol do céu e aí tudo ficou escuro, ficou noite. O irmão disse: eu não disse que não era para gritar? Seguiram pela escuridão, encontraram o cachorro do mato que era gente e que não tinha pegado doença e o cachorro do mato foi ensinando o

caminho para eles. eles perceberam que muita gente tinha morrido. Apareceram muitas doenças: diarreia, gripe, malária. Então, o irmão dizia eu disse para você não gritar. Eles saíram fugindo das doenças e foram encontrando muita gente doente e outros morrendo. O cachorrinho foi ensinando as orações contra todas as doenças. Foi nessa época que aprenderam rezar e curar. Andaram muito longe até que viram o sol no fundo do mar. “Duid” ficou alegre e disse: olha! dá de nós tirar o sol! Ele mergulhava mas não tinha fôlego e voltava. Até que eles se encontraram com a aranha, ela disse: vou ajudar vocês. A aranha os ajudou a tirar o sol do fundo do oceano. Ela teceu sua teia e arrastou o sol do fundo. Depois, ela jogou a sua teia para o céu e foi subindo para o céu arrastando o sol e conseguiu colocar o sol novamente no céu. Desde de essa época existe dia e noite. Quando o sol estava novamente iluminando a terra eles viram que a árvore tinha caído e os seu tronco que era muito grosso tinha se fragmentado gerando as montanhas os rios e os mares. Aí as pessoas se espalharam pela terra.

O comportamento abusivo de “Duid<sup>19</sup>” transformou o mundo, tudo na terra foi recriado; ocorreu uma separação entre humanos e não humanos, que passaram a ocupar domínios específicos. Nessa recriação, a floresta surge como o domínio dos animais e dos espíritos. A partir deste grande acontecimento, os homens tiveram que criar o seu próprio espaço e o fizeram através da agricultura. As plantas cultivadas são emblemas dessa apropriação de um domínio propriamente humano. A distinção entre plantas cultivadas e não cultivadas não é a única forma de classificação, existem muitas outras, usadas pelos Wapixana em contextos específicos.

A narrativa aborda sobre uma natureza abundante, que tinha tudo e não era necessário destruir o meio ambiente para conseguir os bens que ela oferecia por meio dessa agroatividade. No entanto, observa-se que o ser humano não se conformando com as dádivas naturais, usa de seu poder para mostrar o seu heroísmo e destrói o que lhe foi outorgado pela mãe natureza, e depois sofre as próprias consequências. Esse conhecimento mítico nos mostra uma terra sofrendo uma grande transformação pela ação do homem. O legado da narrativa caracteriza ao nosso olhar a origem das mudanças, o início do sofrimento humano, a migração humana e a sua readaptação no planeta Terra.

Cabe ressaltar que a agroatividade Wapixana também tem a sua importância histórica e significativa para as sociedades não indígenas, para Amazônia e para o Brasil. Na região Serra da Lua, essa categoria tem papel fundamental no desenvolvimento como pratica tradicional com controle e manejo sustentável dos recursos naturais. Mas os critérios para a classificação de uma planta mudam conforme o contexto. Por exemplo, quando se está na roça, as mandiocas são reconhecidas, identificadas e classificadas por características de suas

---

<sup>19</sup> Faz parte da cosmologia Wapixana como também de outros povos do escudo das Guianas. O relato mítico do Wazaka'ye, árvore da vida, que deu origem às plantas cultivadas, após ser derrubada por Duid. Este personagem é considerado “desobediente”, pois, teve a iniciativa de derrubar a árvore que lhes dava tudo.

folhas e caules. Já nas aldeias, aonde chegam apenas os tubérculos de mandiocas a serem processados para o consumo, os critérios empregados para reconhecê-las serão outros aspectos, como as cores e texturas da casca, da entrecasca e da parte interna da raiz. Assim, é comum que uma mesma variedade de mandioca receba mais de um nome, de acordo com o sistema de classificação acionado em um determinado contexto.

Desse modo, os desdobramentos dos processos de reprodução física e cultural nas comunidades se mantêm durante séculos nesses espaços mais isolados e, ainda hoje, sofre os impactos pelo modelo em vigor de exploração dos recursos naturais implantado pelo sistema capitalista que destrói o meio ambiente.

## **2.1 As características da paisagem**

A paisagem, no tocante ao território Wapixana, segundo Carneiro (2008), destaca que a mesma apresenta-se de forma dispersa pelos campos do Rio Branco e do Rupununi. Quando se deu a busca pelo *El Dorado* e a cidade de Manoa, as nações europeias (Portugal, Espanha, França Holanda e Inglaterra) cobiçaram os territórios ocupados por este povo. Apesar de os Wapixana estarem nos campos, em torno de 100 m de altitude, pertencem mais ao grupo dos planaltos ao das terras baixas. Visto que os campos do rio Branco estão na cabeceira, portanto, região de nascentes de diversos rios e igarapés: Tacutu, Arraia, Quitauau e outros tantos afluentes do alto Rio Branco. Neste sentido, as paisagens dos campos do norte, apesar das diferenças de altitudes, é muito semelhante à dos campos limpos e sujos do planalto central do Brasil.

Nos ambientes conhecidos por "savanas" ou "campos", segundo Farage, em nota, o termo "savana" é referido por autores ingleses. Os "autores brasileiros" reprovam esta definição apoiado na vegetação que, no seu modo de ver, não seriam típicas de savana e preferem a designação "campos mistos". Regionalmente os campos são designados por "lavrado" em referência a sua extensão a se perder de vista.

FUNAI/PPTAL/GTZ (2008. p.33) aborda que as comunidades Wapixana se encontram distribuídas nas regiões do Taiano, Surumu, Cotingo e até o Rupununi na República Cooperativa da Guiana. No entanto, a força maior das comunidades Wapixana está localizada na região conhecida por Serra da Lua que fica a leste do Estado de Roraima. Destaca, ainda, que as savanas apresentam diferentes fisionomias que formam um mosaico distribuído em várias regiões geográficas. Aparece desde savanas de características gramíneas de baixas altitudes (<100m) até tipologia estépica arborizada de altas altitudes

(>600m). De acordo com “a densidade decrescente de árvores, as savanas são classificadas em quatro fisionomias: savana arbórea densa, savana arbórea aberta, savana parque e savana gramíneas”.

A TI Canauanim, na área de campo ou lavrado, caracteriza-se pelo estrato arbóreo de gramíneas e árvores esparsas onde encontramos algumas concentrações de diversos vegetais típicos de savana, comestíveis e medicinais: mirixi (*Byrsonima crassifolia*), murici (*Byrsonima coccolobifolia*), paricarana (*Bowdichia virgilioides*), caimbé (*curatella americana*), a gongonha (*Roupala montana*). Dentre estas encontramos ainda pequenas ilhas e algumas espécies com valor madeireiro, comestíveis e medicinais utilizados para estacas de cercas e esteio para casas, destacando-se o louro, o miri, casca grossa, o jenipapo (*Genipa americana*), dentre outras.

O relevo é predominantemente aplainado, a drenagem é constituída por igarapés, marcados por buritizais que se destacam no campo por sua beleza e imponência. Várias espécies de frutos silvestres e também plantas medicinais que compõe o local são bastante utilizadas pelo povo. Algumas lagoas, de forma circular, isoladas, encontradas nos lavrados, podem ser parcialmente drenadas por sangradouros naturais que geralmente o seu curso desemboca em um igarapé.

O igarapé Canawa’u na língua Wapixana, pela dificuldade de pronunciar, os “brancos” chamaram de Canauanim. Foi deste que veio a origem do nome da Terra e da comunidade. Próximo a sua nascente, na margem direita, está localizado o centro do Canauanim. Desta nascente, nota-se um sangradouro que segue numa extensão aproximada de mil e quinhentos metros para o sentido sul em direção à comunidade da Tabalascada. No entanto, ele termina na confluência com o igarapé da Onça que faz limite das terras indígenas: Canauanim e Tabalascada.

Nesta bela paisagem, pelas manhãs, principalmente no período do inverno, de um espaço aberto, olhando para o lado sul, podemos contemplar ao longe um belo cenário onde se destacam as serras da Malacacheta, do Cantá e a Serra Grande. Próximos podemos identificar as espécies nativas do campo, caimbé, mirixim, paricarana, dentre outros. Mais ao longe, as vegetações do campo parecem se concentrar e formar uma mata fachada, porém, ao se aproximar, notaremos os acessos entre as vegetações campestres e mais ao longe sempre surge a mesma confusão óptica da mata fechada. As ilhas e buritizais são vegetações que se tornam fechadas e diferenciam-se por suas concentrações e alturas.

Entre a nascente do igarapé Canauanim e a sua foz, dois pequenos e importantes igarapés de águas perene e cristalina se destacam pelas suas configurações históricas. O primeiro refere-se ao Igarapé do Campo Alegre com seu majestoso e belo buritizal, com uma extensão de mil e quinhentos metros. De acordo com Cassimiro (2011), este local foi habitado pelos seus familiares quando vinham se localizando neste ambiente por volta de 1930 e chamaram o lugar de Campo Alegre.

O centro do Canauanim e a comunidade do Campinho são ligados pela antiga estrada que corta o Campo Alegre desde o início da invasão dos “brancos” a região Serra da Lua. Só quem passa por este local pode dizer a alegria que sente ao ver uma paisagem alta e baixa que expressa um cenário convidativo e prazeroso de viver.

O outro é o Igarapé da Mangueira que recebeu esse nome também pelos primeiros habitantes Wapixana, por motivo de suas habitações onde as plantações de mangueiras predominavam. Com o abandono do lugar, as plantas domesticadas morreram, ficando apenas o nome. Com a presença de novas famílias que chegaram à comunidade, em 2000, e construíram suas residências próximas do local chamaram-no de Flechau.

Da nascente do Igarapé Canauanim à sua foz tem um percurso aproximado de 8 km de extensão. Próximo do então igarapé, a mata ciliar é dispersa, no entanto, um pouco afastado da margem direita para o sentido leste a mata é densa e é o local onde estão situadas as roças dos residentes. Na outra margem, o igarapé parece que foi planejado para dividir a área de mata com a do lavrado.

Neste sentido, ao olharmos para o lado oeste, da margem esquerda do igarapé Canauanim, observamos um campo aberto numa faixa de quatro quilômetros. Ao alcance dos olhos, vemos ao fundo o igarapé Grande ou igarapé do Carneiro como era conhecido antigamente. Neste trecho, ainda existem alguns locais tradicionais típicos da área de campo ou de lavrado, como o lago da Curicaca e da Piaba e o buritizal da Curicaca. E, entre estes locais passa o limite da terra Canauanim, com a fazenda Livramento. Para o lado noroeste, ainda identificamos a mata do Lago Azul e do Igarapé do Surrão, lugares que também foram habitados pelos Wapixana, onde tradicionalmente caçavam e pescavam livremente, e que foi tomado pelos fazendeiros e nos últimos anos são proibidos de praticar atividades culturais.

Nas confluências dos igarapés do Inácio e da Onça que formam o igarapé Grande encontram-se os limites das Terras Indígenas Canauanim e Tabalascada. A terra Canauanim fica na margem direita do igarapé da Onça e a Terra Tabalascada à esquerda. O igarapé do Inácio com seu majestoso buritizal adentra a Terra de Tabalascada. Embora o charco dificulte



em alguns pontos, o acesso a este local, são deles que as populações indígenas das referidas Terras extraem os frutos para consumo e a palha para cobertura de suas casas.

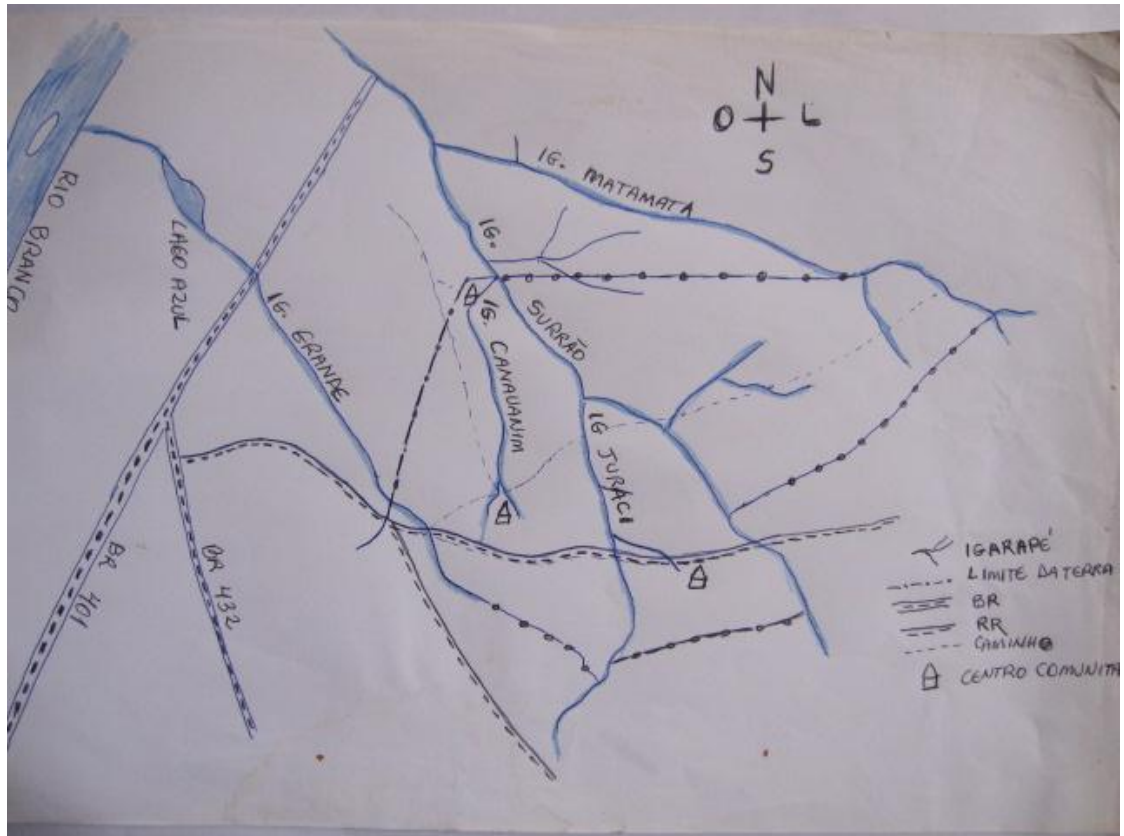


Figura 07: localização dos igarapés na Terra Indígena Canaunim. Desenho do autor (2010)

O igarapé Juraci (Figura 07), com a sua saudável água fria, localizado na área de mata, distante três quilômetros no sentido leste do Centro da comunidade Canaunim, nasce na Serra da Malacacheta/Tabalascada e desemboca no Surrão. As terras escuras e avermelhadas localizadas às suas margens são as melhores áreas para o cultivo de roça. Por este motivo, muitos ainda continuam cultivando suas roças sem querer abandonar o local.

Nas mediações próximas ao Juraci pode-se encontrar dentre outros, pau rainha, freijó, inajá, taperebá, tucumã espécies que predominavam no local. Em pequenas quantidades seguindo o leito, podemos encontrar açai, buriti, cajuí, jauari, jarina, arumã, cipó titica etc.

O igarapé do Surrão corta o centro da mata da terra Canaunim (Figura 07), é o maior em extensão. Nasce em direção a Terra Indígena Malacacheta e desemboca no Rio Branco. Há quatro décadas era um dos pontos principais de caça e pesca; hoje com o crescimento da população, observamos que muitas roças próximas a este importante igarapé e o desmatamento às suas margens causaram o assoreamento do mesmo. Além de afugentar os

animais, alavancou sérios problemas ambientais na agroatividade. Mesmo assim, ainda constatamos uma grande quantidade de madeiras de lei e medicinais; ao longo do seu percurso observamos uma topografia de ondulações pouco acentuada, conhecido como teso e no seu leito existem algumas rochas e granito que localmente chamamos de piçarra.

O outro igarapé, o Matamatá, localizado também na zona leste da terra (Figura 07), em relação ao centro do Canauanim, é limitante entre a TI Canauanim com as áreas de fazendas. O local concentra o principal e importante reduto da fauna e da flora comunitário. Antigamente, o local era misterioso, temido e respeitado por todos que o frequentavam, era proibido atear fogo, fazer refeições ou sujar o local com sangue, pois predominavam as forças sobrenaturais. Qualquer insulto ao dono do lugar podia ser fatal, este poderia vingar-se com uma terrível ventania, tempestade e trovões.

Nos últimos anos, na época de estiagem (outubro a março) o processo de seca é intenso limitando um núcleo central de água, tanto nos igarapés e lagoas de lavrado quanto nos da mata. Os leitos secam aparentando uma área degradada, diminuindo as espécies da fauna e da flora. Supõe-se que a seca intensa dos últimos tempos se deve também as degradações provocadas pelas fazendas que ficam ao redor da terra indígena e o desmatamento que os arroteiros vêm fazendo às margens do rio Branco.

Por circunstâncias da presença dos moradores que instalaram as suas residências nas mediações dos igarapés pertencentes à comunidade, percebe-se maior agressão por lixos industrializados que são jogados pelos moradores e pelo desmatamento da mata ciliar que causa também poluição e o assoreamento dos igarapés. A degradação do meio ambiente no planeta atinge a todos, provoca a escassez dos recursos na fauna e na flora e as sociedades mudam o seu modo de vida. É necessário, nos dias atuais, respeitar e cuidar do planeta, isto requer condições para viver com saúde, educação, lazer tendo o pão necessário de cada dia. Portanto, cabe refletir que, a presença humana tem provocado sérias agressões ambientais como desmatamentos nas margens, obstrução, contaminação por lixos inorgânicos, assoreamentos o que tem causado a intermitência dos mesmos e que é só será possível reverter este quadro através de uma atitude de respeito à vida de toda espécie que compõe o planeta Terra.

## **2.2 As mudanças ocorridas na agroatividade Wapixana: avanços e ajustes.**

A agroatividade praticada pelos povos indígenas está inserida na organização social e em princípios étnicos e simbólicos relacionados com o costume de troca e reciprocidade,

intercâmbios de espécies de plantas e rituais de renovação dos ciclos das culturas. A agroatividade vem de longas datas, com saberes transmitido pelos ancestrais Wapixana. Ao longo de séculos sofreu algumas alterações, pois muitos de seus conhecimentos foram sendo substituídos e outros se ajustando aos de outras culturas.

A compreensão sobre afirmação anterior só pode acontecer com a realização deste estudo, através de diálogo sobre qual é o sentimento de estar transitando por um conhecimento que se mantém e que se transforma, ao longo do contato com as outras culturas. Essa estratégia permitiu maior fluidez às conversas da manutenção, melhoramento e o questionamento nas demais histórias de vida dos Wapixana.

Neste sentido, Magalhães (2008, p.163), ressalta que a organização dos trabalhos indígenas passou a ser conduzida pelos novos interesses indígenas, aos quais alguns se adaptavam. Alguns se interessavam em criar e estender suas próprias redes de comércio e, por decisão cultural, aumentar suas produções. Segundo a autora, essas alterações aconteceram com mais profundidade nas savanas de Roraima, com os Wapixana e Macuxi.

A agricultura é uma forte economia no estado de Roraima, variando de pequena a grande porte. A agroatividade Wapixana se inclui na primeira, estabelecendo-se segundo o conhecimento e capacidades dos integrantes da comunidade. No entanto, cabe destacar que, mesmo sem apoio do órgão estadual responsável por esta área, a comunidade também colabora com os seus produtos na economia do estado. Os indígenas levam seus produtos às feiras ou vendem os seus produtos para aqueles que procuram no âmbito da comunidade.

Em pauta, Santos (2008, p. 118), nos traz uma reflexão acerca das inovações técnicas e organizacionais na agricultura. Ele diz que essas inovações concorrem para criar um novo uso do tempo e um novo uso da terra, que o aproveitamento de momentos vagos no calendário agrícola ou o encurtamento nos ciclos vegetais, a velocidade da circulação de produtos e de informações, a disponibilidade de créditos e a preeminência dada a exportação constituem, certamente, dados que vão permitir reinventar a natureza, modificando solos, criando semente e até buscando, embora pontualmente, impor leis ao clima. Este, portanto é o novo modo de uso agrícola do território no período técnico-científico-informacional.

