

UNIVERSIDADE
CATÓLICA
DE PERNAMBUCO



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Manoel Gomes Rabelo Filho

**PAJELANÇA E KANAIMÉ: DISCURSOS E IDENTIDADES
DOS ÍNDIOS UNIVERSITÁRIOS EM BOA VISTA-RR**

RECIFE

2019

Manoel Gomes Rabelo Filho

**PAJELANÇA E KANAIMÉ: DISCURSOS E IDENTIDADES
DOS ÍNDIOS UNIVERSITÁRIOS EM BOA VISTA-RR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Drance Elias da Silva

RECIFE

2019

R114p

Rabelo Filho, Manoel Gomes

Pajelança e Kanaimé : discursos e identidades dos índios universitários em Boa Vista - RR / Manoel Gomes Rabelo Filho, 2019.

249 f. : il.

Orientador: Drance Elias da Silva

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Doutorado em Ciência da Religião, 2019.

1. Índios da América do Sul - Vida e costumes. 2. Estilo de vida. 3. Índios - Religião e mitologia. 4. Identidade. I. Título.

CDU 2:572.9(81=98)

Mércia Nascimento - CRB-4/788

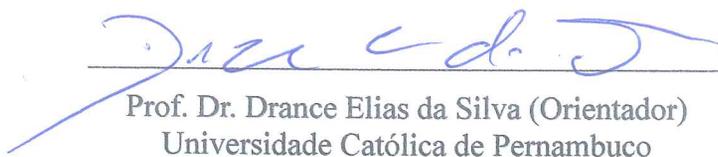
TERMO DE APROVAÇÃO

PAJELANÇA E KANAIMÉ

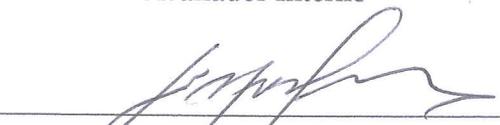
Discursos e identidades dos índios universitários em Boa Vista-RR

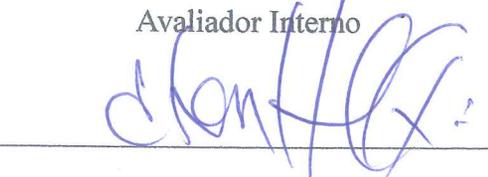
MANOEL GOMES RABELO FILHO

Tese apresentada em 27 de novembro de 2019 como requisito parcial para a obtenção do título Doutorado em Ciências da Religião. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores (as) abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho _____.


Prof. Dr. Drance Elias da Silva (Orientador)
Universidade Católica de Pernambuco


Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Universidade Católica de Pernambuco
Avaliador Interno


Prof. Dr. José Afonso Chaves
Universidade Católica de Pernambuco
Avaliador Interno


Prof. Dr. Edson Hely Silva
Universidade Federal de Pernambuco
Avaliador Externo


Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto
Universidade Estadual de Alagoas
Avaliador Externo

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa aos meus pais
Manoel Gomes Rabelo (in memoriam) e
Ercília Cordeiro Rabelo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares, em especial minha esposa, pela paciência, dedicação e carinho.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião que ministraram as disciplinas, com quem tive a chance de refletir mais profundamente sobre os temas abordados e assuntos referentes ao nosso estudo.

Aos caríssimos colegas da turma de doutorado, com quem conversei sobre assuntos de seus estudos os quais tive influência benéfica para o produto final da minha pesquisa. Devo a todos as constantes colaborações na configuração dos estudos.

Aos funcionários da Secretaria do Programa, com quem tive bons relacionamentos e colaboraram no andamento das atividades com atenção.

As instituições que trabalho, pela compreensão nos momentos de ausência para levar em frente os trabalhos acadêmicos.

As instituições públicas e privadas que me atenderam para consulta de acervos, emissão de documentos, realização da pesquisa, em especial as entrevistas.

Aos entrevistados dos povos Macuxi, Wapichana, Taurepang e Waiwai, a quem devo as informações centrais da pesquisa, com suas dedicadas atenções e preciosas colaborações.

Aos alunos e ex-alunos, com que tive a oportunidade de aprender com os questionamentos, os quais nem sempre estamos aptos a resolver.

Às preciosas colaborações dos professores, membros da banca examinadora, a quem devo as orientações, correções e colaborações do produto final do nosso estudo.

Ao Professor Drance Elias da Silva que, com paciência, dedicação e compreensão, conduziu com apreço, atenção e muito conhecimento todos os passos da minha produção, orientando-me nos momentos difíceis e animando incansavelmente a condução das atividades durante o doutorado.

Existem precedentes históricos e culturais para o Kanaimé nas práticas de repertório xamânico dos grupos nativos na região nordeste da Amazônia, e existem outras práticas xamânicas que também envolvem ataques de feitiçaria.

Niel Whitehead

RESUMO

Neste estudo analisamos os discursos dos indígenas universitários na cidade de Boa Vista-RR para compreender a Pajelança, as relações com o Kanaimé, as ressignificações realizadas sobre o ritual no contexto urbano e a afirmação das identidades construídas a partir dos contatos interétnicos. As entrevistas foram seccionadas em tabelas e gráficos para facilitar a observação das unidades discursivas e conduzir uma análise dos discursos com comentários, observações e conclusões que pudessem aprofundar as ressignificações e melhor compreender a religião indígena enquanto cultura dos povos estudados. Foram verificados os estilos de vida e sociabilidades dos povos indígenas de Roraima, as mobilizações e as ações que proporcionaram reivindicações para a Educação Indígena, bem como as contextualizações socioantropológicas e históricas destes povos, tendo como base o campo das Ciências da Religião. Os discursos apresentaram Pajelanças e Kanaimés associados à saúde e à doença, configurados como original quando representados pela “tradição” e como modernos quando realizadas ressignificações de objetos e rituais nas culturas.

Palavras-chave: Pajelança, Estilo de Vida, Sociabilidade, Povo indígena, Identidade.

ABSTRACT

In this study we analyze the speeches of indigenous university students in the city of Boa Vista-RR to understand *Pajelança*, the relations with *Kanaimé*, the resignifications made about the ritual in the urban context and the affirmation of identities built from interethnic contacts. The interviews were sectioned in tables and graphs to facilitate the observation of discursive units and to conduct an analysis of the discourses with comments, observations and conclusions that could deepen the resignifications and better understand the indigenous religion as a culture of the studied peoples. The lifestyles and sociability of the indigenous peoples of Roraima, the mobilizations and actions that provided claims for Indigenous Education, as well as the socio-anthropological and historical contextualizations of these peoples were verified, based on the field of the Sciences of Religion. The speeches presented *Pajelança* and *Kanaimés* associated with health and disease, configured as original when represented by "tradition" and as modern when performed resignifications of objects and rituals in cultures.

Key words: *Pajelança*, Lifestyle, Sociability, Indigenous people, Identity.

RESUMEN

En este estudio analizamos los discursos de estudiantes universitarios indígenas en la ciudad de Boa Vista-RR para comprender *Pajelança*, las relaciones con *Kanaimé*, las resignificaciones hechas sobre el ritual en el contexto urbano y la afirmación de identidades construidas a partir de contactos interétnicos. Las entrevistas se seccionaron en tablas y gráficos para facilitar la observación de las unidades discursivas y llevar a cabo un análisis de los discursos con comentarios, observaciones y conclusiones que pudieran profundizar las resignificaciones y comprender mejor la religión indígena como cultura de los pueblos estudiados. Se verificaron los estilos de vida y la sociabilidad de los pueblos indígenas de Roraima, las movilizaciones y acciones que proporcionaron reclamos para la Educación Indígena, así como las contextualizaciones socio-antropológicas e históricas de estos pueblos, basadas en el campo de las Ciencias de la Religión. Los discursos presentaron *Pajelança* y *Kanaimés* asociados con la salud y la enfermedad, configurados como originales cuando están representados por la "tradicición" y como modernos cuando se realizan resignificaciones de objetos y rituales en las culturas.

Palabras llave: *Pajelança*, Estilo de vida, Sociabilidad, Pueblos indígenas, Identidad.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 - Kanaimé: Jorge Augusto Cardoso	245
Imagem 2 - Poesias Kanaimé e teatro	246
Imagem 3 - Feiticeiro Pirai	246
Imagem 4 - Pajé Vanda no Aniversário de 30 anos da UFRR	247
Imagem 5 - Pajé Vanda em Boa Vista-RR	248
Imagem 6 - Material usado em Pajelança ressignificada	248
Imagem 7 - Representação de um Ritual	249
Imagem 8 - Pajelança Moderna e Pajelança Original	249

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Pajelança Moderna e Pajelança Original	157
Quadro 2: Pajelança, Kanaimé e Pajelança relativa ao Kanaimé	159
Quadro 3: Como é a sua vida como índio universitário?.....	222
Quadro 4: Quais os motivos que fizeram vir para a cidade?	222
Quadro 5: Você mora em Casa própria, alugada, casa de parentes?	223
Quadro 6: O que tem sido para você morar na cidade?	223
Quadro 7: O que fez com que você viesse estudar na cidade?	223-4
Quadro 8: Você já participou de algum “trabalho” (ritual) com Pajé?	224-5
Quadro 9: O que significa para você participar da Pajelança?	225
Quadro 10: Você sabe de algum caso de Kanaimé? Como foi isso?	226-7
Quadro 11: Em que o Pajé se parece com o Kanaimé?	227
Quadro 12: Pajé pode solucionar caso de Kanaimé?.....	227-8
Quadro 13: Por que você acha que existe Kanaimé?	228
Quadro 14: O Kanaimé faz parte do seu povo?	229
Quadro 15: O que você pretende fazer após terminar o curso?	229

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Região <i>circum</i> -Roraima	231
Mapa 2: Mapa de Hondius	232
Mapa 3: Mapa das Guianas	233
Mapa 4: Etnias de Roraima	234

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1: Idade	235
GRÁFICO 2: Origens	235
GRÁFICO 3: Etnias	236
GRÁFICO 4: A quanto tempo na cidade?	236
GRÁFICO 5: Sexo	237
GRÁFICO 6: Escolaridade	237
GRAFICO 7: Religião	238
GRÁFICO 8 Moradia	238
GRÁFICO 9: Como é a sua vida como índio universitário?	239
GRÁFICO 10: Quais os motivos que fizeram vir para a cidade?	239
GRÁFICO 11: Você mora em Casa própria, alugada, casa de parentes?	240
GRÁFICO 12: O que tem sido para você morar na cidade?	240
GRÁFICO 13: O que fez com que você viesse estudar na cidade?	241
GRÁFICO 14: Você já participou de algum “trabalho” (ritual) com Pajé?	241
GRÁFICO 15: Você sabe de algum caso de Kanaimé? Como foi isso?	242
GRÁFICO 16: Em que o Pajé se parece com o Kanaimé?.....	242
GRÁFICO 17: Pajé pode solucionar caso de Kanaimé?.....	243
GRÁFICO 18: Por que você acha que existe Kanaimé?.....	243
GRÁFICO 19: O Kanaimé faz parte do seu povo?.....	244
GRÁFICO 20: O que você pretende fazer após terminar o curso?	244

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIRR – Associação dos Povos Indígenas de Roraima
APIR – Associação dos Professores Indígenas de Roraima
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima
CIR – Conselho Indígena de Roraima
FARES – Faculdade Roraimense de Ensino Superior
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
NUPEPA – Núcleo de Políticas Eleitorais e Políticas da Amazônia da UFRR
ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade
OMIR – Organização da Mulheres Indígenas de Roraima
OPIRR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
UERR – Universidade Estadual de Roraima
UFRR – Universidade Federal de Roraima

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 O DESLOCAMENTO DE INDÍGENAS PARA BOA VISTA-RR.....	29
1.1 Mobilidade dos indígenas na região do rio Branco	30
1.2 Tensões nas fronteiras	44
1.3 Invisibilidade dos índios	63
1.4 A convivência dos indígenas no contexto urbano	70
2 O CONTEXTO DOS ÍNDIOS UNIVERSITÁRIOS NA CIDADE DE BOA VISTA-RR.....	79
2.1 Boa Vista-RR enquanto lugar dos estilos de vida de sociabilidade dos índios	82
2.2 Os movimentos indígenas e os índios universitários	88
2.3 As estratégias dos índios para obter educação	92
2.4 Reivindicações de alunos universitários	95
2.5 O “lugar de fala” dos alunos universitários	99
3 RESSIGNIFICAÇÕES ACERCA DA PAJELANÇA E DO KANAIMÉ ENTRE OS INDÍGENAS UNIVERSITÁRIOS EM BOA VISTA	109
3.1 Concepções de Pajelança no contexto amazônico	122
3.2 As definições do Kanaimé no contexto indígena de Roraima	129
3.3 Pajelança entre os universitários indígenas de Boa Vista-RR.....	132
3.4 O Kanaimé para os universitários indígenas	143
3.5 O processo de ressignificações acerca da Pajelança e do Kanaimé	148
4 A RESSIGNIFICAÇÃO DA PAJELANÇA RELATIVA AO KANAIMÉ NA AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICAS DOS INDÍGENAS UNIVERSITÁRIOS	158
4.1 Identidades dos povos indígenas e o campo das Ciências da Religião	161
4.2 Relações de identidade a partir da Pajelança	167
4.3 Identidade étnica a partir do Kanaimé	173
4.4 Processos de ressignificação dos rituais e a afirmação da identidade étnica	179
4.5 Afirmação da identidade étnica no contexto urbano de Boa Vista	185
4.6 Pajelança relativa ao Kanaimé e a afirmação da identidade cultural e religiosa ...	197
CONCLUSÃO	207
REFERÊNCIAS	213
ANEXOS	221

INTRODUÇÃO

Temos como objetivo estudar as concepções religiosas de Pajelança relativa ao Kanaimé¹, a partir dos estilos de vida² e as sociabilidades³ entre indígenas universitários na cidade de Boa Vista-RR, para compreender a afirmação de identidades étnicas. Estes universitários fazem parte de diversos povos indígenas que buscam acesso à educação superior. Os povos envolvidos,⁴ grande parte advindos da Região Raposa Serra do Sol, na mesorregião denominada *Circum-Roraima*,⁵ vivenciam o universo urbano e, ao mesmo tempo, tiveram que adaptar as expressões socioculturais e religiosas.