Para os Wapixana, as práticas das atividades nas roças estão imbricadas no cotidiano da comunidade. São meios de subsistência principal e sustento financeiro das famílias. Entretanto, nas últimas décadas, muitos jovens em nome das atividades escolares deixam de ajudar seus pais nas atividades das roças e em outras atividades familiares e comunitárias. Esta preocupante mudança social atribui-se à facilidade e ao constante contato dos jovens com

a cidade bem como o papel que as escolas vêm desenvolvendo nas suas práticas pedagógicas junto a sua demanda estudantil e da comunidade em geral.

Os jovens que vão para cidade em busca de trabalho, lá na maioria das vezes são ajudantes de pedreiro, trabalha como oleiros em serviços gerais, vão para fazendas roçar juquira, alguns se tornam caseiros de sítios ou fazendas. Ao retornarem à comunidade, levam consigo informações e ideias que terminam convencendo outros jovens a também saírem da comunidade em busca de trabalho remunerado. Práticas como essa é mais perceptível com os Wapixana que atravessam da Guiana que sem alternativas e sem conhecer a realidade no Brasil, vão sendo explorados pela sociedade não indígena.

Hall (2003, p.55) registra que as constantes mudanças de pessoas de um lugar para outro têm inúmeras razões: “guerras, conquistas, exploração do trabalho, colonização, escravidão, semiescravidão, repressão política”, dentre outros. Neste contexto, a vida das sociedades indígenas teve fortes mudanças nos ricos conhecimentos tradicionais, ocorridos ao longo do contato com as outras sociedades. Mesmo assim, percebemos a forma de resistência destes povos, pelo entendimento dos múltiplos significados que o transmitem em seus diversos contextos e a suas especificidades socioculturais, frente ao processo de colonização.

Diniz e Santos (2003) também acrescentam que o crescimento das fronteiras agrícolas é um fenômeno que se manifesta em diversas regiões do mundo, intimamente associado às políticas de desenvolvimentos econômicos, pressão populacional, interesses geopolíticos e migrações internas. Ressalta ainda, que a última fronteira agrícola brasileira, a região Amazônica, apresenta algumas particularidades que a distinguem das demais fronteiras. Primeiramente, as interferências estatais na região, fomentadas, sobretudo, durante os anos que sucederam o golpe militar de 1964, possibilitaram uma rápida e extensa ocupação.

Neste sentido, no Brasil os constantes conflitos pelo controle dos recursos naturais da região estão estreitamente ligados por diversos agentes: indígenas já ocupavam e mantinham os recursos naturais sem danos, garimpeiros que contaminavam com mercúrio e resíduos de petróleo nos recursos hídricos, madeireiros que devastaram florestas, agricultores sem-terra que foram colonizando e edificando vilas e cidades, fazendeiros que foram tomando as terras indígenas, religiosos e militares que adentraram na região. Esses conflitos e a absurda ocupação demográfica e econômica resultaram em impactos ambientais sem par, com a poluição e assoreamento de rios e a devastação de milhares de quilômetros quadrados de floresta.

De certa forma, nas décadas passadas, o nosso povo vivia mais envolvido em atividades coletivas em que todos os chefes de família costumeiramente envolviam suas crianças e jovens para ajudarem nos grandes trabalhos. Em resumo, as atividades coletivas eram uma troca de trabalhos entre membros da comunidade que ocorre em brocar, derrubar, plantar, capinar, construir casas e outras atividades. Esta prática, nos dias atuais, está enfraquecida e bastante modificada.

Os anfitriões que necessitavam da ajuda de seus parentes, em ajuri forneciam alimentação aos participantes, deveriam se aprovisionar de farinha, pajuaru, carne de caça ou de peixe. Dias anteriores, eles se preparavam, primeiro para fazer o pajuaru, o homem com os filhos vão buscar alimentos, caçar ou pescar. Se a caçada ou a pescaria não desse resultado, era preciso abater animais criados domesticamente: porco, galinhas ou patos para fornecer o sustento aos trabalhadores.

No dia do trabalho, enquanto os trabalhadores vão chegando, a esposa e filhas se encarregavam de coar o pajuaru e arrumar a mesa, aos convidados é servido o segura peito<sup>20</sup>. Da carne de peixe ou de caça moqueada é feita na damurida que é uma comida típica muito apimentada e é acompanhada de farinha de mandioca, beiju, para sustentar os convidados durante o esforço na atividade matutina. Enquanto isso, outros alimentos e bebidas são preparados para serem servidos no almoço.

Geralmente, quem chegar primeiro dispensa o segurar peito por que já está saciado com o pajuaru que inibiu a sua fome. Após o segurar peito, a pé ou de bicicleta, os convidados a passos firmes e rápidos deslocam-se para o local do trabalho, levando suas ferramentas na mão ou no ombro, machado, foice, terçado, enxada, enxadeco etc. conforme o tipo de atividade a ser realizada. Por conta do aumento da população, esta prática ficou bastante alterada; hoje não é mais possível participação de toda comunidade para ajudar um único parente; apenas algumas famílias se ajudam entre si, ao mesmo tempo, outras famílias também participam em outros ajuris.

Em nossa análise, percebemos que os chefes de famílias não comunicam ao tuxaua a ausência nos trabalhos e reuniões. Existem grupos a favor e contra o tuxaua, alguns chefes de famílias e jovens saem para trabalhar fora da comunidade sem comunicar as autoridades locais. Em função disto, a agroatividade local está em pleno processo de ajustes obedecendo a regra de tempo e espaço, cabendo a cada família ou pessoa manter ou melhorar a sua relação com a atividade social interna.

---

<sup>20</sup> Segura peito é o alimento (comida) bem reforçado consumido pela manhã antes do trabalho.

A agroatividade continua sendo o principal suporte econômico da nossa população. Envolve venda ou troca de produtos “in natura” por mercadorias industrializadas. Nesse sentido, é constante os nossos parentes transportarem os seus produtos, de bicicleta ou fretando um carro, até a cidade de Boa Vista, onde negociam com os atravessadores, ou entregam a mercadoria por encomenda. Assim, o povo vai se adaptando e melhorando o comércio ao modelo da sociedade dita envolvente, pois, os interesses por conseguir objetos exigem maiores esforços no seu cotidiano, tendo, muitas vezes, de deixar de ajudar o parente indígena que lhe convidou para o ajuri.

Ocorre ainda que, nos últimos anos, acompanhamos os preocupados discursos da comunidade, sobre algumas evidentes mudanças ocorridas nos aspectos da produção. Fatores como: crescimento demográfico, comunitário e cidades vizinhas, a procura por produtos pelos externos, a escassez da caça, da pesca, tem contribuído para a procura de produtos como a carne do boi, frango, peixe e outros, na cidade de Boa Vista. Diante de tais aspectos, interessa aos moradores, além preservar áreas onde exista matéria prima para as produções dos artesanatos, madeiras e plantas medicinais, criar animais de pequeno porte e aumentar o cultivo na roça, plantar espécies frutíferas e buscar alternativas para complementar as suas rendas, como desenvolver a piscicultura, apicultura, dentre outros.

### **2.2.1 Roça: a escolha do local**

Os primeiros passos iniciam com a escolha do local, o tempo que a roça deve ser cultivada, o objetivo da cultura a ser plantada pelo dono da roça. Este conhecimento tem sido repassado pelas gerações como forma de cultivar o solo. De acordo com o que observamos, as roças são cultivadas praticamente em tipos de solos diferentes conhecidos empiricamente pela sociedade em estudo: o solo arenoso é usado para plantação de maniva, batata e melancia, tida também como cultura cíclica e o solo de terra firme vermelho-amarelo é usado para plantação de culturas perenes como bananeira, milho, arroz etc. Essas características são reconhecidas empiricamente pelos Wapixana, que têm uma percepção dos solos, uma vez que relaciona a fertilidade do solo na sua cor e a vegetação associada, a partir de espécies indicadoras. Essas percepções embasam as decisões sobre o uso e manejo do solo. Neste sentido, a FUNAI/PPTAL/GTZ (2008, p.26) aborda que, “estudo realizado na Terra Indígena Malacacheta - Serra da Lua mostrou que há boas correlações entre as classificações técnicas e indígenas”.

As atividades da colocação das roças geralmente são desenvolvidas entre janeiro e março, antes do inverno. Com as mudanças climáticas, o conhecimento cosmológico Wapixana foi consideravelmente embaraçado; as estrelas, a lua e outros elementos da natureza foram deixados de ser observados; os insetos, a floração, a procriação da fauna ficaram irregular. Segundo Lourival (2011), morador da comunidade nas décadas de 60 do século XX, as roças eram queimadas em novembro, nesse período “podiam plantar milho sem problema, pois em dezembro chovia bastante, no mês de março todos já tinham milho verde”. Ele relata que nos dias atuais a situação é outra, em dezembro já não chove mais, por isso, muitos colocam suas roças no final do mês de março quando o inverno está próximo. É nesse período que as folhas secam devido ao intenso calor. A preparação da área para a colocação da roça segue os seguintes passos:

### **2.2.2 A broca**

Após a escolha do local, inicia-se o processo da broca, isto é, a derrubada da vegetação mais fina (cipós e arbustos) que ficam sob as árvores maiores utilizando-se terçado e foice para depois derrubar as árvores de médios e grandes portes. Por meio de ajuri, na casa do dono da roça, os convidados chegam cedo e são recebidos com uma cuia de pajuaru. Enquanto vai chegando mais gente, a mesa vai sendo preparada para o segura peito, o capataz ou o tuxaua é avisado pelo dono da casa que a comida pode ser servida. A damurida de peixe ou caça abatida na noite é deliciada por alguns e dispensada por outros que vieram alimentados de suas casas e também farto pela bebida que tomaram ao chegar.

O dono da roça segue na frente enquanto os seus convidados eufóricos com suas foices na mão ou no ombro, seguem-no. Os homens seguem na frente, uns de bicicleta, a maioria a pé caminhando rápido. Algumas mulheres também vão para o serviço de roçar o manival da família que os convidou. O dono da roça indica ao chefe (tuxaua ou capataz) o aceiro feito em dias anteriores, e estes autorizam o início do trabalho, vão levando em eitos, um do lado do outro. O mato fino derrubado vai deixando aparecer a quantidade e qualidade de árvores grossa que ficarão para a derrubada. Constantemente, os gritos ecoam pedindo água ou pajuaru, que não demora chegar, o portador grita e os que estão mais próximos chegam para

saciar a sede com pajuaru ou água, fazem uma rodada<sup>21</sup>, tomam fôlegos, amolam as foices, o abastecedor continua a servir os outros que estão mais distantes.

Enquanto os homens se mantêm na broca, as mulheres cuidam da limpeza do manival, da roça que foi colocada no ano anterior. Algumas aproveitam para retirar mandioca, batata, cana etc. disponibilizadas pela dona da roça. Quem dá a ordem para parar o serviço são os homens, gritam chamando para o almoço que é servido no barracão de farinhada, ou em local improvisado próximo da obra. Se o serviço programado termina e houver tempo o tuxaua convida o grupo de trabalhadores para adiantar a broca de outro dono, a que estiver mais próxima. Após o termino do trabalho e do dia, todos são convidados para voltar pela casa do dono do serviço do dia para irem tomar o resto do pajuaru que sobrou.

Quando a broca não é muito fechada, vinte homens brocam em média 20 linhas de roça por dia. Mata não fechada é quando tem menos cipó, menos arbustos e mais najazeiros. O aguardo para a vegetação de a broca secar leva, em média, duas a três semanas para poder ser derrubada. Da cama fina e seca que depende a boa queima da roça. O brocar é cortar as vegetações que podem atrapalhar o manuseio do machado ou da motosserra, podendo causar acidentes ao moto serrador ou ao machadeiro.

### **2.2.3 A derrubada**

A prática tradicional da derrubada, em outras épocas, usava o machado como principal ferramenta. Hoje, graças às facilidades do mercado, maior monetarização e apoio governamental ocorrendo em Canauanim, a motosserra se faz muito mais presente nas atividades de derrubada das roças na comunidade. No momento de derrubada, os homens com machado em punho em posição adequada, executam o golpe na árvore, em dois sentidos, diagonal e horizontal. O golpe diagonal fica acima do horizontal; mantendo um ritmo no ciclo, golpeando várias vezes abrindo uma fenda no tronco da árvore que é denominada de “boca”, a uma altura adequada ao cortador. A boca está pronta, quando a fenda aberta pelo machado ultrapassa mais de 50% da espessura da árvore, aí o corte do lado oposto pode ser efetuado e, assim pode também executar o tombamento da árvore ao chão.

De acordo com Lourival (2011), residente da comunidade, viram um motosserra pela primeira vez em 1980, quando os madeireiros extraíam madeiras da área da comunidade.

---

<sup>21</sup> Uma pequena pausa enquanto o pajuaru é servido num recipiente. Os presentes tomam um pouco e vão passando para o próximo até completar uma rodada entre todos. Se o recipiente esvaziar-se é cheio novamente para que se complete a rodada.



Hoje, um motosserrador auxiliado por um ajudante derruba a área de quatro linhas de roça em um dia de trabalho. A derrubada em ajuri por motosserra envolvendo também machadeiros é, no mínimo, perigoso pelo som estridente provocado pelo motor. Por isso, para evitar acidentes, os machadeiros vão por uma parte da roça, afastados do moto serrador e ao lado do motor serrador o ajudante alerta com gritos e gestos na hora do perigo.

O serrador faz sua mandada sem se preocupar com o tamanho das árvores, já no grupo dos machadeiros, enquanto a maioria dos homens golpeiam as mais finas, outros cortam as mais robustas para aproveitar a técnica efeito dominó. Quando fazem a mandada, em média dez ou mais árvores tombam em efeito cascata umas sobre as outras, aproveitando o peso da maior auxiliada pela gravidade e pelo vento. Ao estalar do tronco da árvores grandes que levará as demais golpeadas, ouve-se gritos de alerta, os trabalhadores que estão à frente golpeando as árvores menores, com tensão à flor da pele, saem correndo para longe do perigo.

O cuidado redobra quando, no meio do trabalho, há uma ou duas motosserras, pois, os sons dos motores podem impedir a audição dos trabalhadores ao cair de uma árvore ou de um grito de aviso. Nesse sentido, os motosserradores trabalham para o lado oposto aos machadeiros, os motores são desligados frequentemente para o aviso de uma mandada. Ao estrondo de uma mandada ou de uma árvore grande, identificado aos ouvidos humanos, a mata sendo derrubada. Esse reduto de animais diurnos e noturnos ao ser derrubado deixa de ser frequentado. A secagem das ramagens para poder atear fogo, deve levar no mínimo um mês após a sua derrubada total. Quanto mais seca melhor, roça bem seca queima melhor.

Diversos tipos de madeiras são encontrados no âmbito da TI Canaúanim. No entanto, por não ter como beneficiá-las quase todas acabam se perdendo, consumida pelo tempo, nas roças que mais tarde viram capoeiras ou matas novamente. Pouquíssimas são aproveitadas para estacas de cercas nas construções de retiros, construções de casas ou mesmo para lenha. As achas para curral de gado são partidas com cunha e porretes, algumas são serradas para tabuas, caibros linhas etc. usadas nas construções de casas comunitárias ou familiares.

Cabe aqui salientar que o indígena por não poder vender a madeiras mesmo aquelas que tombam todos os anos e são queimadas em suas roças, é marginalizado pela lei. Portanto, é intenção deste trabalho, evidenciar o fato de que a figuração atual o valor atribuído aos produtos extrativistas da região, as árvores, para a comunidade têm seu valor e importância cultural, seja no seu uso como fonte de energia, construções ou medicinais. São essas e outras verdades que levam os indígenas a proteger e a considerar a terra como mãe. Talvez com a atual discussão ambiental, manejo sustentável, valorização dos produtos extrativistas, a comunidade receba um novo tratamento, sugerindo o aproveitamento dos resíduos que são

desperdiçados há séculos nas roças no Canauanim e demais comunidades indígenas brasileiras.

#### 2.2.4 O fogo

O uso doméstico do fogo na área pesquisada no contexto comunitário foi por décadas uma necessidade básica da comunidade. Observava-se ao clarear das manhãs, olhando em direção as residências, a fumaceira que saía da cobertura de palha de buriti ou najá, era um belo cenário de chamar a atenção. No verão, a fumaça durava poucos tempo para se evadir, não que as famílias precisassem menos, mas é que no inverno o tempo por ser mais úmido, o calor da fumaça e a umidade do ar gerava uma nuvem visível em todas as casas e parecia durar mais tempo.

As madeiras selecionadas para a combustão, “abundantes” na região, porém, finita, devem ser adequadas para arder, tornar-se brasa ou serem usadas na cozinha. As mais usadas e encontradas na área de mata são: o pau rainha, o jenipapo, o roxinho, daroura e no campo encontramos o mirixi e o paricarana. A madeira molhada inicialmente gera mais fumaça que uma madeira seca mesmo sendo da mesma espécie. Caso a madeira não seja apropriada para o fogo também produzirá muita fumaça e, conseqüentemente, pouca brasa, ou brasa de pouca durabilidade. É costume Wapixana, essa atividade ser de responsabilidade das mulheres, no verão, armazenar lenha para prover os dias da semana. Para o período chuvoso, “inverno”, a lenha é estocada com maior quantidade.

Dona Julia<sup>22</sup> (2010) “*in memoriam*” tronco familiar da segunda família fundadora da comunidade, comentou que antigamente o fósforo era difícil e, portanto, o fogo tinha que ser conservado em grande tição pelas famílias. Quando o fogo de uma família apagava recorria-se a quem tivesse, por isso, o fogo era importante. Hoje, quase em todas as residências o uso do gás para acender o fogão industrializado é primordial para as famílias.

Neste sentido, o uso do fogão a gás na área de pesquisa mostra sinais de mudança social. Quem não tem fogão a gás deve se organizar para buscar lenha, parti-la e armazená-la para não molhar com chuva. Enquanto isso a família que usa gás deve se organizar para adquirir a próxima botija para não ficar sem o fogo. No fogão a gás, assim que o alimento fica pronto, o fogo é apagado; já o uso da lenha como combustível na área que ainda dispõe de

---

<sup>22</sup> É a genitora da segunda família tradicional contadora de histórias avó do autor deste trabalho. Faleceu em 2011.

madeira, queimar “não” é problema, basta haver pessoas encarregadas para ir buscá-las: algumas vão à mata, outras vão ao lavrado em busca de lenha boa para arder.

Com a roça derrubada, folhas estorricadas pelo sol, o fogo é ateado pelo proprietário do roçado. Ele sabe, quando queima bem a terra, fica bom de plantar. Minha “vó” Julia (2010) “*in memoriam*” contou-me que uma roça para queimar bem e para dar uma boa produção, a família proprietária deve abster-se de bebida e comida antes de atear fogo na mesma. Acreditava-se, que este ritual, de jejum, a roça queimava bem e dava uma boa produção porque era bem aceito pelo dono da fartura. Segundo a informante, enquanto os homens ateam fogo, a esposa e os filhos varrem o terreiro, simbolizando a limpeza que o fogo está também fazendo na hora da queima da roça, por isso, quando alguém pergunta: como queimou tua roça? A resposta pode ser: “varrida”. Observamos nos comentários de algumas pessoas que esse ritual já não é mais praticado.

Depois de ateado o fogo na roça, segue sem direção, quanto mais arbustos secos encontrar, maior as labaredas, por onde passa vai deixando rastro de destruição, onde não há aceiro, queima não só a vegetação derrubada, mas, também pode invadir a mata. As labaredas vão secando a folhas verdes, as palmeiras que têm suas folhagens secas são atraídas pelo fogo e como uma tocha atingem as árvores maiores. Ouvem-se as folhas e galhos de árvores ainda verdes – arderem, cozinham e inflamam. O calor provoca pequenas explosões, quem está por perto, seja pela visão, audição ou pela percepção olfativa, sabe que a área está em conflagração.

Qualquer forma de vida sobre a terra não escapa de virar cinza e os invertebrados não se tem notícias de sua existência na área onde o fogo queimou. Na área de lavrado, a visão permite enxergar, no período do verão (de outubro a março) a quantidade de áreas queimando ao serem detectadas por fumaça que paira no ar. À noite, clarões iluminam em vários pontos consumindo a vegetação castigada pelo intenso sol do verão. No pico do verão (fevereiro e março), já não existem áreas com vegetação típica do lavrado que possa ser queimada. A essa altura podemos observar que a gramínea, vegetação típica do lavrado resistente ao calor do tórrido solo e da alta temperatura do sol começa a brotar.

As cabeceiras dos igarapés que se localizam na área de lavrado são difíceis não percebermos, na época de estiagem, onde o fogo ainda não penetrou deixando o ar de sua desgraça. No chão as cinzas permanecem temporariamente, depois são levadas pela força do vento, na copa das árvores, onde o calor alcançou, as folhas crestadas não se sustentam e caem, recobrando o solo marcado pela ação do fogo. Algumas árvores tentam reagir às altas temperaturas pelas quais passaram. O fogo, nesse e em muitos exemplos encontrados no dia a

dia do campo, varreu a vegetação descontroladamente e com ele, levou formas de vidas não mais imaginadas que se misturam às cinzas que cobrem o chão e marcam a direção de nossos passos.

O uso do fogo no Canauanim, sem necessidades, especificamente, sobre a floresta e lavrado, tem causado sérios problemas ambientais. Observamos que as madeiras mais utilizadas pela população nas construções de casa, “as casca grossas” morrem quando são atingidas pelo fogo, isso tem exterminado grandes populações da espécie nas áreas onde o fogo invadiu. Áreas de buritizais plantadas em dois mil e nove e nos anos subsequentes, onde foram envolvidos alunos e professores da EEITLC são destruídas quase que totalmente todos os anos, consideravelmente, fogo ateado por algumas pessoas sem consciência ambiental na comunidade.

Nos últimos anos, nas discussões e debates na escola e nas reuniões comunitárias, o fogo foi considerado potencialmente destruidor, e que a área da comunidade está sofrendo com tais situações. Atear fogo nos meses quando a estiagem é bastante intensa, especificamente nos meses de setembro a março, quando as vegetações estão potencialmente secas, tanto a floresta quanto o lavrado estão sujeitas a sofrer imensuráveis danos ecológicos provocados pelo fogo. Nesse aspecto, observamos que muitas espécies de madeiras para fins de construção, medicinais e frutíferas parecem estar desaparecendo provocando problemas sociais e econômicos à coletividade.

### **2.2.5 A coivara**

Uma roça mal queimada, com muito troncos de árvores, galhos espalhado pela área, que atrapalham a locomoção e as atividades dos trabalhadores no momento do plantio deve ser encoivarada primeiro. O dono da roça avisa o tuxaua ou o capataz que precisa coivara a sua roça, estes mobilizam a comunidade que, em forma de mutirão comunitário, ajudam-se. As ferramentas utilizadas no processo de encoivarar são: terçados, machados, foices e raramente aparece moto serra que leva significativas vantagens diante de um machado. Cortadores são seguidos pelos ajuntadores, homens, mulheres jovens e crianças, vão formando as coivaras para serem queimadas. Esta característica demonstra a união e organização indígenas nos processos de atividades difíceis desde brocar, derrubar, encoivarar, plantar etc.

Encoivarar uma roça (figura 08) quando o sol está muito quente, há desgaste físico enorme, pois o esforço físico sob o calor do sol provoca o derrame de muito suor e os

trabalhadores necessitam de muita água para repor o líquido que o corpo perde. O pó queimado, o corpo suado, deixa a roupa toda suja, de preto que se solta da madeira que foi queimada recentemente. O corpo e o rosto dos trabalhadores ficam tismados, dizem que o pó de madeira queimada faz bem para a saúde, limpa as rugas do rosto e a pele, pode-se verificar o efeito após o banho.



Figura 08: Coivarando roça.  
Fonte: Arquivo do autor, 2008.

No processo da coivara deve-se ter o cuidado para não pisar nos pés de jerimum e melancias que foram plantados geralmente após a queima da roça numa espécie de mãe da roça<sup>23</sup>. O jerimum geralmente é semeado próximo aos aceiros das roças, para as melancias o cuidado deve ser ainda maior, pois é plantada em toda extensão da roça. É preciso evitar as coivaras por cima das plantinhas ou próximas a elas para que o fogo não as queime quando a coivara for incendiada.

De forma ilegal, muitas famílias aproveitam a madeira queimada na roça, para vender como lenha, mesmo não sendo permitido. O comércio da lenha das roças, nos últimos anos,

<sup>23</sup> São as primeiras sementes plantadas na roça após a queima da mesma. É a força para as outras plantas que virão a ser plantadas posteriormente.

passa por acordo interno entre a comunidade com o atravessador e a FUNAI. Talvez, isto, seja um dos maiores desafios encontrados pelas comunidades indígenas brasileiras, pois primeiro há a lei, depois a falta de compreensão e vontade administrativa dos órgãos competentes para juntos buscarem os meios para não deixar a matéria prima ser consumida pelo tempo como aconteceu há décadas.

### **2.2.6 A plantação**

Embora se cultive alguns produtos e frutas regionais para o consumo interno e se extraia frutos silvestres, fibras e cipós para confecção de artesanatos para ajudar na economia, a produção de farinha de mandioca é o forte na comunidade em questão. Esta prática permite, dentre outros cultivares, a força do plantio da mandioca que ao ser beneficiada, fornece a farinha d'água e seca, pajuaru, da mandioca puba, é preparado o carimã que pode ser consumido em mingau, pé de moleque ou bolo, da massa extrai ainda a goma e dela pode se fazer o beiju, a tapioca ou ser feita o mingau etc.

Segundo Faulhaber & Monserrat (2008, p.104), a “mandioca” traz um nome tupi. Nessa língua, “Manihēwa” é o arbusto; “manirawa” ou “sawa”, as folhas do “mani”; “mani” ou “mandi aka”, sua raiz tuberosa. Faulhaber & Monserrat destacam, ainda, que “os índios da Amazônia conhecem perto de uma centena de variedades de mandioca”. A mais conhecida e talvez uma das primeiras cultivadas pela população no Canaúanim de cor amarelada foi a maniva “jaca”. Quase todas as famílias detinham esta espécie como preferida, pois ela era considerada a melhor; a sua mandioca durava em média quatro a cinco anos sem estragar, quanto mais anos, maior e melhor fica a mandioca. Hoje as manivas cultivadas são diversas, vêm duma tradição de trocas que realizam entre povos procedentes de outras regiões.

Plantar maniva consiste em recolhê-la dias antes da plantação, deixadas em vertical para a concentração do leite da maniva (figura 09). Os experientes dizem que “maniva velha não dá boa produção como as novas”. Enquanto os cortadores vão cortando as hastes das manivas de tamanho de 20 cm, os cavadores se antecipam abrindo as covas de 30 cm de largura, 20 comprimento e 10 cm de profundidade, em seguida os plantadores se manifestam para realizar a atividade final do plantio. O jogador de maniva carrega consigo uma quantidade cortada, abraçado com os caules cortados ou levando-os em um recipiente vão jogando em cada cova abertas dois pedaços. Os aterradores seguem ajeitando o olho (broto) para cima e depois cobrindo com a terra que foi removida pelos cavadores.





Figura 09: Maniva para plantio.  
Fonte: Arquivo e foto do autor, 2009.

Na época de plantar as roças acontece na chegada das primeiras chuvas de inverno. Jesus e Marcelo (2011), comunitários, em umas das atividades de campo, lembram que antigamente as pessoas tinham o costume de fazer a “mãe da roça” após a queima da mesma. Eram carreiras de milho ou de manivas plantados no meio da roça em forma de manicujá para atrair boa produção. Analisamos que essa prática não é mais vivida nos dias de hoje. A escolha do terreno para a colocação da roça está relacionada com o tipo de produto que o dono vai cultivar. Roças em terrenos mais arenosos são indicadas mais para a produção de mandioca e outras espécies produtoras de tubérculos, batata, cará, taioba etc.

Antigamente para plantar uma roça observavam-se as fases da lua. Hoje poucos Wapixana mantêm a tradição de plantar a roça observando este conhecimento cosmológico. Segundo Sebastião (2011), residente da comunidade, uma roça para dar boa produção deve ser plantada observando as fases da lua:

Uma roça, plantada na fase quarto crescente da lua, a maniva carrega e a mandioca cresce bastante, de uma linha podemos fazer 30 sacas de farinha, meu pai “*in memoriam*” nos ensinou como trabalhar observando a lua, porque ela é que comanda muitas coisas aqui na terra, tudo que a gente planta tem que observar a lua. Até para colher, tem observar a lua, pra tirar madeira, pra tirar palha, pra caçar, pescar, então eu e todos da nossa família só plantamos nossas roças observando os conhecimentos

dos antigos. Hoje em dia vejo que muita gente planta a sua roça de qualquer jeito não olha o tempo, também o tempo tá mudando. Os pais de hoje em dia já não ensinam os seus filhos, e os que tão casando não sabem dessas coisas.

A narrativa nos faz refletir que a crença Wapixana, está perdendo valor, porque não está mais sendo vivida pelas novas gerações. Neste sentido, observamos que algumas famílias despreocupadas com a sabedoria dos ancestrais acabam, por muitas vezes, atrasando a colocação de sua roça, não conseguem queimá-la ou, às vezes, queimam mal, contribuindo para pouca produção. Neste sentido, Jesus (2011), sujeito de nossa pesquisa, também nos informou que aprendeu com os seus pais “o ritual de atração” para uma boa colheita e produção da roça. Três dias após a queimada, seus pais faziam a “mãe da roça” que era o plantio de várias carreiras de manivas e milho no meio da roça de uma margem a outra. Segundo o narrador essa plantação era para trazer boa produção da roça. Segundo o informante, todas as famílias praticavam o ritual, porém, ele admite que, nos dias atuais, não faz mais este ritual porque acha que não faz mais efeito.

Identificamos um produtor com mais de dez espécies de manivas cultivadas em sua roça: canela de curicaca, girino, jaca, paredão, seis meses, três meses, urubu, folha fina, gema de ovo, mandioca beiju, macaxeira branca e amarela. O cultivo das diferentes manivas tem suas importâncias e finalidades: as mandiocas amarelas são para farinha amarela, são as mais procuradas pelos compradores. A mandioca branca serve para produção de beiju para consumo e várias mandiocas são cultivadas para a produção das bebidas tradicionais.

As diversas manivas se diferenciam pela cor e forma do caule, da mandioca, das folhas e pelo tempo que levam para poderem ser extraídas. Uma levam menos tempos como são o caso das mandiocas seis e de três meses que encontramos. Encontramos ainda outras que são mais resistentes, quanto mais anos, melhor para extrair, pois, ficam mais maduras e maiores. Cabe aqui afirmar, que estes diversos tipos de maniva conhecidos e cultivados na comunidade enriquecem o patrimônio genético da espécie e despertam o interesse dos produtores em conservar as manivas que mais lhes trazem produção, as mais amarelas, mais brancas e, o mais importante, aquelas que podem ser colhidas precocemente.

A história da maniva não é recente, assim com afirmam Faulhaber & Monserrat (2008) que “foram encontrados tubérculos [de mani] nas cercanias de Lima em sepulturas pré-históricas”. Eles afirmam que ela era conhecida nas Antilhas, e que foi importada do Brasil pelos Aruaks e Caraíbas. Nesse mesmo sentido, Meggers (1987, p.66), destaca que a época e o local da domesticação dos tubérculos tropicais básicos – mandioca e batata doce – são ainda



desconhecidos. No entanto, ela aborda que evidencia indireta do uso da mandioca aparece no litoral colombiano do Caribe um pouco antes do ano 1.000 a. C. Quanto a bata doce estava sendo cultivada no planalto do Peru meridional por volta de 4.000 a. C., mas se tal fato procedeu ou se seguiu o seu cultivo nas baixadas continua ela afirma que é motivo para conjecturas.

Meggers (1987), ainda com referência à origem dos vegetais comestíveis básicos cultivados, ressalta que, embora, alguns botânicos e arqueólogos discordam, a maioria aceita a evidência de que a domesticação do milho iniciou no México antes de 5.000 a. C. no milênio seguinte o seu cultivo espalhou-se em direção ao norte e ao sul, atingindo o planalto peruano 3.000 a. C.. Destaca, ainda, que o fato de o milho estar associado na Mesoamérica e na região Andina à cerâmica decorada com incisões, lembrando o tipo de Fase Ananatuba, sugere que estes dois elementos talvez tenham entrado na Amazônia juntos, ao terminar o segundo milênio a. C.

As plantas primárias que geralmente ficam em estágio terminal da produção: melancia, jerimum e milho são plantados antes das manivas. Entre as carreiras de milho, portanto, são plantadas as manivas, que de forma associada com as outras culturas como batata, o arroz etc. não prejudica a produção entre elas (Figura 10).



Figura 10: milho associado com maniva.  
Fonte: Arquivo do autor, 2008.

Santo (2001, p. 247), destaca que o milho é uma gramínea que a humanidade mais promoveu em termo do melhoramento genético. Ele ressalta que existe grande quantidade de variedades espalhada pelo mundo desde as “Zeamays tunicata” encontradas na Índia e a que apresentam uma exótica cobertura no grão, passando pelas variedades roxas e de grãos pequenos e duros cultivado pelos antigos povos astecas e incas, até o chamado de milho pipoca.

O ex-tuxaua Etevaldo<sup>24</sup> (2011) nos apresentou uma preocupação atual que vem em torno de três décadas alterando o tempo de colocar as roças e o prejuízo que a cultura sofreu nas últimas décadas. O clima, em sua opinião, é o fator que leva a essa alteração, conforme o seu depoimento:

Mais ou menos trinta anos atrás, a gente colocava roça no mês de novembro e plantava milho em dezembro porque chovia muito até janeiro e o milho não se perdia. O tempo foi descontrolando, agora dezembro e janeiro chove pouco ou quase não chove mais. Não dá mais de colocar roça, agora tem vez que o inverno chega atrapalhado, às vezes perdemos a semente porque plantamos na primeira chuva e depois faz um intenso verão e aí dá muita praga de lagarta e come todo o milho nascido. Antigamente no mês de março a gente já comia milho. Agora não sabemos mais o tempo certo de plantar. Até os insetos: “saúvas, cupins, formigas” voam descontrolados. Também os animais, pássaros e peixes se reproduzem fora de época. Por essa razão muitos ficam sem milho e outras perdem as sementes.

O documento da FUNAI/PPTAL/GTZ (2008, p.62/63) aponta que, com relação ao milho, ocorreram perdas das variedades tradicionais e dos rituais e costumes que cercam seu uso, implicando na redução drástica e no potencial genético da espécie. Segundo o estudo, isto se dá pela substituição dessas variedades locais por “cultivares” comerciais, selecionados com uma base genética estreita. Alertam ainda que, se não houver um processo ativo de seleção de germoplasma, atuando sobre uma grande população de plantas, a tendência é a degeneração genética do milho, com consequência a perda de produtividade. No passado, havia o cultivo das variedades tradicionais de milho em um grande número de aldeias, com a troca de germoplasma entre as famílias e aldeias. Isso mantinha a estabilidade genética desta espécie, proporcionando variedades adaptada a uma gama de condições locais de solo e clima.

---

<sup>24</sup>Foi tuxaua por três mandatos, quase 15 anos no poder. Filho da segunda família tradicional fundadores da comunidade tem 56 anos.

### 2.2.7 A Farinhada

A farinhada é o processo de fabricar a farinha e os derivados da mandioca. Em seu entorno a família se reúne distribuindo-se em diferentes tarefas: tirar lenha, secar a massa em tipiti ou na prensa, peneirar a massa, escaldar e secar farinha dentre outras. A farinha continua fornecendo o carboidrato à população indígena, pois é um alimento que não deve faltar na mesa de uma família Wapixana. A manipulação da mandioca é de suma importância para as famílias, pois, além de ser indispensável para os Wapixana, seus excedentes são comercializados nas feiras livres em Boa Vista.

Foram-se as épocas quando na comunidade poucas famílias possuíam objetos para a fabricação da farinha. Fornos eram de camburão entalhado, outras famílias que não possuíam trabalhavam de empréstimo de quem possuía. Comprar equipamentos de casa de farinha não era fácil, muitos guardavam economias até comprar o objeto desejado: forno, caititu, rodete, motor a gasolina e outros. As famílias que tinham motor a gasolina ajudavam as que não tinham. Muitas vezes uma casa de farinha era doada pelo governo estadual ou pela FUNAI. Assim, o ralo, o tipiti, o forno de camburão dentre outros foram perdendo utilidade ou caindo em desuso na comunidade. O sistema de prensa para secar a massa foi também tomando conta e o tipiti foi sendo esquecido.

Antigamente os instrumentos de trabalho para a produção da farinha passavam pela técnica de ralar mandioca com ralo de pedra, espremer a massa em tipiti<sup>25</sup> A peneira de arumã ainda é bastante utilizada para peneirar a massa da mandioca, tirar goma, coar pajuaru e certos tipos de sucos naturais. Com essa ferramenta, o tucupi da mandioca era bastante aproveitado, o que não acontece hoje com o uso da prensa.

Lourival (2011) nos contou que, há quase quarenta anos atrás, fazer farinha era muito difícil, não tinha motor a gasolina para serrar mandioca. Lembra que seu pai Augustinho “*in memoriam*” foi premiado pelo governo do território em 1977, com um *rodete* (tipo uma máquina manual que vinha com caititu), que podia ser operado por uma pessoa que o fazia girar e outra que serrava a mandioca. Essa máquina foi uma ferramenta muito importante para o avanço da produção da farinha. Lembrou que nessa mesma época, conhecia um *rodetão* de propriedade do senhor Cassimiro, e que muita gente utilizava a ferramenta, era só falar com

---

<sup>25</sup> Instrumento feito com fibra de arumã serve para espremer massa, ainda é um artefato importante bastante procurado artesanalmente, por conta do uso da prensa é pouco utilizado na comunidade.

ele. Por esta razão, a casa do mesmo era sempre movimentada pelo uso do rodetão. Com a chegada dos motores a gasolina no final de 1980, essa ferramenta foi se extinguindo.

Nas últimas décadas quase todas as famílias dispõem de uma casa de farinha. O forno, o motor e outros elementos utilizados na agroatividade, são comprados com recursos próprios no comércio de Boa Vista. Não existe uma casa de farinha comunitária fixa, algumas famílias são atendidas pelos equipamentos comunitários conseguidos junto aos órgãos públicos, de forma que o motor vai atendendo a todos em agendamento. Caso alguém precise fazer uma grande farinhada, os fornos podem ser emprestados por tempo determinado.

Observamos que nas proximidades da roça, comumente conta com uma casa de farinha<sup>26</sup>, o que se torna um fator importante na agroatividade. Nas décadas de 1980, pela necessidade de uso da água os barracões de farinhada ainda ficavam próximos de um igarapé. Com o crescimento da população, nas últimas décadas, as roças ficaram mais distantes dos igarapés, foi necessário, portanto, cavar poços para o abastecimento de água.

Na casa de farinhada, encontram-se as famílias em todas as atividades relacionadas com a agroatividade. A produção da farinhada exige um tempo mínimo de cinco dias para ficar pronta. Estes trabalhos podem ser realizados tanto pelos homens quanto pelas mulheres e, muitas vezes, com auxílio das crianças. Consistem no processo da preparação da farinha algumas etapas: extrair a mandioca, raspar (figura 10), serrar, misturar a massa com a *puba*<sup>27</sup>. Vejamos alguns passos:

Inicialmente, coloca-se a mandioca na água para *pubar*, processo que leva em média três dias para ficar pronta para a mistura com a outra mandioca que é extraída e raspada no dia da mistura. Ao serrar a mandioca, muitas vezes esperam-se as mulheres retirarem *gomas*. Quando não tiram a *goma* da massa, a *puba* é imediatamente serrada e misturada à massa da mandioca que foi serrada. As massas devem está bem misturadas para que a farinha tenha cor uniforme. Um saco de mandioca *puba* deve ser proporcional a quatro de mandioca não *puba* e no final rende aproximadamente cento e vinte litros de farinha. O uso da mandioca *puba* na produção da farinha originou o nome de farinha d'água.

A atividade da produção da farinha requer muito esforço físico, os passos obedecem a regras e técnicas para que a farinha seja finalmente de boa qualidade. Extrair mandioca no verão quando a terra está seca e dura é mais difícil que na época do inverno. No geral, a

<sup>26</sup> Barracão essencialmente equipado com o ralador de mandioca (ralo ou motor a gasolina), o tipiti ou prensa para extrair o líquido (tucupí) da massa da mandioca ralada, depósitos para massa, forno etc.

<sup>27</sup> Mandioca amolecida em torno de três dia na água após ser retirada pode ser misturada com a massa que foi serrada para ser torrada ainda no dia seguinte. Daí o nome de farinha d'água.



farinha é produzida no período do verão, pois a mandioca rende mais do que na época do inverno quando a mandioca fica aguada e rende menos.