Nossa escolha para estudo, aprofunda um dos temas da pesquisa iniciada com o Mestrado em Ciências da Religião, quando discutimos A representação social do *Kanaimê*, do *Piya'san* e do *Tarenpokon*⁶ nas Malocas⁷ Canta Galo e Maturuca. Naquele estudo buscamos compreender as representações sociais⁸ destas figuras, a partir de indígenas habitantes nas Malocas Macuxi. O Kanaimé é o ente promotor da violência enquanto o Pajé e o Rezador⁹ são curadores e defensores das Malocas realizando rituais com o objetivo de afastá-lo. Pressupomos uma compreensão da cosmologia dos Macuxi, bem como os aspectos político e social empreendidos no século XX, para entender o mundo religioso desses indígenas e as relações entre o Kanaimé, o Pajé e o Rezador. Consideramos que as condições históricas se refletem em

¹ A Pajelança relativa ao Kanaimé é o ritual realizado para evitar ações do Kanaimé. O Kanaimé é um ser temido pelos povos indígenas nas regiões de Roraima, ao qual é atribuído a causa de violências e doenças que se manifestam em pessoas desprevenidas e sozinhas. Kanaimé também é o nome para o ritual realizado após a morte para cavar a sepultura da pessoa violentada.

² O estilo de vida é o espaço em que o mundo social representado se constitui a partir do *habitus* (BOURDIEU, 2013).

³ Sociabilidade significa a interação entre indivíduos que estabelecem relações de convívio como o outro e contra o outro (SIMMEL, 2006).

⁴ Nossa tese restringir-se-á ao estudo sobre as etnias Macuxi, Wapichana, Waway e Taurepang, uma vez que os indígenas entrevistados são desses povos. No entanto existe uma quantidade maior de etnias que estão em contato com esses povos como os Ingarikó, os Patamona, os Akawaio, os Waimiri-atroari, os Kamarakoto, os Arcuna, etc (SANTILLI, 2001).

⁵ Em relação a esta região, fronteira da Venezuela, Guiana e Brasil (ver anexo Mapa 1), o CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima – (1989) afirmou que só era possível analisar historicamente a chamada região do Lavrado de Roraima, considerado em conjunto com os territórios dos outros países. Também por este motivo o *Circum-Roraima*, pensado como uma categoria para indicar a região situada nas montanhas e terras baixas próximas ao Monte Roraima, como citado por Audrey Butt Colson (1960). Para Butt Colson (1985) o termo foi cunhado pelo Frei Capuchinho Cesáreo Armellada para designar a morada tradicional dos povos indígenas *Kapon* e *Pemon* da Venezuela.

⁶ O *Kanaimê*, *Piya'san* e *Tarenpokon* são o Kanaimé, o Pajé e o Rezador em língua Macuxi respectivamente.

⁷ Maloca é a expressão usada na região para designar a Aldeia, ou seja, um conjunto de casas habitadas por um grupo de indivíduos de um povo indígena, em geral composta entre 50 a 900 pessoas aproximadamente.

⁸ As representações sociais na visão de Serge Moscovici (2011) é um sistema de signos que tomados como imagens possuem existência independente e são imanentes. Valorizando-se o senso comum para uma interpretação das crenças e concepções dos indivíduos.

⁹ O Rezador é considerado o especialista nas plantas medicinais e rezas para a cura de doenças não consideradas graves. Comparado ao Pajé é considerado a segunda pessoa na realização dos rituais.

fenômenos religiosos, sejam os adaptados à forma de vida atual ou considerada tradicional, modificando a cosmovisão Macuxi (RABELO FILHO, 2012).

Os critérios utilizados para a escolha dos indígenas universitários foram: estudar a partir do segundo ao penúltimo semestre, reconhecer-se indígena, aceitar ser entrevistado acerca dos temas apresentados. O motivo desta escolha foi para entrevistar pessoas que estivessem participando do curso, tivessem a ideia do mundo universitário e não estivessem em fase de conclusão, usando assim indivíduos intermediários entre o que a Educação Superior Ocidental pudesse colaborar na formação. Não excluímos nenhuma etnia para a realização da entrevista. As entrevistas foram requeridas, junto à solicitação para assinar o termo de livre-consentimento e uso dos dados para a pesquisa. Estivemos em várias instituições – UERR, UFRR, Faculdades Cathedral e Universidade Estácio. Entrevistamos 25 indígenas universitários, sendo que 80% foram da UFRR, local do Instituto *Insikiran*,¹⁰ o qual apresenta os indígenas que mais se auto identificam e os cursos são dirigidos aos povos indígenas.

Os indígenas universitários na cidade de Boa Vista vivenciaram diversos impactos nos estilos de vida e nas sociabilidades, sejam aqueles provocados pelos deslocamentos¹¹ para a cidade, mudando a forma de vida em relação às malocas, ou pelo contato com a cidade, em relação àqueles que estudam a área urbana e permanecem habitando locais de origens. A pesquisa sobre indígenas universitários é relevante tanto para entender suas expressões socioculturais no contexto urbano, quanto para o estudo dos povos indígenas. Os entrevistados possuem idade entre 23 e 60 anos, e são integrantes das etnias, Macuxi, Wapichana, Waiwai e Taurepang. Os indígenas universitários afirmaram estar com dois meses – moradores das malocas – representando metade dos entrevistados, os de 3 a 44 anos morando na cidade representando 43%, e os que nasceram ou sempre moraram na cidade que são os 7%. Em relação ao gênero 76% afirmaram ser do sexo feminino e 24% masculino. Os cursos dos entrevistados foram: com destaques para Licenciatura Intercultural com 48%, Comunicação e Arte com 12%. Em relação à adesão religiosa 54% afirmaram ser católicos, 25% evangélicos, 13% não responderam, 4% disseram ser cristão e 4% adventistas do 7º dia. Vale ressaltar que

¹⁰ Instituto criado pela Universidade Federal de Roraima para oferta de cursos específicos para os povos indígenas de Roraima. Sua criação deu-se em 2001 como Núcleo *Insikiran* e em 2009 como Instituto devido às mobilizações dos diversos povos apresentados em uma Carta elaborada por lideranças, a UFRR, a FUNAI, o MEC entre outros movimentos sociais na Maloca do Canauani em 2000 (NASCIMENTO, 2017).

¹¹ Utilizamos aqui o termo deslocamento no lugar de migração, assim como é qualificada pelo movimento indígena, como afirmam as pesquisadoras: “É válido ressaltar que a mobilidade vivenciada pelos indígenas é qualificada pelo movimento indígena como deslocamento e não migração. Eles afirmam que migrantes são os não indígenas que vieram de outras regiões do país e passaram a viver em Roraima, local distinto da sua terra de origem. O que os indígenas fazem é deslocarem dentro do território que lhe pertence historicamente e que foi expropriado a partir da situação de contato, caracterizada por uma relação desigual de força” (LIMA; SOUZA, 2016, p. 27-28).

nenhum entrevistado afirmou pertencer a uma religião indígena. Quanto à moradia 36% afirmaram residir em casa alugada, 32% em casa própria e o restante em casa de parentes ou amigos.¹²

Os deslocamentos, termo usado na cidade de Boa Vista pelos movimentos indígenas para explicar a mobilidade dos índios na região para o ambiente urbano, realizaram-se tanto no contexto dos aldeamentos nos séculos XVII e XVIII (FARAGE, 1991; SILVA, 2012), quanto no período posterior, quando os serviços indígenas foram requisitados na constituição da Freguesia de Nossa Senhora do Carmo e do povoado de Boa Vista (SILVA, 2012; VANTHUI NETO, 2000).