Figura11: Raspagem de mandioca.  
Fonte: Arquivo do autor, 2010.

Facas ou raspadeiras servem para descascar ou raspar mandioca, quando há muita gente o trabalho é concluído em menos tempo e se torna mais animado. Jogar capote é uma brincadeira que acontece na hora da raspagem da mandioca entre duas ou mais pessoas, uma raspa a metade da mandioca e joga a outra metade para aquela que está no jogo que deve raspar a outra metade, quem deixar acumular mandioca perde o jogo e leva capote<sup>28</sup>. Ao mesmo tempo em que a mandioca é raspada alguém providencia a lenha para torrar a farinha no dia seguinte e outros tiram a mandioca puba da água, sendo esta a terceira etapa do processo.

Depois de serrada, antes de misturada, algumas mulheres águam a massa coando em peneira é o processo da retirada da goma. Depois de tudo, a puba é lançada à massa serrada e misturada, fica em repouso à noite no processo de fermentação para no dia seguinte estar

---

<sup>28</sup> O grupo ganhador no jogo joga casca da mandioca que foi raspada na cabeça das perdedoras

pronta para ser torrada. No dia seguinte a massa é prensada para extrair o líquido e ficar no ponto de ser peneirada e torrada (Figura 12).



Figura 12: Torração de farinha.  
Fonte: Arquivo do autor, 2010.

A prensa é um instrumento que chegou à comunidade pelo contato com os colonos da redondeza que exploravam a mão de obra Wapixana nos trabalhos da agricultura. A importância da mesma está na quantidade de massa que ela espreme em relação ao tipiti que se perde pela pouca quantidade de massa que consegue espremer. Diante disso, o artesão não mais procura fabricar tipitis, ou só fabrica por encomenda que tem finalidade de decoração artesanal.

Uma das preocupações eminente na comunidade é a desvalorização das atividades nas roças familiares pelos jovens. Alguns pais reclamam que os seus filhos não querem mais contribuir nos afazeres domésticos porque dizem sobrecarregados por trabalhos escolares. Por este e outros motivos, a escola decidiu inserir em seu planejamento pedagógico atividades extraclasse como o trabalho na roça escolar. O primeiro passo foi fazer uma roça, onde a comunidade escolar se envolvesse desde o preparo do terreno até a colheita final da produção. Neste sentido, as roças que foram colocadas pela escola, foram positivas, pois além de a



produção ser utilizada na merenda escolar, serviu também para as atividades extras sala como os eventos festivos e trabalhos comunitários que envolveram a comunidade em geral.

### 2.2.8 O pajuaru

Embora possa ser feito também por homens, a produção do pajuaru é um papel mais feminino, que pode ser feito de qualquer mandioca, embora existam mandiocas específicas: brancas ou amarelas, que fazem diferenças na bebida tradicional. Em relação ao trabalho do fabrico da farinha, fazer o pajuaru é uma atividade que não requer muito esforço físico, enquanto o fabricante espera o beiju ser assado, ele pode realizar outras atividades no mesmo local. A massa estando pronta é só colocar no forno e esperar assar bem de forma que o beiju seja denso e fique um pouco tostado.



Figura 13: Deitando beiju na produção do pajuaru.  
Fonte: Arquivo do autor, 2010.

O pajuaru não é feito de qualquer forma; obedece a técnicas e conhecimentos que são transmitidos por pessoas mais idosas, mãe, tia, avó ou outra pessoa ao início da juventude feminina (figura 13). Essa tradição vai se mantendo e aperfeiçoando-se de geração em geração, obedecendo a todas as regras e seguindo todas as etapas. O beiju bem molhado é

posto “deitado” sobre folhas de bananeiras (figura 12) que são sobrepostas em brasas ou cinzas retiradas do forno de onde o beiju estava sendo assado. Em seguida espalha o pó da folha do curumim<sup>29</sup> para em seguida acobertarem todos os beijus com folhas verdes do curumim, e finalmente cobre-se tudo com folhas de bananeiras e por cima ainda vão alguns pesos para evitar que as folhas sejam levadas pelo vento.

Em três dias, o beiju sofre um processo de maturação e se transforma em uma massa branca homogênea adocicada com cheiro agradável, ao levantá-lo já pode ser consumido. É alimento saboroso que muitas famílias o fazem consumir durante a semana e, na ocasião da visita de um parente é comum ser servida a bebida. Nos ajuris não deve faltar, pois, os trabalhos se tornam mais animados quando são regados com pajuaru. Para os homens o pajuaru deve ser preferência forte, pois segundo eles, doce “tufa a barriga”, os trabalhadores se acham impotentes com a barriga tufada o trabalhador não rende, destacam alguns.

De acordo com as mais idosas, cada uma com seus segredos, para o pajuaru amadurecer bem, devem abster-se de contato sexuais e consumo de alimentos azedos. Ao ser levantado, é posto num recipiente e se não for manipulado leva semanas num processo de fermentação natural. Se receber um quantitativo de água, o processo de fermentação é acelerado de um dia para outro, apresentando alto teor de álcool. Da mesma forma, com o poucos dias, perde a sua essência de álcool.

O pajuaru é um alimento que pode ser consumido por pessoas de todas as idades quando está doce. Pode ser consumido em massa ou em forma de suco, coado logo que levanta ficando doce até três dias. Após três dias ele sofre a fermentação fica alcóolico e somente os adultos com cautela podem consumir, sendo proibido ser ingerido pelas crianças. Quando o pajuaru está forte, o efeito na memória demora passar, por causa da massa ingerida.

### **2.3 A Culinária Indígena e Segurança Alimentar**

Os povos indígenas desenvolvem formas próprias de lidar com o meio ambiente e desenvolvem um amplo e complexo conhecimento sobre a utilização dos recursos naturais sem sua exaustão. Estes conhecimentos nos garantem a manutenção de nascentes de rios, da fauna e da flora, que asseguram a vida na mãe terra. Para o nosso povo, a terra tem um significado de vida para todas as sociedades do planeta. Portanto, terra demarcada é segurança

---

<sup>29</sup> É uma espécie de planta encontrado nas capoeiras, a sua semente é muito apreciado por diversos pássaros e muito usada no processo do fabrico do pajuaru. O pajuaru que é deitado leva primeiro o pó que espalhado por cima dos beijus e em seguida colocam-se as folhas verdes do curumim cobrindo novamente todo o beiju.



da identidade alimentar e perpetuação cultural, bem estar social e ambiental. Os benefícios ou as desvantagens da demarcação das nossas terras devem ser analisados por nós a partir de nossas necessidades, de uma análise profunda enquanto dominadores de nossos conhecimentos sobre ela. A terra é algo essencial para a nossa sobrevivência social, primordialmente como geradora de vida e garantia para o fortalecimento e perpetuação da nossa cultura.

As questões que dizem respeito à segurança alimentar e nutricional começaram a apresentar um respaldo no mundo a partir da década de 1970, referindo-se conceitualmente à capacidade de abastecimento de territórios nacionais, focalizando enquanto consequência, os problemas globais de abastecimento. Mas, é somente a partir da década de 1980, com a ampliação do conceito pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação e, também, a partir do Relatório do Banco Mundial que a problemática passou a ser abordada em sua relação com as decorrências da fome no mundo.

Como resposta a esta situação histórica, o assunto passou a compor a pauta de discussões políticas em várias nações, ressaltando a necessidade de um enfoque mais abrangente e coerente com as necessidades sociais, econômicas, culturais e de saúde da população. No Brasil, a temática começou a ser discutida muito recentemente e só passou a fazer parte das agendas de governo com a criação, em 1993, do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, substituído posteriormente pelo Conselho de Comunidade Solidária e reativado anos depois, no Governo Lula. A partir da formulação de alguns estudos acadêmicos produzidos no tocante à fome no Brasil, essa temática ganhou evidência e passou a justificar ações políticas como o Programa Fome Zero, proposto pelo Governo Lula em 2003. (AÇÕES E PROJETOS ESTRATÉGICOS, 2007, p.138).

WWF-Brasil (2011) aborda que a definição mais aceita para desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento capaz de suprir as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade de atender às necessidades das futuras gerações. É o desenvolvimento que não esgota os recursos para o futuro.

Em termos conceituais, a segurança alimentar e nutricional abrange uma compreensão que implica garantia de uma alimentação básica de qualidade e em quantidade suficiente, de forma permanente sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais. Consorciado ao direito de alimentação previsto a todos os cidadãos pela Constituição Federal, a segurança alimentar ressalta a promoção à saúde através de práticas alimentares que sejam cultural, ambiental, econômica e socialmente, sustentáveis (AÇÕES E PROJETOS ESTRATÉGICOS,

2007). Na comunidade Canauanim, esta prática está presente no preparo do Moquéem da Carne de Caça (Figura 14).



Figura 14: Moquéem de carne de caça.  
Fonte: Arquivo do autor, 2008.

A segurança alimentar e nutricional implica numa alimentação básica consumida ainda *in natura*. Ao incorporar ao seu hábito alimentar, referindo-se aos residentes da área em que se trata este estudo, os Wapixana, por vários séculos, extraíam com muita facilidade das florestas os frutos silvestres, a caça e a medicina. No entanto, nas últimas décadas com a escassez não é possível conseguir o peixe ou a caça para o alimento com facilidade.

Analisamos com pesar que a carne de peixe e da caça, nos últimos anos, houve expressamente o enfraquecimento das espécies alimentares que eram disponibilizados na fauna e na flora pelo espaço que ocupavam e agora a situação está pior com a presença de posseiros e fazenda ao redor da terra e o aumento da população local. Além disso, as criações domésticas são insuficientes para sustentar as famílias e por isso são obrigados a comparar alimentos em Boa Vista, ou de atravessadores que, diariamente, frequentam a comunidade.

Na Terra Indígena Canauanim, conhecemos algumas variedades de plantas frutíferas silvestres muito apreciados pela comunidade. Em nossa pesquisa conseguimos identificar os nomes científicos de algumas espécies e de outros não encontramos. Conforme mostra o

quadro 01, algumas espécies podem ser encontradas na mata e outras no campo (lavrado). Todas são comestíveis e a maioria é usada na medicina tradicional.

NOME POPULAR	NOME CIENTIFICO	MEDIC	ALIM	MATA	LAVRADO
Araçaí	<i>Calycolpus geotheanus</i>	X	X		X
Araça de casa	<i>Psidium cattleyanum</i>	X	X		X
Açaí	<i>Euterpe precatória</i>	X	X	X	
Bacaba	<i>Oenocarpus distichus Mart.</i>		X	X	
Buriti	<i>Mauritia flexuosa L. f.</i>		X	X	X
Buritirana	<i>Mauritiella armata</i>		X	X	
Côco babão (catolé)	<i>Syagrus cearenses</i>		X	X	X
Café de jabuti	<i>Gerochelone carbonaria</i>		X	X	
Cumiriri	<i>Humirea balsamifera</i>	X	X	X	
Graviola de jabuti			X	X	
Ingá xixi		X	X	X	
Ingá do brejo		X	X	X	
Ingá de cacho			X		X
Ingá de metro	<i>Inga heterophylla Willd</i>		X		X
Inajá	<i>Maximiliana maripa</i>	X	X	X	
Jarina	<i>Phytelephas Macrocarpa</i>		X	X	
Jatobá	<i>Hymenaea courbaril</i>	X	X	X	
Jenipapo	<i>Jenipa americana</i>	X	X	X	
Maracujá	<i>Passiflora edulis</i>		X	X	X
Maria preta	<i>Diospyros inconstans Jacq.</i>		X	X	X
Miricatata			X	X	
Mirixi do campo	<i>Byrsonima crassifolia</i>	X	X		X
Mirixi de galega		X	X	X	
Murici	<i>Byrsonima coccolobifolia</i>	X	X		X
Pimenta de raposa		X	X		X
Taperebá	<i>Spondias mombin</i>	X	X	X	
Tachi	<i>Talisia sp.</i>		X	X	
Tucum (tucumã)	<i>Astrocaryum aculeatum</i>		X	X	
Tucum (tucumaí, tucum do cerrado)			X	X	X

Quadro 01: Plantas frutíferas silvestres existentes na Terra Indígena Canaúanim.

Fonte: Elaborado pelo autor, 2012.

Além de fornecer palha para a cobertura de casa, ripas, fibras para artesanatos, os frutos dos buritizeiros são coletados para o preparo de uma bebida muito apreciada e consumida entre os indígenas, conhecida como “vinho de buriti”. Outra palmeira utilizada na alimentação é o tucumã, da qual pode ser também extraído óleo. Entre as espécies mais coletadas para a alimentação na região de floresta ou mata há a bacaba, o açaí, o taperebá, o jatobá e o tachi. Na área de campo ou lavrado, é coletado o mirixi, o murici, o araça, o jenipapo, o cajueiro, hoje é encontrado de forma espontânea em várias localidades, sendo também um item importante, tanto pelo pedúnculo (Pseudofruto) como pela castanha. Do suco espremido do pedúnculo é preparada uma bebida fermentada, o mocororó.

O documento da FUNAI/PPTAL/GTZ (2008, p.63), aborda que o resgate das culturas agrícolas tradicionais é de suma importância, não só pelo seu significado simbólico, mas também pelo seu papel na segurança alimentar e na economia, pois certamente apresentam variedades bem adaptadas às condições de solo e clima da região. Outra cultura importante para os indígenas é a pimenta (*Capsicum spp.*), que além de ser muito consumida como condimento e hortaliça, suas folhas são utilizadas no preparo da damurida (comida indígena tradicional). A pimenta apresenta, ainda, um importante papel na medicina tradicional e nos rituais xamânicos, pode ser plantada na roça e nos quintais.

Observamos que a o diálogo intercultural nos transformou de autônomos e livres a povos dependentes, empobrecidos e excluídos. Tornamo-nos mão de obra, ficamos imbricados nas redes do mercado influenciados pelo sistema mercantilista e afastados de nossos sistemas socioeconômicos e culturais. Deparamos a cada dia com uma nova forma de relação social, na qual os jovens e famílias deixam a vida comunitária para irem à busca de trabalhos assalariados. Desta forma, constatamos que os povos indígenas na Amazônia produzem para a economia de mercado e negociam diretamente com ela, debilitando o sistema de reciprocidade – produção, distribuição e consumo, o uso dos recursos naturais, a mobilidade social e, sobretudo, a mudança nos padrões alimentícios.

Em 1983, a Organização das Nações Unidas definiu um novo conceito de segurança alimentar fundamentado em três objetivos: oferta de alimentos, estabilidade da oferta e dos mercados de alimentos e a segurança no acesso aos alimentos. Posteriormente, em 1986, o Banco Mundial redefine segurança alimentar como “acesso a todos, o tempo todo, a quantidade suficiente de alimentos para levar uma vida ativa e saudável”. (PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA, 2003, p.11).

No final da década de 80 e início de 90 do século XX, o conceito de segurança alimentar passa novamente a ser redefinido, incorporando a noção de alimento seguro (não contaminado, de qualidade, balanceamento de dieta, informação e opções culturais dos seres humanos). Somando-se a isto a questão da equidade e da justiça, com vistas nas futuras gerações, ao uso adequado e sustentado dos recursos naturais, do meio ambiente e do tipo de desenvolvimento adotado. O direito à alimentação passou-se a inserir no contexto do direito à vida, da autodeterminação e satisfação das necessidades básicas. (PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA, 2003).

Frutas com resíduos químicos acima dos limites estabelecidos pelo Codex Alimentarius, causam enormes prejuízos aos produtores, pois são proibidas de entrar em mercados externos. Além disto, não oferecem segurança alimentar aos consumidores internos

e externos, que estão exigindo produtos mais limpos. Os níveis de agrotóxicos, fungicidas, inseticidas e herbicidas, em morangos, devem ser monitorados, com vistas a impedir a comercialização de frutos que apresentem níveis acima dos limites estabelecidos, buscando atender as exigências fitossanitárias impostas pelos mercados consumidores (Mattos, 2005).

Nesse contexto, destaca-se a necessidade de referência das diferentes nuances que permeiam a segurança alimentar e nutricional em seu sentido completo, o que engloba, por conseguinte, os aspectos econômicos que estão relacionados à demanda de alimentos, à acessibilidade; aos aspectos nutricionais que enfatizam a preocupação com a saúde e com o bem-estar de grupos e indivíduos; aos aspectos sociais referentes às associações entre a alimentação e a organização social do trabalho, à diferenciação social do consumo, os ritmos e estilos de vida; aos aspectos ambientais que pressupõem a conservação da biodiversidade e da utilização sustentável dos recursos; e aos aspectos de ordem cultural que dizem respeito aos gostos, hábitos, tradições culinárias, identidades, preferências etc.

Analisamos que, aos poucos os Wapixana passaram a consumir frangos e peixes comprados nos mercados de Boa Vista, ou de “marreteiros” que frequentemente acessam a comunidade. Esta mudança na alimentação não corresponde ao mesmo valor natural na alimentação tradicional Wapixana. Nesse sentido, a alimentação indígena se insere em um contexto de deficiência e fragilidade alimentar e requer uma urgente discussão que reencontre uma alternativa e produção e disseminação que abranja de forma a reorganizar os padrões alimentares e nutricionais Wapixana que vem se desfigurando quanto segurança alimentar da população como um todo.

Várias espécies de plantas são cultivadas nas roças e nos quintais das famílias residentes na comunidade, e possuem diferentes utilidades. Há plantas que são encontradas no mesmo ambiente e servem como alimento e uso medicinal, por exemplo, o abacaxi, a banana e a batata, que são da roça. Já o abacate, o coqueiro, a graviola, a goiaba e o cupuaçu, são de quintal.

Nos dias atuais, um dos temas debatidos pelas comunidades indígenas está à busca de alternativas no campo da produção de alimentos e autonomia econômica. Nos últimos anos, é necessário também usar e cuidar dos recursos naturais disponíveis na terra indígena como fonte econômica, permanente, de manejo ambiental. Neste aspecto, a iniciativa é cultivar plantas frutíferas, coletivo ou individual, na área de campo (lavrado) de culturas permanentes de fácil adaptação como é o caso do cajueiro e da mangueira.

Levantamos os tipos de culturas cultivadas nas roças e as plantadas nos quintais das famílias. Sinalizamos o potencial medicinal, alimentar e o nome científicos das espécies diagnosticadas na comunidade conforme o (Quadro 02).

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	MEDIC	ALIM	ROÇA	QUINTAL
Abacaxi, ananás	<i>Ananas comosus L. Merrill</i>	X	X	X	
Amendoim, amendoí, mandubi	<i>Arachis hypogaea L</i>		X	X	
Açaí, juçara, piná, tucaniei	<i>Euterpe oleracea</i>	X	X		X
Arroz	<i>Oryza</i>		X	X	
Azeitona	<i>Olea europaea</i>	X	X		X
Ata, anona, pinha, quaresma	<i>Annona squamosa</i>	X	X		X
Abacate	<i>Persea americana</i>	X	X		X
Acerola	<i>Malpighia glabra</i>		X		X
Banana (maçã, sapa, prata, roxa)	<i>Musa paradisiaca</i>	X	X	X	
Batata	<i>Solanum tuberosum</i>	X	X	X	
Cajueiro	<i>Anacardium occidentale</i>	X	X		X
Cana-de-açúcar	<i>Saccharum officinarum L.</i>	X	X	X	
Carambola	<i>Averrhoa carambola</i>	X	X		X
Cupuaçú	<i>Theobroma grandiflorum (Willd ex Spreng)</i>		X		X
Coco	<i>Cocos nucifera</i>	X	X		X
Feijão	<i>Phaseolus vulgaris</i>		X	X	
Goiabeira		X	X		X
Gravioleira	<i>Annona muricata</i>	X	X		X
Jerimum (de leite, caboclo)	<i>Cucurbita máxima (moranga)</i>	X	X	X	
Jaca	<i>Artocarpus heterophyllus</i>		X		X
Laranja	<i>Citrus sinensis</i>	X	X		X
Limão	<i>Citrus Limonum</i>	X	X		X
Manga (manguita...)	<i>Mangifera indica L</i>	X	X		X
Mandioca brava (vários nomes)	<i>Manihot utilisima Pohl</i>	X	X	X	
Melão	<i>Cucumis melo</i>		X	X	
Mamão	<i>Carica papaya</i>	X	X	X	
Macaxeira	<i>Manihot esculenta</i>		X	X	
Milho	<i>Zea mays</i>	X	X	X	
Milho pipoca	<i>Zea mays everta</i>		X	X	
Pimenta	<i>Capsicum ssp.</i>	X	X	X	

Quadro 02: Plantas domesticadas cultivadas na roça e no quintal.