O processo de deslocamento das malocas para a cidade ocorre e suas vidas passam por modificações significativas. Entre os motivos deste deslocamento, a busca de melhorias na educação constitui algo importante, visto que grande parte das preocupações dos indígenas com os filhos são a escolarização,¹³ o que é sempre discutido nas Assembleias Gerais dos povos indígenas em Roraima (CIR, 2016).¹⁴

O contexto religioso dos indígenas universitários, assim como o conjunto de malocas representadas pelas respectivas etnias, expressa particularmente a vivência espiritual fundamentada na busca pela saúde e na resolução de problemas práticos da vida. Nesses rituais, estão presentes o conjunto de rezas voltadas para a cura de doenças e do afastamento de males causados por “bichos”¹⁵, Kanaimés e outros espíritos malignos. A Pajelança representa uma das formas com pelas quais os indígenas se autoidentificam e se reinventam por expressões religiosas, mesmo quando se encontram na cidade.

As ressignificações elaboradas pelos indígenas universitários sobre Pajelança são frutos da distinção e proporciona uma reflexão sobre as religiões indígenas no ambiente urbano

¹² Essas informações foram retiradas de uma ficha, entregue aos entrevistados durante as entrevistas. As perguntas, assim como os gráficos com os percentuais, estão anexos.

¹³ Os motivos que levaram os indígenas nas regiões de Roraima a se interessarem pelos estudos dos não índios estão associados às condições históricas vividas por estes povos, os quais foram submetidos ao processo de escravização no período colonial, mas buscavam negociar (FARAGE, 1991) e que durante o século XX vivenciaram diversos conflitos com não índios, mas buscaram a conquista pela terra (SANTILLI, 2001).

A partir das décadas de 1970 e 80 do século XX, com o advento das oposições ao clientelismo nas relações com os regionais (não índios) aos índios, iniciaram-se as assembleias dos Tuxauas, promovidas pela Diocese de Roraima, realizadas na sede da missão católica do Surumu. Os povos indígenas criaram uma estrutura hierárquica formada por conselhos regionais representativos das Malocas com uma coordenação geral, os quais geriam projetos aprovados e discutidos pelas assembleias com o apoio da Igreja Católica Romana e de organismos internacionais (Idem). A educação representou um dos direitos discutidos nas assembleias dos Tuxauas e aos poucos conquistados regional e nacionalmente a partir da Constituição Federal do Brasil de 1988, conhecida como Educação Escolar Indígena (LIMA, 2012).

¹⁴ Ao observarem que os filhos não teriam possibilidades de prosseguir nos estudos, além do Ensino Médio, os pais os enviam para a cidade com este objetivo. Os povos indígenas na cidade somam uma população aproximada de 30.000 habitantes, segundo a Organização dos Indígenas da Cidade/ODIC (SANTOS, 2014).

¹⁵ Espécie de espírito provocador de doença.

de Boa Vista-RR. Quando fazemos referência à Pajelança relativa ao Kanaimé indicamos os diversos aspectos materiais que são usados no contexto urbano, não eximindo o seu uso no contexto das malocas.

Para apresentar ideias sobre a Pajelança relativa ao Kanaimé entre os indígenas universitários, a sociabilidade e estilos de vida (BOURDIEU, 2013) na cidade de Boa Vista, em Roraima, é importante entender o ambiente urbano em que estão inseridos os índios. Os índios estão presentes em todos os bairros da cidade. A complexidade e a dificuldade de convivência dos índios na cidade e a identificação de pertença a uma etnia se constitui motivos de preconceitos, discriminações e negação de direitos pelos não índios¹⁶ e instituições estatais. A motivação por melhores condições de vida, associada a projetos implementados e atividades de organizações existentes para reivindicar os direitos indígenas, e a busca por conhecimento em todos os níveis, inclusive o universitário, com esforços no sentido de identificar problemas e as possíveis soluções e o reconhecimento dos indígenas na cidade.

Os autores apresentaram um ou outro aspecto discutido em nosso estudo quando, por exemplo, Edson Diniz (1972; 2016) elaborou textos evidenciando apenas o Pajé ou o Kanaimé, como se fossem independentes e realizassem os rituais de forma separada. Em nossa pesquisa buscaremos enfatizar as relações entre a Pajelança e o Kanaimé que normalmente não é vista nos estudos apresentados¹⁷.

Os rituais indígenas realizados no Estado de Roraima vêm sendo descritos e analisados por diversos estudos¹⁸. A Pajelança constitui um desses rituais que parece ter se firmado como aspecto importante da identidade¹⁹ do povo indígena Macuxi. Os indígenas universitários residentes ou de passagem em Boa Vista estão na busca por educação e, em geral, sejam indicados pelo Tuxaua²⁰ da maloca para estudar na cidade, ou aqueles que vieram por vontade própria trouxeram o *habitus*, no sentido definido por Pierre Bourdieu, como um sistema de práticas classificáveis. O campo religioso indígena regional, protagonizados pelos ritos da Pajelança que são vivenciados e assimilados pelos indígenas universitários, se estabeleceu na

¹⁶ Preferimos usar o termo “não índio” para denominar a quem geralmente a literatura nomeou de “branco”. As etnias citadas referem-se ao grupo de entrevistados e conseqüentemente aos aspectos culturais múltiplos que serão discorridos ao longo do nosso estudo.

¹⁷ O sentido de Kanaimé nesse contexto é referente ao ritual realizado pelo Kanaimé, o ser temido. O autor que melhor apresentou essa relação foi Neil Whitehead (2002), enquanto que Miranda (2000), Andrello (1993), Araújo (2006), Santos (2014), entre outros, estão preocupados com outros objetivos, mas não em pensar uma possível relação entre a Pajelança e o Kanaimé.

¹⁸ Entre os autores: Theodor Koch-Grünberg, 2006 (de 1911 a 1913); Diniz, 2016 (na década de 1970); Audrey Butt Colson (1960); Geraldo Andrello (1993); Stela Azevedo de Abreu (1995); Janira Miranda (2000); Neil L. Whitehead (2002); Melvina Araújo (2006).

¹⁹ Uma definição importante para identidade foi elaborada por Stuart Hall (2005), compreendida como algo construído por processos inconscientes, superando ideias que estabelecem a cultura como algo estático.

²⁰ O Tuxaua é o chefe da Maloca, raras vezes se ouve a expressão Cacique.

vida urbana com característica que se adaptou a essa nova situação.