Fonte: Elaborado pelo autor, 2012.

A proteína que advém do peixe e da caça que servia diariamente à mesa dos Wapixana, é complementada com a farinha de mandioca, o milho, a batata doce, a taioba, o cará, o jerimum, a macaxeira, a banana, o mamão, o abacaxi, dentre outros a pimenta é imprescindível nas refeições e importante na dieta alimentar Wapixana.

## 2.4 Os mitos e rituais

A relação que os Wapixana têm com a natureza e com os recursos que ela oferece lhes proporcionou um saber refinado, secreto, mítico e cosmológico. Neste sentido, além do uso das plantas no dia a dia, seja para a construção de casas, currais e cercas, utensílios, alimentação, apetrecho de caça e pesca, entre outros usos, usam também para fins de remédios na medicina tradicional, para rituais e cerimônias das práticas mágico-religiosas.

Barreto (2006) diz que os rituais retomam as mensagens transmitidas através dos mitos, pois a preocupação em seguir as tradições para a realização de um ritual sempre acompanha o esforço de refletir sobre esta tradição à luz dos novos acontecimentos. Através de encontros com seres sobrenaturais, o pajé recebe mensagem importante e abstrata, trazendo consigo e transformando símbolos concretos que dão sentidos ao seu trabalho.

Espécies de vegetais para os devido fins são coletadas em diversos ambientes, podendo associar a coleta as outras atividades, como a caça e a pesca, sendo aproveitada a oportunidade para coleta de frutos, fibras e remédios. E é nessas atividades e andanças que se estabelece o universo mítico de relacionamento pelos Wapixana com os diferentes ecossistemas.

#### **2.4.1 Mito sobre o surgimento do Timbó**

Em tempos idos, o timbó era bastante utilizado nas pescarias pelos Wapixana. E tinha uma relação com a magia da floresta. Minha avó Júlia “*in memoriam*” contava que antigamente o timbó era gente. Em sua narração, contou que uma criança foi abandonada pela mãe e esta sobreviveu com uma família de antas. O jovem conhecia e sabia os segredos de todos os lugares: da mata, das árvores, dos rios, dos lagos, igarapés, serras etc. Um dia, foi visitar os seus parentes na aldeia, seus pais adotivos ficaram muito tristes, mas ele foi. Na aldeia todos ficaram espantados com a sua chegada, pois, já fazia muito tempo que ele tinha desaparecido. Todos da aldeia vieram ver o jovem e ele viveu novamente na aldeia.

Certo dia quando eles tomavam banho, os seus pais notaram que morriam alguns peixes. Toda vez que eles iam tomar banho e o jovem caísse na água novamente peixes morriam, assim, não faltava comida para a família do garoto. Outra vez, quando caminhavam para o igarapé, uma cobra o picou e ele morreu. Os seus parentes choraram e o enterraram lá mesmo na mata. Depois de várias luas cheias foram visitar o túmulo do jovem, ficaram surpresos ao observarem que no túmulo havia nascido uma bonita planta. Os pais sabiam que era o jovem que nascera em forma daquela planta, imediatamente cortaram um pedaço e ao colocarem na água morreu muito peixe, era o timbó.

Os Wapixana conhecem e utilizam vários tipos de timbó. *Pazaunan* (timbó curauatá), *katabaru* (timbó três quina), *kuazi* (timbó piquiarana), *kurukuai* (timbó de raiz mais utilizado,) são espécies de timbó que podem ser encontrados na mata. No campo ou lavrado que é conhecido como timbó *inhaku*. O *kunani*, *kumarau* e o *aiasão* são cultivados na roça ou no quintal.

#### 2.4.2 O ritual da pescaria com timbó

Em diálogo com Lourival (2011), lembramos que, por volta de trinta anos atrás, eu estava com dezesseis anos, a água do Surrão ainda era perene, Lourival escolheu da pedra do Batelão a pedra da Pirarara o local para pormos timbó. Organizou os participantes e no dia combinado, cedo, as pessoas chegavam às margens do poço escolhido local que onde passaríamos no mínimo três dias de pescaria.

A nossa primeira atividade pela manhã, foi organizar os acampamentos que se estendiam ao curso do Surrão numa extensão aproximada de duzentos metros. Depois um grupo de homens retiravam palhas de *najá* para fazer o *tapão*<sup>30</sup>, os demais homens se embrenharam no mato em busca do timbó. Passando de meio dia, começam a chegar com grandes feixes de timbó cortados em pedaços entorno de 60 cm.

O descanso foi breve, o grito sinalizava que todos deveriam bater timbó, todos gritaram respondendo ao sinal em seguida todos estavam sobre a *laje*<sup>31</sup>, o som das batidas de longe assustava qualquer inexperiente que por ventura estivesse solitariamente pelas proximidades. O som das batidas se aproximava mais com o som do estalar dos dentes fortes da mandíbula de uma manada de queixadas.

Timbó batido, *tapão* na montante e na jusante pronto, logo escureceria, então, todos os feixes foram empilhados próximo ao *tapão* da montante do Surrão. Parecia exagero, mas a quantidade de timbó estava calculado, de acordo com o volume e a extensão de água que se pretendia atingir.

Cedo da noite ouvimos tiros, os caçadores chegam com *pacas*, *tatus*, *veado* e outros chegam com feiras de *gangati*, *surubim*, *pirarara* etc. As caças e os peixes são tratados e preparados para o jantar. Após meia noite o fogo se mantém aceso, mas o cansaço pela luta do dia coopera para que o local se mantenha logo em silêncio, mesmo assim, com sono leve. O

<sup>30</sup> Parede feita com palha de *najá* para evitar a passagem dos peixes.

<sup>31</sup> Pedra grande, plana, com declive rumo ao igarapé. No igarapé do surrão tem a Laje do Cadete, do Matrinchã e do Batelão.



*jacurutu* pia, o macaco da noite mexe nos galhos, bem próximo ouve-se o *canto do mutum*, o *ronco das guaribas*; o *jacamim*, a *cruviana* retorce as árvores. Era madrugada não tinha mais como dormir. Os homens conversam, os aracuãs são os últimos a anunciar o novo dia.

Ainda escuro, o chefe chama para entrarem na água, todos juntos, os homens iniciam o ritual a partir do tapão que fica na montante do igarapé; ao sinal do chefe, todos ao mesmo tempo mergulham os feixes na água. Imediatamente, o leite da raiz, deixa a água num tom esbranquiçada, sentido a jusante, lentamente vai tingindo água abaixo. Os peixes encurralados, logo vão à tona, bêbados, sem direção, vão se entregando. Não é permitido apontar para os primeiros peixes que saem; não deve cuspir e urinar na água, muito menos abater o peixe com o pau que bateu o timbó, lembrando que o timbó é gente e pode *zangar* e se ele *zangar* nenhum peixe vai morrer. É proibida categoricamente a presença de mulheres menstruadas e grávidas.

Enquanto os homens continuam batendo os feixes que, aos poucos, perdem a essência de tanto ser batido. É autorizado pegar os peixes, de ponta a ponta tem gente com flecha, terçado, saco, fieira, etc. Meio dia, a pescaria está calma, peixe para de sair, alguns encostam-se na margem, mas são apanhado pelos fiscais que estão constantemente à espreita. Pegamos muito peixe, tem moquém em todos os acampamentos. O nosso chefe Lourival lembra que ainda era necessário ficar à noite porque os peixes da noite saem à noite, e os que ficaram no fundo no outro dia iam boiar estragados e tínhamos que fazer a limpeza no local, ou seja, jogar todos os peixes estragados para fora da água desfazer os tapões e jogar todos os bagaços (restos) dos timbós para fora da água.

### 2.4.3 O uso da flecha

Não esquecemos o que os nossos avós nos contaram: que o Rio Branco, lagos, igarapés e locais adjacentes eram abundantes em diversas espécies de peixes, animais aquáticos e terrestres que se reproduziam nesses locais. Lourival (2011) nos confirmou que presenciou anos de abundância incalculável e que não acreditava que “um dia tudo fosse se acabar”. Para afirmar a imensa fartura que dispunha o ecossistema dos diversos lugares em Roraima, temos a colaboração de Pereira (1980, p. 22),

:

Nas águas fluviais e lacustres, baixas e igapós, enorme jacarés e bando de ariranha e lontras perseguiram cardumes de peixes; tartarugas, matamatas, aperemas e cabeçudos, na época da desova, assim que as praias e taboleiros secavam, acorriam para lhes escavar o leito de areia e neles depositar milhares e milhares de ovos; outros quelônios, como os jabutis e os tracajás, desovavam nos campos, rente às

abas das serras, e nos barrancos. Peixes de grande porte, como a piraiba, o pirarucu, o surubim e o jaú, enriqueciam aquelas águas. Desse modo, mais no verão do que no inverno, pescarias individuais a flecha ou pescarias coletivas a covos e paris, com “batição” e plantas ictiotóxicas, proporcionavam aos donos da terra, que eram os índios e, depois, aos que dela se apoderaram, a ferro e a fogo, frequente, substancial alimento, com a carne do tambaqui, da pirapitinga, da jatuarana, do tucunaré, do jandiá, do matrinhão, da pescada, do acari, do cará açu, da sardinha, do tamoatá.

Antigamente a flecha era o instrumento mais importante de caça e pesca que o nosso povo utilizava no cotidiano. Na chegada do inverno, quando as primeiras águas inundavam os leitos dos igarapés, quando os peixes subiam para desovar (época da piracema), as pessoas aproveitavam a subida dos cardumes nas águas rasas dos sangradores dos lagos e nascentes dos igarapés, onde os peixes eram presas fáceis às suas certeiras e mortíferas flechas. Após uma longa e pesada chuva, quando todos esperam a cheia dos igarapés e lagos, ao percebermos o transbordar das águas é seguro que “tem peixe subindo no Pau D’arco e Taperebá, lá o peixe estronda no fundo d’água e ninguém dá viagem perdida e Avelino sabe os pontos”, comenta Lourival (2011).

Outros locais de caça e pesca, onde a nossa comunidade pescava livre que ficaram fora dos limites da Terra são: igarapé do Besouro, Cangalha, Curicaca, Gentil, Grande, Paraviana, Santa Cecília, Surrão, o Paraná e um trecho do rio Branco e os lagos: Azul, Cumiriri, Grande, Martim, Panema, Tigre, Toco, Porteira etc. A perda destes locais trouxe uma consequência cultural negativa a nossa população e ao meio ambiente ao qual nos referimos. Por esse motivo, existe uma maior pressão sobre os poucos igarapés que ficam dentro da área indígena.

Muitos destes locais que ficaram fora da área da comunidade foram desmatados para o plantio de arroz. Esta monocultura apresentou muitos danos ambientais provocando o envenenamento de muitas espécies de pássaros (patos, marrecos, paturis etc.), a contaminação dos lagos, igarapés e o Rio Branco, matança de centenas de capivaras. Essas espécies de animais para os indígenas é visto como fonte de alimentos e a caça são praticadas de acordo com a necessidade. No entanto, para os arroteiros as referidas espécies são vistas como pragas.

Não é possível aceitar que os indígenas sejam proibidos de caçar e pescar nos locais que imemorialmente lhes pertenciam conforme prescreve a Constituição Federal Brasileira de 1988 e, quando milhares de espécies indefesas são destruídas sem um mínimo de consciência ambiental. É necessário, portanto, que se faça algo para reparar o erro cometido na demarcação da Terra Indígena Canaúanim, deixando importantes locais para a manutenção ambiental e cultural para a comunidade.

Admite-se que nos tempos atuais, o uso da flecha já não é como nos tempos passados. A aquisição de espingarda e rede de pesca são fatores que levaram, preferencialmente, muitas famílias a não usarem mais a suas armas tradicionais caracterizando assim mudança na tradição. O uso dessas novas ferramentas para o abate da caça ou do peixe promove uma intensa pressão sobre a fauna, tornando a pouca área da comunidade escassa e, conseqüentemente, a flecha perde a função para as caçadas e pescarias.



Figura 15: O uso da tarrafa em pescaria.  
Fonte: Arquivo do autor, 2002.

Os instrumentos que substituíram o uso da flecha são diversos: anzóis, tarrafas (Figura 15), pequenas redes conhecida como carrapicho ou malhadeira, fisga, jequi. Podem ser utilizados também plantas como o timbó (*derris sp.*) para entorpecer os peixes. Neste aspecto, Lourival nos faz refletir que a pesca com malhador ou com tarrafa leva muita vantagem diante da pesca com flecha. No verão, utilizar esses materiais significa diminuir a população de peixe, os igarapés escassos e a água despolarizada secam com maior facilidade, pois o peixe ajuda a manter a água dos leitos. Portanto, esta é a desvantagem que o uso do malhador traz ao ambiente aquático e talvez seja o maior motivo que fez a flecha perder sua função na comunidade.

Algumas famílias por não dispor de arma de fogo, continuam habitualmente utilizando a flecha. Mas ao se deparar com necessidade de caçar não dispensam uma espingarda,

preferem procurar alguém que lhe possa emprestar. Lourival (2011) narra que, no seu tempo de criança, aprendeu a flechar com o seu pai:

Quando a gente era pequeno papai fazia flecha de tala de inajá, era com elas que nós aprendia a flechar. Todo dia quando papai chamava para ir pra roça ele dizia “leva a flecha de vocês”. Nós saíamos para flechar peixe no Juraci, nesse tempo a gente era bom de flecha ninguém errava. Às vezes a gente apostava para ver quem flechava mais, a gente ía e voltava com a darruana cheia de peixe. Para aprender a flechar a gente flechava calango e passarinho, nada brincava na nossa frente, mas aí o papai brigava conosco, não era pra matar os calangos. Ele dizia que era para matar somente pássaros que a gente comia. No início do inverno a gente matava muito peixe de flecha quando estavam subindo. Depois que os peixes subiam a gente ía procurar cascudo chocando para flechar, a gente matava muito.

O modo como vi meu tio Alcides usar a sua flecha numa pescaria no Lago Azul, quando eu era pequeno, não lhe restando a melhor alternativa do que aproveitar um tronco de árvore curvada sobre a margem do lago. Ficou imóvel atrás de uma camuflagem à espreita da presa. Assobiou quase insonoro, fiquei imóvel, ele se preparou e atirou. “ele não vai muito longe, logo vai morrer foi bem flechado, se a flecha sair ele morre de qualquer maneira, tem leite de castanha na flecha, o efeito é imediato ele vai boiar logo”, disse. Andamos mais um pouco, lá estava um tucunaré dos grandes.

Antigamente, durante o facheio quando os peixes de hábitos diurnos se encontravam alojados dormindo às margens rasas dos igarapés ou os de hábitos noturnos que trafegavam à procura de alimentos, o facheador o apanhava com uma terçadada ou com uma flechada. Água barrenta era melhor, o peixe não enxerga e o flechador dificilmente erra o lombo, principalmente quando o peixe vem à tona em busca de respirar ou apanhar alimento.

Poucos dias depois das primeiras enxurrada a água barrenta passa, o flechador volta a procurar peixes que têm hábitos de desovar nas águas rasas como é o caso da traíra e do tucunaré e apanham todos que encontram. Quando o inverno fica intenso, os peixes desaparecem e a situação fica difícil, porém, com a rede de pesca, às vezes conseguem alguns.

#### **2.4.4 O Ritual de caçada**

As vegetações das matas e lavrados são elementos fundamentais das paisagens aos quais os Wapixana se relacionam tanto pelo seu uso direto ou indireto, como, por exemplo, com o habitat da fauna de caça. Neste sentido, Koch-Grünberg aponta algumas qualidades de um caçador indígena:

Caça, armas: apesar da lavoura simples que caracteriza sua vida doméstica, também o índio sedentário, ao caçar, está em seu verdadeiro elemento. Ele reúne em si todas as verdadeiras qualidades de um caçador, visão acurada, mão firme, excelente audição, um olfato quase animal. Ele sabe se aproximar de modo sorrateiro, sem fazer ruído e sem ser notado, e é bem sucedido nisso ainda mais pelo fato de a pele morena de seu corpo nu se adaptar ao ambiente, tornando-o quase invisível no lusco-fusco da mata. Ele conhece exatamente os hábitos de cada animal de caça; conhece seu chamado característico e sabe atrair a caça magistralmente, imitando esses sons (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p.62).

Os conhecimentos e saberes ligados ao meio ambiente têm uma relação direta com as atividades de subsistência, o caçador busca os animais de acordo com o local e a época de determinada fruta que esses consomem. Além disso, os caçadores dominam certos conhecimentos e práticas de caçadas e de respeito que mantinham com a natureza e os seus recursos. Para confirmar a riqueza que existia nas regiões de Roraima, Pereira destaca:

Manadas de veados pastavam nas baixas, restingas e boqueirões; varas de porcos caititus e queixadas fossavam a terra negra e encharcada dos miritizais; felinos numerosos circulavam pelos campos e grotões, principalmente o jaguar, a suçuarana e a jaguatirica; dezenas de espécies de macacos eram encontrados na orla e no recesso das matas, desde a guariba, o uacari, o cuxiu, o coata até os sanguis; roedores como a capivara, a paca, a cutia infestavam os miritizais e os sacaizais; os tamanduás, os cuatis e os tatus desmanchavam os tipiquins em busca de cupins, minhocas, bulbos e sementes soterradas. O maior de todos os quadrúpedes da região, a anta ou tapir, proporcionava abundante e frequente alimento aos caçadores indígenas (PEREIRA, 1980, p. 22).

Lourival (2011) relata o potencial da fauna em uma época quando existiam poucas famílias na comunidade, ao longo do caminho que os levavam até o igarapé Matamatá, durante as caçadas, encontravam dezenas de jabutis (*Geochelone denticulata*) e outros tipos de caças. Ele lamenta que nos dias atuais estes fatos estejam bastante modificados:

Primeiro, na nossa área tinha muita caça e muito peixes nos igarapés. Lembro-me que em 1970, a nossa caçada para o Matamatá era de quatro dias ou mais, A gente andava seis horas de caminhada até chegar lá, e lá nós matava muitas caças e peixes. A nossa saída de nossas casas era cinco da matina, depois que todos chegavam de suas casas e o encontro era na laje do surrão. A mata ainda estava escura, o grupo partia para o Matamatá. No caminho encontramos muito jabuti de ida e de volta mais de vinte, mas era longe e não dava de levar nenhum, as vezes quando estava próximo do Matamatá a gente só levava umas duas jabotas. Quando levava tinha que ser uma jabota. Mas primeiro ela tinha que ser surrada era para ela dá muito peixe e caça, se ela atendesse o nosso pedido, então, a gente soltava ela, se não servia de comida. No caminho encontramos também muito lote de porcão, eles eram bravos, se eles nos sentissem, corríamos risco de sermos feridos por eles, todos tinha que se proteger subindo em uma árvore para eles não morder a gente, era perigoso. Na mata nossos ouvidos eram atento para o ronco e estalar dos dentes deles, tinha que observar a posição do vento para evitar que eles sentissem a gente. Nem de tiro de espingarda eles tinham medo, aí é que eles arroteava a gente. Então, era melhor não atirar. Também não dava de gastar nossa munição antes da hora certa, se matasse um porcão ficava longe para carregar. Quando eles iam embora, nós seguia a nossa

viagem. As vezes o nosso grupo matava um mutum porque era menor e também nos serviria de alimentação assim que chegasse na beira do igarapé Matamatá. Quando nós voltávamos da caçada todos voltavam muito carregados, traziam peixe e caça moqueado. Era bonito, a nossa família esperava o nosso retorno na laje do surrão, elas preparavam caxiri e de lá traziam nossas cargas. Mas esse tempo bom mudou. Hoje não tem mais caça e nem peixe como antigamente. (Lourival 2010).

A narrativa apresenta um ambiente cheio de fartura e perigo. Trata-se de uma época em que a fauna e a flora eram abundantes, em diversidades de caça, de pesca e frutos silvestres que sustentavam os animais e humanos. Os locais importantes para as práticas de caça, encontramos nas áreas das mata incluindo áreas de lavrados e os locais mais afastados próximos ao Rio Branco. A caçada é uma atividade que praticamos em diferentes períodos, a cheia traz mais abundância nos trechos da mata ciliar, ou às margens de lagos e rios. Todavia, as expedições de caça são empreendidas mais intensamente no período de estiagem, sendo surpreendido geralmente nos locais de bebedouros de água e comida onde caem os frutos ou as flores de plantas apreciadas pelos animais.

O sucesso de um caçador depende de sua habilidade, de integrar um conjunto de conhecimentos sobre os hábitos e comportamento dos animais, por exemplo, o conhecimento dos locais de “passagens” dos animais que são explorados pelos caçadores durante as caçadas. Na época da maturação de frutos de certas espécies, o homem caçador e os animais disputam o alimento oferecido pelas plantas. O homem leva vantagens sobre os animais e fica feliz quando encontra uma planta em maturação, pois tem certeza que o alimento está seguro. Ele monta uma espera ou faz uma varrida para abater a caça que vem se alimentar. Se for caça da noite ou dia, ele chega horas antes para atar a rede a uma altura e ponto estratégico onde ele possa perceber a chegada e a hora de atirar com a sua espingarda.

Associado ao ritual da caça, existem *orações* e banhos medicinais que os Wapixana aplicam às crianças pequenas para impedir que os animais mortos ou comidos por seus pais prejudiquem sua saúde. As plantas são colhidas principalmente pelos homens e mulheres mais velhos, que sabem identificá-las. As folhas são associadas aos diversos tipos de animais. Apenas depois que seus filhos pequenos são banhados com a infusão da planta correta, os pais podem matar ou comer animais de carne forte, como *anta*, *veado roxo*. Ao matar *cobras grandes* e *onças*, os pais devem também proteger seus filhos contra o mal que esses espíritos podem causar.

Um caçador curado<sup>32</sup>, quando sai para caçada, não caminha muito longe basta pensar na sua presa ou emitir assobios imitando um pássaro ou outro animal, a caça vem às cegas ao seu encontro e é abatida com facilidade. Em muitos casos, a prática da caça na área da comunidade estudada está sendo gradativamente abandonada devido a fatores socioambientais, sendo uma das várias transformações que a comunidade vem enfrentando, em relação ao modo de vida tradicional. No caso dos assalariados (professores, agentes de saúde, aposentados), estes têm diminuído as atividades de caça por falta de tempo e por contarem com recursos para a aquisição de alimentos.

#### 2.4.5 Ritual do Festejo Intercultural da comunidade Wapixana

Contava minha avó Julia “*in memoriam*”, que na sua infância ela via grandes festividades em que várias comunidades participavam. A comunidade anfitriã tinha o compromisso de oferecer comidas, bebidas e organizar o espaço aos visitantes:

Primeiro quando tinha festa, os homens saíam para caçar, pescar e as mulheres faziam pajuaru, tinha muito pajuaru e muita comida, tinha muita caça moqueada, damurida, farinha e beiju. Quando chegava o dia da festa, eu ouvia papai dizer: lá vem os parichara. Aí a gente escutava eles gritando, era muita gente que chegava de outras malocas. Eram os Macuxi e os Wapixana. Eles chegavam enfeitados, pintados, eles vinham dançando e pedindo comida e bebida. O tuxaua recebia eles e mandava eles se sentar. Aí o tuxaua mandava as moças trazer bebida pajuaru, caxiri, aluá para oferecer. Eles também traziam um pouco de bebida e ofereciam para o tuxaua, eles trazia também as tranças: jamaxim, tipiti, balaio, cestas, flechas, arcos. Eu via eles oferecendo suas coisas, muita gente trocava com eles. Tinha muita fruta e muita comida, eles comiam e depois continuavam a dançar, era bonito eu era pequena, eu via muita gente. Aí chegava outros grupos e faziam do mesmo jeito, depois todos se juntavam e dançavam muito. A festa durava até acabar a bebida e a comida. Muita gente ficava bêbada dormia e acordava. Às vezes a festa ia a noite inteira. Quando acabava a bebida o tuxaua avisava e eles iam embora. Assim que era festa antigamente (Julia 2009).

Vó Julia remete-se a sua infância em outros relatos que ouvi dela, também que as festas tradicionais foram acabando na comunidade, no lugar delas foi aparecendo o forró. Era um toca disco que tocava e animava a noite inteira. Disse ainda, que depois apareceu o toca fita, “mas essas festas não eram boas, tinha muita cachaça, os homens ficavam bêbados e tinha muita violência”. A cachaça era trazida pelos não indígenas que vendiam para os

---

<sup>32</sup> Preparado por um *marynau* (pajé), com *pori* (orações), banhos e corte superficial no corpo e uso de *wapananinao* (plantas conhecidas como tajás).



indígenas. “Por isso, que foi acabando a nossa cultura os novos não queriam mais dançar parichara<sup>33</sup> só queriam dançar forró”.

A EEITLC há quase uma década, envolve a demanda estudantil em diversas atividades com intuito de valorizar os costumes e as tradições locais. Além disso, o festejo intercultural foi criado com o objetivo de envolver as escolas e as comunidades circunvizinhas para partilhar experiências pedagógicas entre si, vivenciar as brincadeiras culturais e interculturais e a relação de parentesco e amizade, consolidando uma educação específica e diferenciada. O festejo foi criado após várias discussões e passou a substituir a comemoração do Dia do Índio.

As etapas do festejo, inicialmente são: organizar alimentação, bebidas, estada e local do evento, bem como as modalidades esportivas. A comunidade, em geral, também se envolve, constroem novos barracões e reformam os que precisam para oferecerem alojamentos e melhor comodidade às comunidades e a todos os visitantes do festejo.

Professores e alunos formam grupos para o período de uma semana organizar o local. A caçada e a pescaria são atividades que a escola realiza para vivenciar uma tradição que a comunidade vivia em seus grandes encontros festivos de antigamente.



Figura 16: Competição corrida carregando mulher.  
Fonte: Arquivo do autor, 2008.

---

<sup>33</sup> Dança indígena realizada por integrantes de diferentes faixa etária, formados em pares o grupo dançam formando círculos e fileiras.



A (figura 16) demonstra a competição corrida “carregando mulher”. A brincadeira relata que antigamente um jovem para casar-se com uma jovem tinha que demonstrar aos seus pais ou ao seu povo força e habilidades em difíceis atividades; os que não conseguiam acabavam fugindo com a mulher carregando-a em seu ombro por longa distância, para que, ao ser procurado, o rasteador encontrasse apenas as pegadas de uma pessoa e assim desistia. Os velhos que viveram na pele essa aventura nos contaram e nós transformamos em brincadeira para lembrar os fatos vividos por eles.

No primeiro dia do festejo, as quatro da madrugada acontecem à queima de fogos para acordar a comunidade. O criador desse *ritual* afirma que os *maus espíritos* se afastam e é uma maneira de dar as boas-vindas ao festejo intercultural. Às seis da manhã, todos os jovens da comunidade e outros que chegaram de outras comunidades em dia anterior, *em mais um ritual*, correm no entorno do centro comunitário um percurso de três quilômetros. Às sete, o café é servido e todos que vão chegando após esse horário também vão se alimentando até que sejam esgotados os diversos tipos de alimentos. Essa cortesia se estenderá em todas as manhãs enquanto houver festejo.

Nas primeiras horas da manhã do primeiro dia de festa, as comunidades vão chegando e são recebidas e encaminhadas aos alojamentos. O local fica tomado por muita gente, o cenário se transforma em completa euforia. Um aviso pede a abertura solene da festa, orações, palestras dos representantes, danças, exposição dos trabalhos e desfiles das delegações abrilhantam e abrem o festejo todos os anos.

Após a solenidade, alunos e professores de outras comunidades transitam em busca das devidas informações sobre as competições. Ao início das competições, grupos de torcedores incentivam seus competidores e, no caso de vitória, comemoram. Muita euforia, mas entre os integrantes das comunidades há um relacionamento de respeito, fruto de uma formação de consciência ao fortalecimento das festividades que acontecem nas comunidades.

As modalidades que vivenciam voltam-se às habilidades de *fiar algodão*, trançar *darruana*<sup>34</sup>, ralar *mandioca*, tomar *pajuaru*, comer *damurida*<sup>35</sup>, flechadas em *alvos*, corridas *pedestres*, corrida com *tora*, subir na *bacabeira*, queda de *corpo*, futebol e outras. São competições que ajudam a identificar o potencial e o valor que as comunidades prestam a sua cultura. Os festejos intercomunitários tem despertado o interesse pelo movimento econômico

---

<sup>34</sup> Cesto confeccionado com o olho da palha do buriti. É um artesanato utilitário para carregar ou armazenar frutas dentre outras produtos.

<sup>35</sup> Comida típica Wapixana, feita com pimenta, carne de caça ou peixe moqueado, temperado com folha de cariru, de macaxeira ou da própria pimenteira.

das comunidades. A comunidade tomou a iniciativa de comercializar algo típico de festa, como bebidas, comidas, artesanatos dentre outros.

Na semana que antecede o Intercultural, as escolas selecionam os seus competidores de acordo com a proposta da programação local. No dia da competição muitos participam de forma que se torna crescente a participação de muitos jovens, caracterizando o fortalecimento cultural e as relações intercomunitárias.

#### **2.4.6 Artesanato e Arte Indígena**

As artes indígenas, além de apresentar um valor estético, apresentam valores históricos cultural, com significados especiais, sagrados e indiscutíveis. Partindo dessa concepção podemos afirmar que muitas das nossas artes, inclusive algumas peças que atualmente encontram-se extinta do cotidiano dos jovens Wapixana, ainda podem ser resgatadas através dos nossos anciãos. É nesta perspectiva que a escola luta para restituir os conhecimentos artísticos não praticados pelos jovens. Nestes aspectos, Barreto corrobora ao registrar que:

Entendo que nós indígenas, para obtermos os objetos que a sociedade branca convencionou chamar de artesanato, utilizamos matérias-primas consideradas sagradas e que ainda, a construção de alguns objetos é efetuada através de rituais, por isso, tais objetos possuem significados especiais e sagrados. Fora do nosso contexto esses objetos são vistos pelas pessoas como objetos decorativos. Os mesmos são postos para o comércio numa relação cada vez maior de compra e venda, porém, quando se trata de simbolismo, esses objetos deixam o estético e passam a ser visto como representação cultural de cada etnia, isto é, alguns revelam o valor histórico e cultural indiscutível. Entre esses objetos sagrados existem aqueles que são usados nas cerimônias e rituais pelos pajés. Especificar esses materiais como elementos de materiais de uso diário, como artes plásticas e elementos sagrados que estão contidos na memória histórica de cada povo é revitalizar a memória dos grandes e poderosos pajés (BARRETO, 2006, p.43).

De acordo com Barreto (2006), somos capazes de confeccionar grande variedade de produtos com “técnicas, formas, motivos e concepções estéticas diversificadas”. Os detalhamentos apresentados no sistema de objetos produzidos nas sociedades indígenas como detentor de múltiplos significados (técnicos, estéticos, simbólicos e morais), também é empregado o trançado costurado, utilizando a seda retirada da folha nova do olho do buriti (correspondente à camada de células que formam a cutícula da folha), para a confecção de cestos cuja aparência lembra as tradições conhecidas entre muitos povos indígenas.

Com este olhar cultural, reconstruímos a sabedoria legada pelos nossos ancestrais passada de geração em geração até os nossos dias. As artes confeccionadas com fibras vegetais podem ser realizadas tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Quanto a técnica empregada no artesanato de fibras, dependendo do tipo de produto que o artesão for produzir, observa-se trançado do tipo cruzado, principalmente utilizando o arumã (*Ischnosiphon* sp.), no caso da peneira, jamaxim, balaio e tipiti, mas também o cipó titica (*Heteropsis* spp.). Partindo para os trabalhos mais grosseiros ou refinados, abertos, como paneiros e cestos, empregam-se folhas novas de tucumã, na confecção de abano e, ainda, as folhas novas do buriti para a darruana (Figura 17).



Figura 17: Professores da escola tecendo darruana.  
Fonte: Arquivo do autor, 2010.

Várias espécies são coletadas como fonte de matéria-prima para a confecção de artesanato, sendo o buritizeiro uma espécie de relevância entre os Wapixana. Das folhas ainda fechadas, o “olho de buriti”, os Wapixana extraem a fibra utilizada em uma diversidade de artesanatos. Outras plantas, como o arumã, planta arbustiva de ambiente úmido, e o cipó titica, são usadas nas confecções de diversos objetos. O jamaxim, por exemplo, pode ser

fabricado com palhas de buriti no próprio local de coleta e serve de mochila para o transporte de animais caçados e de produtos da roça.

As peneiras e tipitis geralmente de arumã, são utilizados na fabricação da farinha. Abanos e darruanas (um tipo de bolsa) são fabricados com folha de buriti. O cipó titica, encontrados nas florestas especialmente em terrenos úmidos às margens de igarapés, é resistente e duradouro. É muito usado e considerado “o prego indígena”, pois serve para amarrar madeiras na construção de casas e barracas. É também utilizado na fabricação de vários tipos de cestos e vassouras.

Outros tipos de artesanatos são exclusivos das mulheres, como, por exemplo, o tear de algodão, para confecção de tipoias e redes, e a fabricação de panelas de barro. Para a confecção das panelas de barro, existem alguns rituais a serem respeitados desde a escolha do barro a sua fase final exige um alto grau de conhecimento e técnica. Segundo o respeito e crença pelos Wapixana o barro tem dono e, portanto, deve ser retirado somente com a sua permissão. Somente um detentor de orações (rezadores ou pajés) pode por meio de um ritual manipular a retirada do barro. Caso isto não ocorra, a retirada pode ser considerada ilegal e o dono pode penalizar o infrator, mandando-lhe doença que só um *marynau* (pajé) pode retirá-la.

## **2.5 - Outros elementos que influenciaram as práticas tradicionais da agroatividade: uma análise a partir do discurso Wapixana**

Conforme a tradição indígena, o mundo foi construído e lhes legado pelos seus heróis mitológicos. No processo de ocupação na região do rio Branco, outro mundo lhes era imposto, desta vez, por seres humanos, contemporâneos seus. Estes lhes ensinavam não apenas um mundo, mas a própria posição que deviam ocupar neste e mais, estavam presente para impor esta proposta. Portanto, indígenas e não indígenas se confrontam como alternos étnicos em um conflito irreduzível, que não dá lugar a uma fusão. Onde quer que um povo tenha oportunidade de conservar a continuidade da própria tradição pelo convívio de pais e filhos, preserva-se a identificação étnica, qualquer que seja o grau de pressão assimiladora que experimente.

Neste sentido, Ribeiro (2006, p. 101) destaca que os passos que se dão nestes processos não são, pois, como se imaginava, o trânsito da condição indígena específica, investidos de seus atributos e vivendo segundo os seus costumes, a condição de indígenas genéricos, cada vez mais aculturados, mas, sempre indígena em sua identificação étnica.

Desta maneira, ele afirma que a cultura é latente, é cíclica, e não é estanque. Se analisarmos a história indígena desde século XVIII, os povos indígenas já haviam assimilado muitas coisas dos não indígenas, como a vestimenta, a utilização de botas e utensílios domésticos, dentre outros. Cabe afirmar que eles não tinham alternativas do que aprender com os viajantes, na troca de produtos, e o mesmo com a religião, desde séculos XVII e XVIII com os missionários jesuítas, beneditinos e carmelitas que por aqui viveram. Foram “catequizados”, aceitando a “cruz”, tornando-se “civilizados”, pois, até então, para os missionários da Igreja, eles eram destituídos de alma.

Contudo, a aceitação dos indígenas com relação a tudo isso, se deu sem que eles ao menos soubessem o que estava acontecendo ali, levando em conta que eles não entendiam o que os missionários falavam e vice-versa. Mas, conforme passa o tempo, os povos indígenas, como povo cultural, necessita se adaptar ao tempo, e vão sim, incorporando elementos que facilite seu bem-estar na aldeia, elementos tecnológicos como uma forma também de defesa de sua cultura, sendo que essa interferência e essa aproximação sempre trazem prejuízos aos povos devido a forma de apropriação do que a mídia oferece.

Sebastião (2011), Wapixana nascido em Santa Isabel<sup>36</sup> à margem do igarapé da Onça, nos fez um relato sobre a sua percepção a respeito da situação atual da comunidade relacionando com a agroatividade:

A antigamente meus pais pagavam a terra, depois que virou terra indígena deixamos de pagar. Então, isso foi muito bom para todos, mas também a terra ficou pequena, antigamente todo lugar pertencia aos índios. Quando começou o Território de Roraima a nossa terra foi sendo diminuída, nosso povo foi sendo expulso para fora da cidade, para outro lado do rio. Agora vivemos nessa natureza, ilhado não podemos caçar e nem pescar fora dela, agora temos que produzir e fazer as nossas coisas na terra que restou para nós. Temos que plantar, continuar com a nossa cultura, se saber fazer as coisas, trançar temos que ensinar os nossos filhos. A nossa agroatividade perdeu muito, antigamente eu tinha 40 gados que meus pais me deixaram, mas não sei como acabou. Talvez a entrada de novos elementos vai prejudicando a nossa vida, a gente não devia desprezar a nossa cultura devemos melhorar a nossa cultura. Olha, hoje em dia tem gente que faz as coisas fora do tempo não planta mais as roças no dia da lua cheia, não capta animais na lua cheia, não tira madeira na lua escura, por isso que estraga, o cupim come tudo. As mercadorias é o que a gente produz na roça nos nossos lugares, essa produção está fracassada na agroatividade, tem pouca produção, a gente hoje não é como o tempo antigo, hoje a gente é aposentado só espera pelo dinheiro no final do mês. Não queremos mais produzir porque compramos tudo, mas que não dá pra nada, todo mundo se aproveita do dinheiro que ganha e aí se atrasa. Os mais novos só pensam em estudar não querem mais ajudar seu pais na roça, e aí tem atraso. Na agricultura, fazemos a nossa roça o povo não se dedicou o que nossos avós fazia antigamente, não querem mais morar numa casa de palha agora é só na casa de telha. É isso que eu tinha que falar um pouco.

---

<sup>36</sup> Nome do local onde nasceu Sebastião (66 anos). Com a definição da Terra Indígena Canaúanim esse local ficou dentro dos limites da terra.

Todas as pessoas com quem conversamos, referiram-se à importância da terra em primeiro lugar. Disseram que a terra indígena é muito importante é onde o povo vive livre sem perigo, sem pagar nada, é onde pode proteger a natureza, zelar pela sua cultura e ensinar aos descendentes a língua Wapixana, os trabalhos etc. Disseram ainda que, a agroatividade perdeu muito e que hoje, ninguém quer mais trabalhar na roça, ninguém quer mais ralar mandioca, cortar de machado, estão acabando o valor das tranças (artes), que só querem saber de assistir televisão. Isso aconteceu recentemente quando chegou a energia na comunidade segundo os narradores esse é o motivo de tantas perdas. As crianças não querem mais trabalhar e nem obedecem a seus pais.

As modificações no tempo e no espaço promovem mudanças mais intensas do que aquelas vivenciadas cotidianamente no planeta, por aqueles indivíduos que costumemente viveram em um único local geográfico. As rupturas com a comunidade tendem a provocar as mudanças mais profundas, na consciência dos indígenas. Afinal, o contato com outras pessoas, outras línguas, outros símbolos, outros processos culturais, tudo isso vai influenciando as pessoas, transformações que são adquiridas nos lugares em que se encontram.

Cunha (1987 p.115) garante que influência da religião europeia nos conhecimentos tradicionais contaminou os costumes matrimoniais e a organização política. A religião interferiu drasticamente também nos rituais dos povos indígenas, alterando suas crenças, assassinando o seu ser espiritual. A tecnologia, os hábitos alimentares estes afetado pela depauperização dos territórios de caça e pesca. Por sua vez, Santo (2001, p.51) diz que “a produção agrícola no modelo tradicional não exige condições especiais para produzir, mas só consegue apresentar baixo rendimento”. Esse modelo é incompatível com os tempos de competição aberta e globalizada.