O Pajé entre esses povos representa uma liderança espiritual constituída de alguns poderes para curar doenças e solucionar os mais diversos problemas como chamar chuva, evitar as enchentes e afastar espíritos indesejados. O Kanaimé, considerado espírito do mal, também pode estar associado ao bem quando não percebido nos comportamentos. A relação com o Kanaimé varia de acordo com as situações, por exemplo, se o Kanaimé pretende espalhar violência numa região onde o Pajé reside, é provável que este tente afastá-lo. No entanto, se o Pajé age junto com o Kanaimé, aquele fará de tudo para protegê-lo e ajudá-lo em suas empreitadas. Os Pajés que são conhecidos e ritualizam em sentido benevolente para as malocas não agem juntos com Kanaimé. Mas, as ações do Kanaimé são realizadas com a força poderosa de um Pajé, e é com base nesta força que o possibilita realizar as ações violentas.

As relações entre os Pajés e Kanaimés serão observadas, na busca de compreendê-las nas ações espirituais de benevolência e malvadeza. Os ataques e contra-ataques apontados como realizados por esses personagens podem ser analisados do ponto de vista das representações e do imaginário simbólico, os ritos, as organizações para realização e as ideias e mitos que permeiam as explicações e justificações das violências mútuas. Na perspectiva das relações que se têm desse conjunto, as manifestações socioculturais com o fenômeno religioso suscitaram questionamentos sobre as significações e ressignificações da violência que acontecem neste nível e ainda nos fizeram refletir sobre as relações de tudo isso com a afirmação da identidade dos povos indígenas envolvidos. Os estudos sobre povos indígenas possuem significados expressivos para o entendimento das expressões e relações socioculturais do universo urbano. É neste sentido que os estudos das identidades e identidades étnicas empreendidos a partir dos discursos e religiosidades dos indígenas universitários apresentam significados expressivos para os estudos dos povos.

O termo Pajelança que usamos é decorrente de um processo de constantes questionamentos acerca das relações existentes entre o Pajé e o Kanaimé. Ocorre, em certo sentido, uma aproximação no que se refere ao poder atribuído a cada um. O Pajé possui o poder de cura e de se aproximar dos espíritos para pedir-lhes o que necessitam. O Kanaimé possui um poder relativamente semelhante, com a diferença de que o Kanaimé tem a finalidade de levar o indivíduo à morte por meio de encantamentos e feitiços. Essa proximidade de atribuições possibilita alguns indícios para entender a Pajelança associada ao Kanaimé.

Analisar o que os indígenas universitários pensam, sabem e como reconfiguraram a Pajelança relativa ao Kanaimé a partir da convivência no ambiente urbano e dos conhecimentos adquiridos nos cursos de graduação será nosso percurso para entender tal ritual. As diversas

formas de Pajelança entre os Macuxi são realizadas em torno do contexto da solução de problemas comunitários, de saúde e espirituais considerados graves. O Pajé realiza os rituais com intenções específicas, sempre se dirigindo a um ou mais espíritos a fim de convencê-los a retirar as feitiçarias, em relação às pessoas doentes. Existe um processo de identificação específica para a elaboração do ritual, sejam objetivando modificar as intenções dos espíritos ou canalizar alguma forma de feitiço para outra pessoa ou lugar.

Entre os Macuxi e os Wapichana a Pajelança relativa ao Kanaimé fornece à maloca um conjunto de proteções, desde que a maloca ou os indivíduos possam seguir às prescrições indicadas pelo Pajé. Esta condição é essencial para que se confirme a proteção da Pajelança. Tais prescrições podem ser a interdição de ir aos igarapés e cacimbas no pôr do sol, proibir crianças de se afastar de casa à noite, sair sozinho durante o período noturno, em qualquer época e mais especialmente na época de colheita da produção agrícola e coleta de frutas.

Os rituais realizados nas malocas requerem as características de lugar menos intenso, em termos de fluxo de pessoas, trânsito de veículos e sem energia elétrica, por isso a Pajelança para os indígenas universitários pode retratar uma cosmovisão diferenciada, chamaremos de Pajelança Tradicional. No ambiente citadino é o inverso, um lugar iluminado durante a noite, as referências passam a ser, não mais o céu estrelado e os ventos, as chuvas sendo ouvidas, mas o barulho dos meios de comunicação e dos aglomerados urbanos, chamaremos de Pajelança Moderna.

A chegada dos indígenas universitários à cidade, seja para os estudos em cursos superiores, considerados “normais” nas universidades, sejam às relacionadas a cursos específicos para os indígenas, quase sempre são orientados por lideranças das malocas. Uma das justificativas da mudança para a cidade são estes estudos. Os pais deslocam-se com os filhos para alcançarem uma vida melhor no contexto urbano de Boa Vista – RR. Quando não é possível, os filhos passam a morar sozinhos em residências mantidas pelos pais que trabalham nas malocas para proporcionar o sustento dos estudos dos filhos. Para estes recém-chegados é proporcionada uma intensa convivência citadina, na qual as experiências vividas pelas famílias de indígenas são transformadas pelas experiências no novo contexto social. Com a adaptação ao contexto urbano, uma vida de cidade mediana, em relação ao universo não indígena, as expressões socioculturais indígenas são reelaboradas. As outras experiências, demandadas pela cidade, tornam-se fontes para outros estilos de vida.

Antes, a convivência na maloca era de uma vida simples, com meios de transporte, e de produção disponíveis e de certa forma a convivência adaptados às vivências. Em contraste com a necessidade de meios de transporte e produção mais complexos, típico dos ambientes

urbanos, exige-se emprego ou trabalho assalariado, e muitas vezes resultando no trabalho informal. Somando-se as experiências, proporcionadas pelo meio acadêmico, focando outras condições e estilos de vida diferentes em relação ao contexto interiorano nas malocas indígenas as novas concepções e percepções apreendidas neste ambiente transformam a sociabilidade.

Os meios de transporte – moto, carro, bicicleta e veículos de tração animal – tornaram-se uma necessidade devido às longas distâncias empreendidas nas viagens. Grande parte das malocas dos entrevistados em nosso estudo está em média localizada a mais de 100 Km da capital Boa Vista.²¹ A busca por atendimentos mais sérios para a saúde e a necessidade de itens que não são produzidos nas malocas movem as pessoas para Boa Vista. O objetivo é buscar opções, em termos de produtos e as condições mais baratas de obtê-los.

Os meios de comunicação – no caso o telefone, a TV e o rádio – refletem os estilos de vida e sociabilidades dos não índios, influenciados pelo mundo urbano. A partir deste contexto, pretende-se analisar as ressignificações da Pajelança relativa ao Kanaimé com base no estilo de vida e nas sociabilidades para entender significados entre indígenas universitários em Boa Vista. Buscar-se-á explicações sobre as condições das expressões religiosas indígenas vivenciadas na cidade, tendo como base as crenças nos rituais da Pajelança e do Kanaimé, independentemente das adesões religiosas dos não índios.

Recorreremos ao conceito de estilo de vida na perspectiva de Pierre Bourdieu (2013) apresentado na obra *A distinção*. Para melhor compreensão do conceito a pesquisa foi também embasada nas ideias de distinção social e *habitus*, visto que são interdependentes em relação aos estilos de vida e às sociabilidades. Bourdieu interpretou as relações sociais a partir da noção de campo no contexto dos sistemas de relações.

O espaço dos estilos de vida definidos por Bourdieu nos ajudará a interpretar os espaços sociais dos indígenas universitários em Boa Vista, com o objetivo de analisar e compreender as mudanças de significados ocorridos na Pajelança relativa ao Kanaimé ocorridas nas malocas em comparação com as realizadas na cidade de Boa Vista, em especial as frequentadas pelos indígenas universitários.

É no estilo de vida como produto sistemático do *habitus*, ou então a um conjunto de *habitus* conversíveis para a definição de outro estilo de vida que será possível formalizar uma compreensão das vivências dos indígenas universitários na cidade. O *habitus* “enquanto disposição geral e transponível realiza uma aplicação sistemática e universal, entendida para além dos limites do que foi diretamente adquirido, das necessidades inerentes às condições de

²¹ As entrevistas foram realizadas na cidade de Boa Vista-RR, ainda que os locais de moradia sejam distantes. Grande parte destes entrevistados não moram na cidade e estão apenas de passagem com o objetivo de estudar.

aprendizagem” (BOURDIEU, 2013, p. 163). As práticas de um agente ou agentes são produtos de esquemas idênticos, ou seja, relacionados a um estilo de vida, que não se apresentam em um outro estilo de vida.

Pelas relações sociais os indivíduos sentem-se gratificados, por partilharem experiências e por receberem os benefícios das interações, isto é, o sentido da gratificação por ajudar os outros, demanda reconhecimento e gratidão. As ligações sociais remetem a uma esperança de reciprocidade, mesmo que esta seja apenas alguma forma de reconhecimento (ALENCAR., 2008, p. 64).

Neste sentido, Simmel definiu a sociabilidade como a ‘forma lúdica de socialização’ que possibilita, pelo seu caráter, relaxar por instantes, o clima de seriedade e hostilidade presentes no cotidiano (Ibid., 2008, p. 64). Para além deste conceito, no sentido elaborado por Simmel, “a sociabilidade é também a forma lúdica das formas éticas da sociedade concreta” (SIMMEL, 2006, p. 77), entendendo-se que é necessária a adequação do indivíduo ao contexto vivido, assim como o refluir dos valores. Na sua compreensão “a sociabilidade transfere todas essas exigências [...] para o plano do jogo simbólico de seu reino de sombras, no qual não há atritos, justamente porque as sombras não podem colidir umas com as outras” (Ibid., 2006, p. 78). Neste sentido nas relações entre os indivíduos, há convergências ou divergências, estabelecendo uma tarefa para ética na socialização.

A religião, enquanto estrutura simbólica, formaliza o sagrado na vida social, enquanto as crenças explicam-se por meio de uma força social atribuídas às relações entre o sagrado e o profano. Focalizando a experiência religiosa apresentada em diferentes dimensões, às quais a mudança social pode ampliar os seus termos, fornece o entendimento das religiões dos indígenas na cidade, bem como os discursos produzidos por indígenas universitários.

A pesquisa proposta será embasada nas reflexões teóricas de Pierre Bourdieu, acerca do estilo de vida e a sociabilidade, no sentido de entender em quais aspectos os indígenas universitários ressignificaram sua noção de Pajelança relativa ao Kanaimé e quais as mudanças ocorridas na literatura citada a respeito deste tema. A estrutura desta literatura se constitui de textos produzidos por viajantes, exploradores, antropólogos e outros estudiosos no sentido de compreender a vivência dos povos indígenas em Roraima.

Acerca da identidade étnica, consideraremos o estudo de Fredrik Barth (1988) que a definiu a partir das condições fronteiriças e aspectos empíricos dos grupos étnicos. Combatendo algumas práticas na Antropologia Social tais como a consideração da variação cultural como descontínua, o uso do conceito de sociedade para indicar o sistema social, escondendo problemas referentes às fronteiras dos grupos étnicos, bem como seus aspectos empíricos.

Nossa pesquisa terá como suporte metodológico a análise do discurso de Ernesto Laclau e Mouffe (2015). Em uma análise que tem como escopo a aproximação de realidades discursivas a um diálogo com a contemporaneidade, tendo como horizonte um discurso libertário e um rompimento com o essencialismo filosófico. Este autor reestruturou os valores humanos e políticos do Iluminismo para criticar o fundamentalismo e articulou um projeto emancipatório da modernidade. No contexto da realidade religiosa dos povos indígenas, buscamos compreender os processos de articulação de fixação dos discursos concretos que se dão e se modificam a partir de suas ressignificações apresentadas nos discursos dos indígenas universitários.

Adaptaremos o enfoque construído por Laclau e Mouffe (2015) no sentido de elaborar uma análise do discurso para interpretar o ritual de Pajelança, suas características, sejam àquelas relacionadas a solucionar problemas de saúde, modificar fenômenos da Natureza, afastar Kanaimés, solucionar problemas do dia a dia, relacionados à caça, aos maus-olhados, sejam as que buscam rebater ou reverter feitiços, produzir rezas para que algo se realize, no âmbito social, político ou econômico vividos pelas malocas do Estado de Roraima. Para organizar os discursos distribuimos em unidades em diversas tabelas, conforme as 12 perguntas das entrevistas. Utilizamos quantitativos para indicar os discursos mais presentes nas entrevistas. As análises foram feitas a partir das unidades discursivas mais presentes, utilizando os conceitos decorrentes do pensamento de Laclau e Mouffe (2015). Os resultados foram apresentados em gráficos no modo pizza, facilitando a visualização e o aprofundamento dos dados analíticos. O tratamento dos dados consistiu na síntese dos discursos a partir das unidades discursivas, as quais foram quantificadas e separadas em categorias para sabermos o que os discursos afirmaram sobre Pajelança e Kanaimé, bem como suas relações e as ressignificações elaboradas a partir da Pajelança Original, chegando à Pajelança Moderna.²²

No primeiro capítulo apresentaremos aspectos históricos dos povos indígenas em Roraima, explicando os diversos deslocamentos ocorridos na região do rio Branco e os estabelecimentos na localidade onde atualmente é Boa Vista (RR). Indicamos as tensões nas fronteiras tanto as derivadas do contato de diferentes povos não índios na região, as ocorridas entre os diversos povos que mantêm contatos interétnicos e ainda, das disputas entre não índios para domínio das terras da região na qual os povos indígenas interagem. Explicaremos os processos de construção da invisibilidade dos índios pelos não índios demonstrando suas estratégias para chegar a esse objetivo. São apresentados os elementos míticos desenvolvidos

²² As tabelas das unidades discursivas e os gráficos apresentados, em modo pizza, das perguntas das entrevistas estão anexas.

por não índios para explicar as relações de contato, a negação dos direitos dos indígenas para suprir as demandas econômicas empreendidas pelos diversos estados nacionais envolvidos nos contatos, bem como mobilidades reivindicatórias construídas pelos indígenas. E para finalizar o primeiro capítulo discorreremos acerca da convivência dos indígenas no contexto urbano, demonstrando as construções de significados dos elementos culturais, as mudanças vivenciadas pelas múltiplas etnias, suas ressignificações, as dificuldades e as mobilidades entre os bairros da cidade de Boa Vista-RR. Nesse contexto é discutido em que sentido os discursos dos autores citados são importantes para explicar a situação dos indígenas na cidade e como podem ser limitados.