Em visita de campo que fiz a um dos fundadores do Canauanim, onde fiquei por várias horas conversando com ele, pude identificar a preocupação que lhe incomoda e que segundo ele, espera que os novos tuxauas possam tomar providências. Trata-se dos problemas que envolvem os jovens na comunidade:

Olha, eu já estou velho não tenho mais forças para ajudar ninguém, mas eu fico escutando que os jovens em nossa comunidade estão se envolvendo demais com o alcoolismo, com prostituição. Queria que o tuxaua resolvesse esse problema, faz tempo a nossa comunidade não era assim. As famílias obedeciam ao tuxaua; a comunidade tinha muitas produções, agora a comunidade está pobre de alimento, a terra não tem mais muita caça e nem peixe e tem muitas famílias que não tem roça, não têm criação. Os jovens não querem obedecer aos seus pais, não querem mais trabalhar na roça. Ouvi dizer que tem criança mexendo nas coisas dos outros, ficam

acordado até tarde da noite, e no outro dia estão com preguiça, sonolento e depois vão para escola estudar e ficam pra lá mesmo chegam tarde em suas casas. Muitos pais não tem força de falar para os seus filhos. Eu vou todo domingo para a igreja, mas observo que as pessoas não estão também dando importância para ela, tem vez que não dá quase ninguém. Eu preciso que alguém me ajude a conscientizar a nossa igreja, preciso de um animador que chame os jovens as famílias. Eu acho que a comunidade está tendo muitos problemas porque estão se afastando de Deus. Eu tenho um neto que me dá muita dor de cabeça, ele chega bêbado abusando, eu falo ele não me obedece mais, eu não tenho força, não tenho saúde, já estou velho mesmo, eu disse para ele que vou mandar chamar a policia e prender ele, eu não posso ficar perturbado. Então, é isso que acontece com muitas famílias. (Cassimiro, 2011).

Outro fator que preocupa as comunidades indígenas é a globalização, muitos povos longe das informações não podem compreender o que é realmente a globalização. Algumas sociedades envolvidas no processo têm uma visão ofuscada dessa questão de integração entre as sociedades e culturas. Neste sentido, muitas sociedades indígenas consideradas pobres, não dispõem de autonomia política, econômica, para usufruírem de melhor qualidade de vida.

As modificações significativas na maneira de encarar e tratar as sociedades indígenas, estabelecidas na Constituição Federal de 1988 foi fruto do processo de redemocratização do país na questão indígena, representado pelo movimento que visava a assegurar o direito à posse das terras indígenas e pela crítica à política de integração. Esses foram os fatos recentes que possibilitaram a aceleração dos trabalhos de demarcação e regularização das terras indígenas no Brasil. As falas de muitas famílias estão relacionadas na importância da terra e do sustento que dela retiram para o bem-estar. Abordam que nos últimos anos as situações de trabalhos familiares e comunitários modificaram-se bastante por conta de alguns elementos que utilizam de forma errada, que atrapalham as tradições culturais da comunidade. Vejamos o relato de Etaneo (2011), residente da comunidade:

Terra indígena é uma terra onde vivemos livres vivemos sem pagar nada. Assim que eu entendo sobre terra indígena, vivemos unidos com a natureza, vivendo a nossa cultura ensinando os nossos filhos. Uma coisa que perdemos em nossa cultura foi que os mais novos não querem mais trabalhar como antes, o uso do ralo, do tipiti, do machado já não existe mais. Perdemos tudo. Os novos só querem ficar olhando televisão, depois que a energia chegou na comunidade atrapalhou muito a nossa organização, antigamente a gente trabalhava tudo unido, todos levavam os filhos pra roça, hoje não, as crianças não querem mais trabalhar ajudando seus pais. Eu ainda vivo o que os velhos me ensinaram, mas os novos não vivem mais, não plantam as roças nas fases certa da lua, tira madeira e palha por isso a nossa produção é pouca e o bicho estraga as coisas que colhemos.

Edinelza (2011), outra moradora da comunidade também diz que terra tem um sentido de vida para os Wapixana, “é de onde o povo vive e desenvolve a cultura”. Ela garante que a língua Wapixana se mantém e está se fortalecendo a cada ano que se passa. Ela aborda que a

agricultura Wapixana “perdeu muito”, pelo fato da entrada de outros elementos não indígenas que afetam a cultura. A produção que se realiza na comunidade é feita por meio de máquinas como motosserra e motor para moer mandioca. Ela aponta o uso de motores como positivo, “pois os trabalhos se tornam mais rápidos e mais fáceis para quem dispõe desses equipamentos”. Por outro lado, ela diz que a autossustentação na comunidade foi afetada com a chegada da escola, da Igreja e da Língua Portuguesa.

O quadro legal específico e explícito, os procedimentos técnicos bem definidos e a parceria no processo demarcatório, sejam com organismos governamentais nacionais e internacionais, não governamentais ou com representantes das próprias comunidades indígenas interessadas têm garantido maior legitimidade, consistência e celeridade aos trabalhos de demarcação das terras indígenas. No entanto, a inquietação das comunidades e, principalmente das lideranças é com o tamanho das terras que foram demarcadas em pequenas ilhas conforme observamos na fala do ex-tuxaua do Canauanim:

A relação que temos com a terra é parentesco, nós chamamos a terra de mãe, pois a mãe se preocupa e faz tudo para o filho, a terra não faz as coisas para nós ela apenas nos dá o que ela tem esse é o maior significado que temos sobre a terra. Ela nos ensina a viver, se a gente não obedecer, ela nega as coisas ou ela se revolta, fica irada e é capaz de destruir a nossa vida. Sem a terra não podemos viver. Com pouca terra o nosso povo sofre, pouca terra não é suficiente para criar, para plantar, para caçar coletar e preservar o ambiente. Pouca terra significa sofrimento tristeza, falta de saúde, falta de alimentos para nós e para todos os seres vivos que precisam dela. Sem ela podemos se considerar um povo morto, ou morto a nossa cultura. O nosso povo tá crescendo e dentro de pouco tempo vamos precisar de mais terra, e se a nossa terra não for ampliada como será o nosso futuro? Precisamos da terra para viver feliz. Não colocamos roça grande para não acabar com a nossa mata, colocamos roça que dá de sustentar a nossa família. O desmatamento que fazemos é diferente dos não indígenas. É o desmatamento que tá prejudicando a nossa mãe terra, por isso não tem mais caça e nem peixe e os igarapés e rios estão secando. (ex-tuxaua Julião 2011).

A inquietação do ex-tuxaua Julião<sup>37</sup>, também é de outros tuxauas da região Serra da Lua e de outras comunidades de outras regiões que tem suas áreas restritas. O tuxaua ainda apontou alguns problemas que preocupam a todos. A televisão é um elemento que tem levado os jovens e crianças ao apego a certos programas, estes não perdem o horário das programações, causando problemas familiares. Outro sério problema referido pelo tuxaua é o alcoolismo que afeta a juventude e muitos pais de família.

O modelo característico de organização dos “brancos” contribuiu para desfigurar a identidade cultural Wapixana, ao passo que chegavam os projetos comunitários, cantina,

---

<sup>37</sup> Ex-tuxaua da comunidade Canauanim, tem 46 nos, soma três mandatos de tuxaua na comunidade.



gado, corte-costura, dentre outros. Isto levou à nova realidade de trabalho que lhes exigiam outros esforços e compromissos, o modo de trabalho em união foi perdendo vigor, o novo modelo de atividade a considerar os projetos, tornou-se um período presente, indiferente a organização indígena e a forma de lidar com as questões locais. Por esta perspectiva as lideranças da RISEL apresentou ao CIR em 1999 a proposta da criação da Cooperativa de Agricultores Indígenas de Roraima – COOPAIR:

Prezados senhores,

Nós lideranças indígenas de (15) comunidades da região Serra da Lua dos municípios de Cantá e Bonfim – RR, reunidos em uma assembleia no escritório do conselho Indígena de Roraima – CIR, analisamos e discutimos meios de como melhorar a nossa produção e que ao longo de vários anos, vem sofrendo de modo alarmante, principalmente na comercialização desses produtos que na maioria das vezes acabamos dando os produtos para os atravessadores como se fosse solução para não deixar estragar. Dessa forma, preocupados com esta situação, o Conselho Indígena de Roraima – CIR lançou uma ideia de fundação de uma cooperativa indígena na região, que para nós é uma grande novidade, pois, as comunidades indígenas por volta da década 70 já vinham discutindo as formas de venda desses produtos indígenas, mas que no momento não houve nenhum êxito. Entretanto, acreditamos que a ideia de cooperativa é um ponto fundamental para a nossa organização, decidimos aceitar a fundação dessa cooperativa que possivelmente atenderá pouco mais de três mil pessoas da região e futuramente atingir outras regiões do Estado como também servir de modelo para as populações indígenas do Brasil. Confiantes em atingir o nosso objetivo, agradecemos todo o apoio confiado pelas entidades, ao mesmo tempo que abaixo assinamos (CIR, 1999).

De acordo com Santos (1995, p.122) houve uma colaboração ativa dos povos indígenas de Roraima em atividades econômicas voltadas a construção de um lugar que era exclusivo da sociedade não indígena, tanto no que se refere a administração, quanto ao estilo de sociedade que a atividade constituía. Ele aponta que o processo de povoamento do período colonial, apesar de ser um projeto idealizado e administrado por não indígena, era constituído exclusivamente pelos povos indígenas. O caso agora era outro: os indígenas deveriam aceitar como seu, um projeto em que entrava apenas com a prestação de um serviço pouco qualificado, abrindo mão de todo o espaço que lhes era até então reservado, bem como de sua própria organização social, e, enfim, de sua própria cultura.

Embora a comunidade tenha sofrido um processo de adaptação em torno dos projetos comunitários que chegaram como é o caso do gado, termina redescobrimo uma história vivida pelos antepassados quando cuidavam do gado dos fazendeiros. Hoje o gado se constitui em um patrimônio promissor que favorecendo a comunidade não só a ocupação da terra, mas também a carne para as grandes atividades comunitárias.

Em 1987 a FUNAI repassou a comunidade 36 reses. Essa primeira leva de gado fez a comunidade enxergar a necessidade da terra para o seu futuro e a criação do gado como

alternativa de ocupação da terra. Era preciso união em torno do gado para construção de cercas e currais. Mais tarde, chegou o gado repassado pela Diocese de Roraima. Na área de campo pastando e se alimentando com a vegetação natural o gado teve uma significativa queda a produção não conseguia melhorar.

Outro esforço da comunidade é adquirir junto aos poderes governamentais uma banca de marcenaria para beneficiar as madeiras procedentes das roças, em benefícios da própria comunidade, capacitando os seus jovens e estes aproveitando a matéria-prima para transformá-las em diversos móveis: mesas, bancos, armários etc., até mesmo, possam transformar em economia para suas famílias e comunidades.

Diversas tecnologias foram introduzidas por órgãos governamentais e não governamentais e por iniciativas das próprias comunidades. Recentemente houve várias iniciativas governamentais, todas, infelizmente, casuísticas e sem continuidade, o que gerou descrença da parte das lideranças e da comunidade. A energia elétrica instalada em 1996 no centro da comunidade foi que possibilitou o aparecimento de televisores, geladeiras dentre outros. Levantamos ainda que em 2010, aumentou o acesso de aparelhos celulares, casas cobertas com telhas de amianto, eletrodomésticos e motocicletas.

A energia elétrica é uma tecnologia importante e necessária que chegou. No entanto, só atende uma menor parcela da comunidade, porque as casas ficam afastadas do centro onde está a energia. Os usuários da energia asseguram que no tempo das lamparinas a situação era outra, com a energia as famílias vivem melhores condições, podem usar geladeira, televisor, liquidificador, etc.

De certa forma, muitas famílias presas a essas tecnologias mudaram seus costumes. Dormem e acordam tarde, às vezes não vão à roça, ou quando vão voltam cedo. Neste sentido, cabe dizer, que o aparelho celular, a televisão dentre outros, de certo modo são ferramentas que podem contribuir em alguns casos com as pessoas, como por exemplo, o celular emergencialmente pode-se chamar uma ambulância para remover um doente ao hospital, passar recado ou conversar com alguém distante etc. No entanto, tratando-se da juventude constatamos que ao se apossar de um aparelho, um jovem demonstra *status* de posse e de poder, carregando consigo, o jovem exhibe o seu celular por onde passa, com fone no ouvido ou com o volume do alto falante no máximo, demonstrando o tipo de música que gosta.

É comum alguns jovens acessarem as redes sociais, o que desperta vaidades também em outros jovens. No âmbito escolar por conta do uso do aparelho na sala de aula, gerou certos conflitos envolvendo alguns jovens e, conseqüentemente, os seus pais. Cremos que estas e outras preocupações levam muitos jovens a não contribuir com seus familiares nos

afazeres domésticos, a não zelarem e valorizarem seus costumes e tradições, além disso, leva à divisão e, conseqüentemente, ao enfraquecimento da organização e da cultura local.

O sistema agrícola Wapixana hoje se caracteriza pela sua dinâmica e transformação, tanto pela aquisição de novas tecnologias, como pela reconstrução dos sistemas sociais e econômicos em curso, que traz reflexos sobre o modo de subsistência das comunidades locais. Essas mudanças estão relacionadas tanto a fatores internos às comunidades, quanto a fatores externos, como a implantação de infraestrutura de transporte e a capitalização por certos membros da comunidade via trabalho assalariado (o caso de professores e agentes de saúde), de aposentadorias e de outros benefícios sociais.

Ao mesmo tempo a fixação das comunidades em um determinado local e a concentração dos moradores em torno dos serviços (posto de saúde, escola, energia, água encanada etc.), junto com o crescimento contínuo da população, geram demandas básicas que podem sobrecarregar a capacidade de sustentação dos sistemas tradicionais de produção. O Programa Bolsa Família, o salário maternidade e as aposentadorias são benefícios sociais que, em parte, contribuem com algumas famílias indígenas, mas por outra, traz conseqüências ruins também para as comunidades indígenas. Deixam as atividades de seu roçado tradicional, de fazer seus artesanatos, ficam dependentes desses benefícios.

Neste sentido Salama (2010, p.19) diz que as transferências monetárias que não são de pagamento de aposentadorias, não permitem uma diminuição importante da pobreza no Brasil. Esta é uma realidade que observamos na comunidade, as características que se apresentam são famílias sem roças e sem criação, a não participação nos trabalhos e assembleias comunitárias. Diante destas situações as lideranças sentem-se impotentes, trabalham com poucas pessoas. O dinheiro é necessário mas é preciso saber administrar para que as famílias e a sociedades não sofram a falência total da desestruturação familiar e organizacional.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de todas as violências que sofreram ao longo dos últimos séculos, o povo Wapixana conseguiu sobreviver até hoje. E, neste momento em que muitos se preocupam seriamente em acumular riquezas e poderes, destruindo a natureza e as culturas, imbrincados a estes processos, os Wapixana passam a ser uma referência em matéria de utilização equilibrada dos recursos da natureza. Ao propormos estudar a agroatividade na área de pesquisa tivemos que retroceder um pouco para entender como o nosso Wapixana ocupou e como se mantém neste espaço relacionando-se com as diferentes sociedades.

Santos (1995. p.126) conclui que afastar os indígenas ou fazê-los esquecer dos seus valores e práticas é impedir o desenvolvimento de uma nova forma de ocupar o espaço. Era o ponto crucial, o qual os colonizadores procuraram enfrentar e, podemos dizer que, em parte, a sociedade roraimense enfrenta este problema na atualidade, visto que o processo de ocupação desta região pelos não indígenas ainda não se definiu completamente. Desta forma, é pertinente afirmar que os indígenas do Rio Branco, atual Estado de Roraima, nunca se afastaram completamente de seus costumes tradicionais, de sua cultura, do lugar onde se instalaram, segundo seus valores.

Neste sentido o presente trabalho procurou dar um contorno histórico buscando o movimento de ocupação territorial dos Wapixana, a partir de 1960 a 2010, tendo como área a TI Canauanim. As inquietações aqui expressas coadunam com a hipótese inicial, pois a ideia de que os Wapixana ajustam suas identidades a partir de situações de encontro cultural que, muitas vezes são realizadas em relações interétnicas compreendendo as diferenças e importância da cultura do outro e o valor que a sua própria cultura representa. Além da transposição de fronteiras cultural, o processo implica a inserção em ordem sociocultural, que é marcada, em geral, por ganhos e perdas.

Analisar o contexto da trajetória do nosso povo, o contato com as outras sociedades tem relevância por reencontrar os locais de movimento até a localização das comunidades atuais. A luta pela terra, a defesa e a garantia dos nossos direitos e interesses específicos fazem-se necessários para que possamos viver dignamente. De fato, se num primeiro momento a missão católica e a escola tiveram papel negativo na vida do nosso povo, negando os nossos costumes e conhecimentos culturais, identificamos que o contato intercultural pela escola, hoje, pode ser considerando como importante para a reconstrução da identidade cultural Wapixana.

Analisando o percurso histórico, por intermédio da experiência dos mais idosos e algumas referências sobre o processo de colonização no Vale do Rio Branco, vamos dando conta de conhecer os maiores impactos no ecossistema de Roraima com a chegada dos colonizadores. Observamos, pela pesquisa empírica que a interação dos recém-chegados com o ambiente foi voltada para o domínio da natureza em prol de benefícios próprios, em que padrões sociais se estabeleceram diferentemente dos povos indígenas que na região já viviam. A racionalidade dos colonizadores que chegaram a Roraima convergiu para apropriação dos recursos naturais, sem se preocuparem com os povos indígenas da região.

A configuração do passado histórico, com a chegada dos colonizadores se concentrava, primeiramente, com desejos certos na riqueza abundante da fauna e da flora e posteriormente, com a chegada de mais povos migrantes, ampliou-se na região, onde as relações de poder já não orientavam exclusivamente para os povos indígenas, mas para o Estado e nações. Viu-se em Roraima a intensificação do processo extrativista, matanças de animais, escravidão de pessoas e enfraquecimento das culturas locais. O extrativismo animal e vegetal faz parte dessa história bem como o cultivo do solo e posteriormente a criação de animais domésticos em destaque o gado bovino.

A nossa luta não se resume apenas em defender os limites da nossa terra, lutamos por revisão da mesma, para continuidade de existência como povo, presente no modo diferente de viver, ver, sentir, pensar, agir e de continuar reconstruindo a nossa história. Pretendemos ainda, uma melhoria no conhecimento da agroatividade que se desenvolve no equilíbrio do meio ambiente que apresenta sinais de declínio. Neste sentido, cabe afirmar a importância deste estudo, que permitiu conhecer mais um pouco da história do nosso povo e as relações com os novos usos e costumes em que estamos envolvidos.

Portanto, caminhamos para um processo de transformação e fortalecimento cultural do que para um processo de fracasso ou extinção. Neste convívio aculturativo, nos tornamos cada vez mais indígenas no plano cultural, mesmo assimilando a religião cristã, a língua portuguesa, os modos de trabalhar, de divertir-se etc. No entanto, permanecemos nos identificando como pertencente ao povo Wapixana e sendo assim identificados pelos representantes da sociedade nacional com quem mantem contato.

Com base em um passado de escravidão, violência e negação, que passamos, a história busca assumir grande importância na reconstrução da identidade Wapixana, legitimando enquanto indígenas no presente. Farage (1991) observa que a importância do passado para os Wapixana exige uma atividade de rememoração de fatos que estavam guardados na memória

da população. A recordação é a sobrevivência do passado, ou seja, não se tem uma descrição de algo tal qual aconteceu, mas o que ficou retido na lembrança.

As lutas dos povos indígenas, em prol de suas políticas sociais, assunto que abordamos ainda no primeiro capítulo, instigam assegurar os modos diferentes de viverem e de se organizarem nos territórios que atualmente lhes pertencem. Cabe destacar aqui que frente a estas adversidades, os povos indígenas de Roraima, resistiram e hoje lutam para fortalecer as suas culturas, pela garantia de seus direitos e pela melhoria de vida. No estudo foi possível observar que o quadro em que se encontram os povos indígenas hoje, é bem diferente em relação a alguns séculos atrás. As relações interculturais entre indígenas e não indígenas ficaram mais abrangentes nas últimas décadas do século XX, os povos buscam entendimento e apoio com os governos e lutam pelas suas autonomias.

Considerando o valor da terra para os povos indígena, para as suas organizações, ressaltamos que é através do diálogo, com a cooperação de todas as sociedades não indígenas que é possível continuarem a reconstrução da história, alcançar a revisão e demarcação de suas terras onde possam viver dignamente como povos no contexto do mundo contemporâneo.

Ao que parece, resta-nos, no novo milênio, a continuidade da luta em busca da efetivação dos direitos garantidos na Constituição Federal de 1988, sem renunciar às outras dimensões de lutas a nível nacional. Talvez seja essa uma forma que permita concretizar o imprescindível sonho de salvar os valores étnicos e culturais dos povos indígenas e do meio ambiente, que nos últimos anos sofre graves consequências dos desagregos da produção econômica no estado.