No segundo capítulo fizemos uma demonstração do contexto dos universitários indígenas, apresentando o lugar de fala, os estilos de vida e as sociabilidades a partir do histórico das mobilidades dos povos indígenas ocorrida no rio Branco e da formação da cidade de Boa Vista-RR considerando os indígenas da região e os discursos anti-indigenistas. As constantes reivindicações constituídas pelos movimentos indígenas e a posição dos indígenas universitários no contexto das disputas empreendidas pela estrutura política formada por indígenas, tendo como uma das pretensões estratégicas a conquista da educação. E não apenas o direito educacional como pressuposto, mas o direito a uma educação diferenciada, buscando adaptar a educação às necessidades dos indígenas. As instituições públicas como universidades e os diversos movimentos sociais protagonizaram, em atendimento aos interesses políticos dos indígenas, a criação do ensino fundamental e médios nas malocas e o ensino superior, com cursos específicos para os indígenas. A criação do Instituto Insikiran na Universidade Federal de Roraima (UFRR) pretendeu desenvolver a Educação Indígena diferenciada, que pudesse respeitar as diferenças culturais. O objetivo foi alcançado quando da sua criação em 2009. Os discursos dos indígenas universitários referendam as reivindicações apontadas pelos movimentos indígenas acerca da formação em nível superior e da conquista de direitos. O protagonismo indígena, que formalizou um tipo de interação incluindo as relações interétnicas com a observância das diferenças culturais. Existem dificuldades, mas passíveis de serem sanadas, em especial por meio de políticas públicas que têm como principais protagonistas os movimentos indígenas que deram aos indígenas universitários o “lugar de fala”.

No terceiro capítulo realizamos o processo de análise dos discursos ressaltando as ressignificações à Pajelança relativa ao Kanaimé. Nos discursos aparecem as diversas dificuldades enfrentadas pelos indígenas universitários seja em referência às formas de se chegar no ambiente urbano, de estabelecer moradia, convivência e sociabilidades. A busca pela educação é demonstrada como motivo da vinda para a cidade. E dentre os motivos da escolha

pelo estudo está em ajudar a comunidade nas relações com o mundo dos não índios. São explicados o significado do Kanaimé no contexto de Roraima, seja como ritual, seja como o ser temível dos indígenas e o Pajé no contexto amazônico e de Roraima como principal líder espiritual da Pajelança, ligado às soluções para a saúde e para os diversos problemas que envolvem o mundo das Malocas. São analisadas as ressignificações da Pajelança e do Kanaimé como rituais no contexto urbano e também os sentidos apresentados pela Pajelança relativa ao Kanaimé. Esses processos de ressignificações são apresentados em diversos níveis, seja nos materiais utilizados, nas funções que os rituais apresentam, nas narrativas de aproximações e distanciamentos, nos processos de autoidentificação cultural.

No quarto capítulo partimos das ressignificações da Pajelança relativa ao Kanaimé compreendidas nas afirmações das identidades étnicas dos universitários indígenas. No primeiro momento pretendemos contextualizar as religiões e identidades indígenas no campo das Ciências da Religião, demonstrando quais as interpretações desse campo e os aspectos críticos que empreendemos a partir reconstruções identitárias e a revalorização empreendida aos povos indígenas. Interpretamos em que sentido existem processos de identidades em relação à Pajelança e ao Kanaimé. Identificamos também como as ressignificações são usadas nas afirmações da identidade étnica no contexto dos indígenas. Explicamos como os processos de afirmação da identidade étnica ocorre no contexto urbano de Boa Vista-RR a fim de expor em que sentido a Pajelança relativa ao Kanaimé pode conferir a afirmação da identidade cultural e religiosa.

Os dados da nossa pesquisa foram coletados através de entrevistas de 25 indígenas universitários da cidade de Boa Vista-RR com as 12 perguntas. Usamos como critérios o fato de os indígenas estudarem a partir do segundo ao penúltimo semestre, uma vez que responderiam com maior propriedade as perguntas sugeridas. O contexto dos indígenas universitários reflete uma diversidade de mobilizações por educação superior. Esses indígenas universitários apresentaram pleno conhecimento dos assuntos das questões, uma vez que nenhum deles deixou de responder as perguntas. As temáticas sobre os rituais de Pajelança e Kanaimé foram aprofundadas ao máximo pelos entrevistados, buscando informações a partir do que conheciam e vivenciaram.

O referencial teórico utilizado nesse estudo constitui pesquisas históricas e socioantropológicas acerca da Pajelança, do Kanaimé e dos povos indígenas de Roraima. Os estudos sobre etnia, identidade, relações sociais e identidade étnica dos indígenas universitários foram interpretados para entender a realidade, aprofundar os temas e analisar os discursos, comparando-os aos da Literatura (Cf. FARAGE, 1991; SANTILLI, 2001; KOCH-

GRÜNBERG, 2006, FERNANDES, CARVALHO, REPETTO, 2009; ARRUTI, 1996; WHITEHEAD, 2002; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968). Outra parte do referencial é constituída das pesquisas sobre os indígenas no contexto colonial no campo das Ciências da Religião. Os estudos referendaram os processos de “dominação” que os indígenas estão atualmente, consequência do período colonial. A análise dos discursos dos indígenas universitários apresentou uma conclusão dos processos de ressignificação sobre os rituais.

1 O DESLOCAMENTO DOS ÍNDIOS PARA BOA VISTA-RR

Pretendemos, neste capítulo, problematizar o deslocamento de indígenas para a cidade de Boa Vista, buscando evidenciar as mudanças no contexto das transformações sociais no estado de Roraima. Faz-se necessário compreender as razões das movimentações de indígenas em todo o território denominado *Circum-Roraima* e região do rio Branco em Roraima, ambiente das relações entre os povos Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Taurepang, Waiwai e não índios.

As mudanças sociais ocorridas no meio urbano serão questionadas, a partir da compreensão da inserção dos indígenas neste contexto, seja por meio das relações conquistadas pelo trabalho, seja por meio dos movimentos de conquista dos diversos direitos, como a saúde, a terra, as manifestações culturais e a educação, através dos movimentos sociais. Analisaremos como os indígenas de Boa Vista passaram a buscar melhores condições de vida, incluindo a busca pela sobrevivência no meio urbano.

No contexto das mudanças de ambiente apresentaremos em que condições os deslocamentos ocorreram no período dos aldeamentos na região do rio Branco, nos séculos XVII e XVIII, e de que forma isso fez com que o aldeamento Nossa Senhora do Carmo, atualmente Boa Vista, se desenvolvesse mais que outros aldeamentos. Consideramos importante a mobilidade dos índios nestas localidades e épocas, pois explica em que sentido os povos indígenas se inseriram no contexto urbano. Focaremos no estabelecimento da Freguesia do Carmo e as movimentações de indígenas do século XIX ao XX, tratando das transformações ocorridas no Vale do Rio Branco e quais as perspectivas para os habitantes e visitantes indígenas em Boa vista.

Apresentaremos as dificuldades encontradas em relação à falta de reconhecimento dos indígenas no contexto urbano, explicando os deslocamentos e o estabelecimento da convivência a partir de novos estilos de vida e sociabilidades. A compreensão da situação de deslocamento dos povos indígenas para o contexto urbano de Boa Vista responde a forma com que estes povos constroem a etnicidade no meio urbano.