As tentativas, que movem as organizações indígenas a nível estadual e local, nestas últimas décadas, de reconstruir a sociedade em torno da justiça e da união se fortalecem. As interações estabelecidas entre os povos indígenas e com as instituições governamentais e não governamentais contribuem para o fortalecimento das organizações e movimentos sociais indígenas. O contingente de tuxauas, coordenadores, professores, comunidades e organizações indígenas se configuram desde micro a macro abrangência de lutas, perdas e conquistas. De macro quando assumem proporções coletivas envolvendo povos, regiões e organizações em movimentos sociais, na forma de defesa de interesses coletivos, que sejam objetos de interesse e uso comum na região ou na terra indígena como um todo.

Predominam nos espaços local e nacional, atualmente, que as civilizações ameríndias, quando trilham pelo mesmo caminho e se servem do mesmo expediente da sociedade envolvente, conseguem chegar a nivelar e avançar a sua cultura com as outra. A luta pela

defesa do território ancestral vem acompanhada de fatos, narrativas e saberes tradicionais de nosso povo, bem como de estudos que retoma a década de 1880, como é o caso de Coudreau, segundo Farage (1997), que observou na época a existência do Canauanim no mesmo local que se encontra hoje.

Portanto, a luta pela identidade étnica, pela terra e pela participação na história que teve seu início há séculos e continua até agora, por nossos direitos sócio-político-culturais, embate entre as dimensões cultural e política, aprofundando a relevância do tratamento das diversas possibilidades e significações de reterritorialização pelas quais os Wapixana passaram ao longo desses séculos. Rebuscamos os níveis de interações complexas, levando em conta objetividades e subjetividades, sonhos e condições sociais que compõem as diversas tentativas numa perspectiva de garantia de autonomia, respeito às diferenças e dignidade humana.

No segundo capítulo refluímos cinco décadas para compreender o que mudou e como se ajustou à agroatividade Wapixana. Buscamos junto à comunidade as concepções das atividades da roça e o modo como produzem e comercializam seus produtos. Neste contexto concluímos que o contato dos Wapixana com outros povos, especialmente com os europeus, permitiu a aquisição de diferentes ferramentas que contribui para a mudança da prática da agroatividade. No entanto, com as redes de interdependências, com as configurações menos ampliadas foi possível compreender que a interação dos Wapixana com o ambiente ainda é de menor impacto ao ecossistema.

Constatamos que a indisponibilidade da caça como observado com outros recursos naturais, como o peixe, a palha e áreas para as roças, é um dos problemas causados pela restrição territorial, nas situações, onde estes recursos foram restritos ou proibidos pelos invasores das terras indígenas. Ou seja, a fragmentação dos territórios tradicionais impostas à nossa comunidade é talvez um dos mais fortes impactos sobre a atividade de caça. As mudanças ambientais fora dos limites da nossa terra também têm um grande potencial para afetar as populações da fauna e flora, especialmente, na medida em que há a alteração e fragmentação de habitats e a destruição de corredores ecológicos.

Considerando que os recursos teóricos nos dão, sem receio de dúvida, entendimentos que, naquela época, houve um nível de organização social diferente da situação de hoje, afirmamos que os Wapixana com seus conhecimentos colaboram também com o desenvolvimento científico, pois se dependesse só da ciência sem um conhecimento empírico da medicina tradicional, ficaria mais difícil para se chegar ao descobrimento de algo que os indígenas já dominam há séculos. No entanto, os conhecimentos dos Wapixana adquiridos de

ancestrais, não são permitidos como percebemos nos trabalhos dos *marynaus*. É, em muitos casos, potencialmente negado pela medicina ocidental.

Cabe, portanto, apontar uma proposta de valor cultural: que a medicina ocidental se torne parceira da medicina indígena e que ambas tenham valores e investimentos iguais, que os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e principalmente o pajé sejam capacitados e valorizados. Neste sentido, admitimos que os conhecimentos Wapixana recebidos de seus ancestrais, ao longo de séculos sofreram algumas alterações, muitos de seus elementos foram substituídos pelos de outras culturas. Contudo, evidências apontam que, os Wapixana, ainda apresentam referenciais simbólicos e limitados para interpretar regras, hábitos e comportamentos de uma sociedade diferente da sua, que lhes assegura uma forma diferente de viver e praticar os seus conhecimentos tradicionais e culturais. Em decorrência disto, lutam para fortalecer o seu universo cultural, social, econômico e político, numa situação de ajustes com as sociedades envolventes.

Temos consciência que tudo que nos cerca faz parte da nossa vida e da nossa história, por isso preservamos, por isso alertamos que, quando as pessoas acabarem com as grandes florestas, as pequenas florestas que foram protegidas pelos povos indígenas não suportarão a pressão e será o caos total. Mas, se os homens tomarem a iniciativa de respeitá-las e protegê-las seguramente continuaremos encontrando os tamanduás se alimentando livremente no lavrado, os rios, igarapés com suas espécies e cardumes de peixes sem veneno e poluição. Na mata, poderemos encontrar animais, madeiras e a medicina, nos campos os belos buritizais e as aves de rapinas, então, poderemos dizer que será a continuidade de uma nova vida no planeta.

Embora, a agroatividade tenha recebido uma série de transformações, ela continua apresentando menor nível de produção, porém, de menor impacto ao meio ambiente. Isto consiste no saber fazer o manejo dos recursos naturais no seu habitat sem destruí-los. A concepção de sustentabilidades no âmbito da agroatividade dentro do território Wapixana é a de garantir a sobrevivência, que se concretiza na posse da terra, buscando alternativas para o futuro das atividades que promovam a melhoria de qualidade de vida, que realize os desejos e valores das culturas tradicionais, no sentimento de solidariedade, no fortalecimento das organizações indígenas.

Reafirmamos que o fato de manter a sustentabilidade econômica, política, sociocultural e incorporar alguns elementos do modo de vida passada, é uma forma de renovar a consciência com mais clareza da necessidade de defender de forma discursiva o território ao qual pertence. Os mitos e lendas, por exemplo, representam a continuação e a conservação



da nossa cultura e guardam em suas simbologias tudo que conseguimos alcançar e conservar até agora. Possibilitar que desapareçam os mitos e lendas é contribuir para a degeneração cultural do povo em questão.

Consequentemente, acreditamos que os fatos que foram abordados são questões reflexivas relevantes às sociedades amazônica e brasileira, requerem a atenção das sociedades para certas mudanças que vêm ocorrendo ao longo das últimas décadas, pois, as diferenças culturais e sociais das comunidades indígenas como exploradores e defensores da natureza podem ser analisadas como algo positivo para a sociedade brasileira e para o planeta.

As tecnologias ampliam as redes de interdependência e a configuração na área pesquisada converge com avanços que se entrecruzam nessa mobilidade espacial e mobilidade social. As famílias melhoraram de situação, mas, hoje, ainda percebemos que para suprirem suas necessidades e aspirações, apropriam-se dos produtos naturais, cujo valor simbólico de hoje não é mesmo de antes. A mobilidade permite pegar o peixe, a caça, cultivar o solo e recolher a medicina e os frutos disponíveis na natureza, no entanto, o aumento da população contribui para a pressão da fauna e da flora. A pressão sobre determinadas espécies já faz notar sua escassez pelos próprios residentes das comunidades. Portanto, é necessário destacar que os exploradores da fauna e da flora não são somente os residentes das comunidades indígenas, mas também aqueles que vêm da cidade e do entorno.

A roça, como economia de subsistência, na área de estudo, contribui com a população, mas não a deixou “mais” rica. É de onde se tirar a mandioca para fazer farinha e outras culturas para venda ou troca por outros produtos. Com mais famílias na comunidade, surgem novas aspirações e as roças precisaram ser aumentadas. A família se mantém com base na ajuda mútua entre os integrantes da sociedade, faz parte de envolvimento social mais amplos, de um forte elo de luta pela integração da atividade econômica nas relações sociais através da segurança da terra, do trabalho e da renda.

Certamente, a agroatividade não é a panaceia para defender todos os nossos graves problemas ambientais, mas é um caminho importante nesta direção. Afinal, vivemos no tempo de dominação, transição e de opções, cabendo a cada um escolher e fazer sua aposta fundamental. Neste sentido, somos conscientes que nunca trilharemos um caminho para o paraíso, mas, com segurança, ela não se desvia da percepção de que a administração simultânea dos recursos da terra é a ponte para uma sociedade sustentável, livre e criativa.

Apesar de todas as violências que sofreram ao longo dos últimos séculos, o povo Wapixana conseguiu sobreviver até hoje. E, neste momento em que certos setores da humanidade se preocupam seriamente em acumular riquezas e poderes destruindo a natureza,

os povos indígenas, e imbrincados a estes processos os Wapixana, passam a ser uma referência em matéria de utilização equilibrada dos recursos da natureza.

Muitos indígenas e não indígenas desconhecem a história dos Wapixana. Por isso, é nosso desejo que outros indígenas e não indígenas conheçam a nossa cultura para que possam respeitar os nossos conhecimentos e nosso modo de vida. Isso fará com que a nova geração Wapixana, também valorize a sua identidade, revivendo as memórias, reconstruindo a história e fortalecendo a luta.

Portanto, estes e outros fatos aqui relatados nos ajudaram a tecer a linha do tempo ainda pouco conhecida pelos brasileiros. Uma linha que reconstrói a história e a memória dos Wapixana. Agora, mais confiantes carregamos e transmitimos a resistência da cultura e valores que precisam ser conhecidos e vividos, que contribui para a formação da história roraimense e amazônica, considerando que, o mais importante de tudo isso é que os Wapixana mantenham a lógica de viver a sua identidade como povo que vive no lavrado (campo), na mata ou nas serras.

Queremos finalizar, afirmando que as informações aqui prestadas foram produzidas com grande esforço, assegurando o entendimento de que as diferenças existem, ressaltando que passamos por muitos momentos difíceis, mas agora, não vale a pena lembrar. O que nos interessa é que chegamos aqui, e que superamos apenas uma barreira, para continuamos prosseguindo a nossa caminhada. Além do mais, certamente, não agradaremos a todos os leitores, uma vez que cada pessoa pensa e enxerga diferentemente da outra. Todavia, esperamos que as falhas aqui observadas incentivem futuros estudos. O desenvolvimento da agroatividade tende apresentar oportunidades que garantam uma expectativa de melhoria, especialmente, às pessoas que utilizam essas atividades, assegurando seu potencial e garantindo o desenvolvimento local cada vez mais abrangente com os planos de cultivo, manejo e desenvolvimento sustentável.

Ao término deste trabalho, destacamos que as abordagens utilizadas mostram-se satisfatórias na compreensão da cosmovisão Wapixana de ir e vir em seu território, as organizações constituídas e a forma de praticar a agroatividade. No entanto, as considerações apresentadas certamente, não são definitivas. Analisamos apenas uma primeira leitura do universo da agroatividade Wapixana da comunidade Canauanim. Contudo, concluímos que apenas com a aplicação deste trabalho junto à comunidade estudada é que obtivemos o conhecimento do vasto campo cultural Wapixana. Todavia, com este trabalho esperamos contribuir para o surgimento de novas perspectivas de desenvolvimento econômico e de

sustentabilidade para os povos indígenas, em especial para os Wapixana. Esperamos que o estudo aqui apresentado desafie o meio acadêmico às novas descobertas.

Enfim, a produção indígena realizada na agroatividade deve formar-se culturalmente sustentável, em suas significações mantidas e protegidas para as gerações futuras de modo que as iniciativas de desenvolvimentos tragam benefícios para a coletividade e atendam às expectativas da economia necessária para uma estratégia adequada, a fim de que os recursos naturais sejam transformados em uma fonte de renda que contribua com a sociedade e que atenda às suas necessidades, protegendo o meio ambiente na terra indígena.

## REFERÊNCIAS

ACÇÕES E PROJETOS ESTRATÉGICOS: **Plano Estratégico de Desenvolvimento Sustentável para Região Metropolitana de Natal**. Governo do Rio Grande do Norte. FADE-UFPE: Recife, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Alfredo Wagner Berno de Almeida. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

BAINES, Stephen Grant. **Os índios Macuxi e Wapichana e suas relações com estados nacionais na Fronteira Brasil - Guiana**. Brasília, 2003. (Série Antropológica).

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. **Ocupação humana em Roraima**. II. Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. Bol. Mus. Par. Emílio Goeldi, 9(2), 1993. p. 177-197.

BARRETO, Pirõ Dihio Otacila Lemos. **A fibra de tucum como alternativa econômica dos povos indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: UFAM, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 54-61 e 68-82

BENCHIMOL, Samuel. Amazônia. **Formação Social e Cultural**. Samuel Benchimol. 3.a ed. – Manaus: Editora Valer, 2009. 546 p.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas emendas constitucionais nº 1/92 a 42/2003 e pelas Emendas constitucionais de revisão nº 1 a 6/94. – Brasília: Senado Federal Subsecretaria de edições Técnicas, 2004.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 15/64 de 15 de Fevereiro de 1964. **Autoriza a construção da Escola Primária Tuxaua Luiz Cadete**. 1964.

\_\_\_\_\_. DIÁRIO OFICIAL nº 5859 de 31 de Setembro de 1943. **Nomeia de Escola Primária Tuxaua Luiz Cadete**. 1943.

CARNEIRO, João Paulo Geannine Andrade. **A morada dos Wapixana**: Atlas Topomínico da região indígena Serra da Lua. USP, 2008.

CIDR- Centro de Informação Diocese de Roraima. **Índios de Roraima**: Macuxi, Taurepang, Ingaricó e Wapixana. Coleção histórico-antropológica nº 02 Coronário: Editora Gráfica Ltda. 1990.

CIRINO, Carlos Alberto M. **A “Boa Nova” na língua indígena**: Contorno da evangelização dos Wapichana no século XX. Boa Vista: UFRR, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: Mito, História, etnicidade. Editora Brasiliense, 2ª edição, 1987.

\_\_\_\_\_. **O futuro da questão indígena.** Estudos avançados vol. 8, nº 20 São Paulo 1994.

DINIZ, Alexandre M. A.; SANTOS, Reinaldo Onofre dos. **Fluxos migratórios e formação da rede urbana de Roraima,** Boa Vista, 2003.

ESTATUTO SOCIAL DO CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA - CIR. Boa Vista/RR: CIR, 1992.

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

\_\_\_\_\_. **As flores da fala:** práticas retóricas entre os Wapishana. São Paulo, 1997.

FAULHABER, Priscila & MONSERRAT, Ruth (Orgs.). Tastevin e a etnografia indígena: coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM). Rio de Janeiro: Museu do Índio, FUNAI, 2008. (Série Monografias).

FERRI, Patrícia. **Achados ou Perdidos?** A imigração indígena em Boa Vista. MLAM, Goiânia, 1990

FUNAI/PPTAL/GTZ - Fundação Nacional do Índio; Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal; Cooperação Técnica Alemã – Deutsche Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit (Orgs.). **Levantamento etnoambiental das terras indígenas do Complexo Macuxi Wapixana:** Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moskow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada/Miller, Robert Pritchard. et al. – Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). **Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas:** exemplos no Amapá e norte do Pará. Iepé, 2006.

GUERRA, Antonio Teixeira. **Aspectos geográficos do território do Rio Branco.** In: Revista Brasileira de Geografia, vol. 18 (1) Rio de Janeiro 1956.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

ISA - **Instituto Sócio Ambiental.** 2011. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco:** observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Volume I Editora Unesp, 2006.

MAGALHÃES, Maria das Graças Santos Dias. **Amazônia, o extrativismo vegetal no sul de Roraima:** 1943-1988. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

MATTOS, Maria Laura Tourino. **Sistema de produção do Morango:** meio ambiente e segurança alimentar ( Embrapa clima temperado - versão eletrônica, novembro/2005).

MEGGERS, Betty J. **Amazônia**: a ilusão de um paraíso. Tradução de Maria Yedda Linhares; apresentação de Darcy Ribeiro. – Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

MEMORIAL DESCRITIVO DA TERRA DO CANAUANIM, FUNAI, **Roraima**, 1982. Impresso.

MENSAGEIRO a serviço dos povos indígena. **Terra**: mercadoria ou vida? Edição nº 180. Março 2010.

MILLS, Charles Wright. **A Imaginação Sociológica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MONGIANO, Dom Aldo. **Podem os missionários evangelizar os índios?** Boa Vista, 1979. Carta Pastoral. Impressa

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do estado de Roraima**. São Paulo. Programa de Pós-Graduação em História social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Conferência pronunciada durante a “23ª Anual Latin American Conference”**. Intitulada: “Man in Amazon”. Promovida pelo “Center for Latin American Studies”, Universidade da Florida (Gainesville). Fevereiro, 1973.

PAULILO, Maria Ignez e Silva, Cristiane Bereta da. **Memórias de Luci Choinaski**: histórias e lutas pelos direitos das mulheres camponesas, in: *Genero e geração em contextos rurais / organizadores Parry Scott, Rosineide codeiro e Marilda Menezes*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

PEREIRA, Manuel Nunes. **Moronguetá**: um Decameron indígena. 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Brasília: INL, 1980.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. **Segurança alimentar e nutricional**: a experiência de Curitiba, Curitiba: dez, 2003.

RABELO, Jairzinho. **A Prática de Língua Portuguesa na Comunidade indígena Canauanim**. Revista Textos & Debates. n. 9. p. 19 a 50. Agosto a Dezembro de 2005. Disponível em: <<http://revista.ufr.br/index.php/textosedebates/article/viewFile/1002/815>>. Acesso em: 03 jan. 2012.

RELATÓRIO da Assembleia da Organização das Mulheres Indígena de Roraima, FUNAI, Roraima, 1998. Impresso.

RELATÓRIO da Assembleia do Canauanim, FUNAI, Roraima, 1990. Impresso.

RELATÓRIO da criação da Cooperativa de Agricultores Indígenas de Roraima – COOPAIR. Roraima. CIR, 1999. Impresso.

RELATÓRIO do II Seminário de Educação Indígena, FUNAI, 2000. Impresso.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileira**: para o conhecimento das línguas indígenas. 2ª edição. São Paulo: Ed. Loyola, 1986

SAHLINS, Marshall. **“O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). Vol. 3 n.1 Rio de Janeiro, 1997.

SALAMA Pierre. **Lutas contra a pobreza na América Latina**: O caso da pobreza rural no Brasil. Fórum DRS. Boletim eletrônico: [www.iicaforumdrs.org.br](http://www.iicaforumdrs.org.br). Ano 4. Edição 71, novembro/dezembro, 2010.

SANTO, Benedito Rosa do Espírito. **Caminhos da agricultura**. São Paulo: Evoluir, 2001.

SANTOS, J. L. dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SANTOS, Milton. **O Brasil**: território e sociedade no início do século. 11ª Ed. Rio de Janeiro; Record, 2008.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. **Entre a maloca e a civilização**: os indígenas no processo de colonização de Roraima no século XX. In: Textos e debates. Universidade federal de Roraima. Centro de Ciências e Humanas – v. 1 n. 1 Boa Vista: UFRR, CCH, 1995.

SILVA, Orlando Sampaio. **Os Wapixana**: uma situação de contato interétnico. Universidade Federal do Pará e Museu de Arqueologia e Etnologia. MAE/ USP, 2001.

URBAN, Greg. **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas**. In: Cunha, M. C. História dos Índios no Brasil, 1998.

VERAS, Maria Alejandra Morales. **Medicina popular em Curitiba (1800-1912)**: curandeirismo ou feitiçaria? In: textos e debates / Universidad federal de Roraima, Centro de Ciências e Humanas . – v. 1 n. 1 Boa Vista: UFRR, CCH, 1995.

WEIGEL, Valéria Augusta de Medeiros. **Escolas de branco em maloka de índio**. Manaus Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

WWF-BRASIL. **O que é desenvolvimento sustentável**. Disponível em: [www.wwf.org.br/natureza\\_brasileira/questoes\\_ambientais/desenvolvimento\\_sustentavel/](http://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/questoes_ambientais/desenvolvimento_sustentavel/). Acesso em: 08 out. 2011.

XERARDO, Pereiro Pérez. **Patrimonialização e transformação das identidades culturais**. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Portela, J. e Castro Caldas, J. (coords.): Portugal Chão. Oeiras: Celta editora, 2003. pp. 231-247.