Estes aspectos possibilitam compreender os deslocamentos, as intenções em relação à moradia na cidade e o sentido de se compreenderem enquanto indígenas no contexto de Boa Vista. Demonstraremos alguns aspectos da construção da identidade étnica no contexto urbano a partir de suas representações. Indicaremos quais as perspectivas para os alunos universitários indígenas configuradas a partir da construção das necessidades das suas Malocas de origens e de vivências em ambiente urbano.

Os motivos iniciais dos deslocamentos foram resultado do contato entre diferentes povos da região *Circum-Roraima*. No contato com os portugueses, holandeses e espanhóis a ocorrência dá-se pelo mesmo motivo, sendo que este contato referenda códigos culturais de índios e colonizadores conferindo sentidos ao evento colonização.

Esta reconfiguração da ideia de colonização possibilita uma interpretação em que os indígenas também tinham seus projetos e intenções, mesmo se analisarmos os primeiros contatos, visto que as construções míticas orientaram a construção de sentido da existência dos não índios na visão destes povos.

1.1 Mobilidade dos indígenas na região do rio Branco

Indicar um início, do ponto de vista objetivo, da mobilidade de índios da região do rio Branco seria impossível. No entanto, por meio dos escritos sobre o tema, é possível algumas possibilidades para esse princípio, pelo menos ao que se pode deduzir destes textos. Os estudos venezuelanos, ingleses, holandeses e portugueses acerca do processo de colonização nas terras sul-americanas indicam que os povos indígenas estavam presentes e mantinham diversos tipos de relações com os vizinhos.²³

Com ampla e profunda bibliografia acerca dos índios em Roraima, o Centro de Informação da Diocese de Roraima – CIDR²⁴ – publicou uma revista acerca dos deslocamentos dos indígenas em tempos passados. Os autores evidenciaram a movimentação dos *Karib*²⁵ na região das fronteiras da atual Venezuela, Guiana e Brasil por volta de 1500, antes da chegada dos não índios.

Estes índios com intenso comércio e, como exímios navegadores, tinham chegado aos rios Caura, Paraguá, Caroni, alto Orinoco, Uraricoera, Tacutu e Rupununi. Sua chegada aos rios Branco e Uraricoera realizou-se a partir do Orinoco, deixando o curso do Caura, desembocando no rio Paraguá. Realizadas as trocas com outros povos, seria então momento de voltar ou prosseguir a pé no lavrado até o rio Tacutu e o Essequibo. Concluído esse caminho seria mais fácil voltar ao Orinoco (CIDR, 1989).²⁶

23 Estes estudos referem-se ao um conjunto de trabalhos especialmente citados por Nádya Farage (1991), as Revistas do CIDR (1989; 1990) e Whitehead (2002).

24 Ao apresentar a Revista CIDR, Dom Aldo Mongiano, Bispo de Roraima, no final da década de 1980, agradeceu aos autores que realizaram o estudo: Emanuele Amódio, Vicente Pira, Mário Winters e Zélia Maria Miranda (CIDR, 1989, p. 4).

25 *Karib* ou Caribe foi o nome atribuído aos povos da costa sul-americana. Sabe-se, no entanto, que não havia apenas um povo, mas muitos povos envolvidos no contato com europeus chegados na região a partir das primeiras navegações. Os Macuxi fazem parte deste grupo linguístico.

26 Os rios são apresentados no Mapa 1 e as etnias no Mapa 4 anexos.

A retomada do processo histórico nesta época revela intensos deslocamentos de indígenas, os quais estavam em busca de trocar produtos. No entanto, havia outros objetivos como conseguir mulheres, frutas e caças, em especial em época de intensas secas²⁷ das regiões mais altas, caracterizada pelas montanhas. Além do mais, tudo o que se constituía novidade para os índios interessava-os e, muitas vezes, os não índios usavam esse interesse para alcançar objetivos bem mais arquitetados nas relações com a diversidade de povos.

A nomeação desses povos – *Karib* – tem, segundo Whitehead (2017), as origens na língua espanhola, *canibales*, expressados pelo interesse de incrementar a força de trabalho escravo das “terras espanholas”. O “Vickings canibais do Oeste”²⁸ expressado por Brett em 1868, indicava a imagem dos ameríndios como sanguinários, selvagens e cruéis consumidores de carne humana e que contrastava com suposta nobreza pacífica e humana atribuída aos *Arawaks*.²⁹

O medo do colonizador, evidenciado nas notas de Sir Raleigh no século XVI pela guerra empreendida entre europeus e guerreiros do grupo linguístico *Karib*, considerados canibais; sobre as vermes e serpentes, das infecções e terríveis doenças tropicais desconhecidas, faziam europeus servir-se de guias indígenas que conheciam a região (OLIVEIRA, 2003).

Havia, na região atravessada pelos rios citados, centenas de grupos indígenas diferentes³⁰, que além do comércio, realizavam guerras entre si, os quais compunham grupos nômades de caçadores-coletores e os que eram fixos no território, compostos por grupos que conheciam técnicas agrícolas e uma estrutura social complexa. Supõe-se que a divisão do ano era em dois períodos distintos – chuva e seca. Durante a seca os grupos “fragmentavam-se em pequenos segmentos sócio-familiares, de tipo semi-nômade, a fim de terem maior facilidade de encontrar comida (caça, etc.). Ocorria assim uma flutuação entre os dois tipos definidos acima [caçadores-coletores, agricultores]” (CIDR, 1989).

O meio ambiente favorecia os contatos frequentes entre os vários grupos étnicos e diminuía as diferenças culturais, por falta de barreiras naturais. As pesquisas arqueológicas na área – em especial as de Betty Meggers e Clifford Evans nos períodos de 1961 a 1971 (DIAS, 2014) – evidenciaram que os diversos grupos possuíam “tecnologia comum ou semelhante”, visto que não havia muita variação no ambiente, comparado aos andes, local acidentado e com

27 São registrados os períodos de seca e de chuva. As chuvas ocorrem entre os meses de maio a setembro e a seca entre os meses de outubro a abril. (FERRI, 1990).

28 *Cannibal Vikings of west*. (WHITEHEAD, 2017).

29 *Arawak* ou *Arauaque* é o grupo linguístico identificado pela literatura antropológica da qual os indígenas Wapichana pertencem.

30 A região compreende maior amplitude que o *circum-Roraima*, envolvendo grande parte do Centro Sul da Venezuela.

grandes dificuldades de locomoção. Esses fatores comuns e um alto grau de relações desenvolvidas fizeram com que outros aspectos culturais enfrentassem “[...] um processo de nivelção, não só entre grupos Karib, mas inclusive grupos Aruak” (CIDR, 1989, p. 6).

As incursões do povo *Karib* contribuíram para o intercâmbio cultural e a constrição de pequenos povos, fazendo deles aliados. A hostilidade entre vários grupos favorecia a incursão dos *Karib* e facilitava o apoio logístico nos deslocamentos. Eram apenas incursões em territórios ou aldeias encontradas no curso dos rios, que eram atravessados por canoas, ora para roubo de comida, manufaturados e mulheres. “Destá maneira os Caribes, por serem temidos pelos povos da área, foram introduzidos entre os seres temidos, sendo descritos como ‘homens sem cabeça e com olhos no peito’³¹ [...]” (Ibid.).

Na compreensão dos antropólogos do CIDR (1989, p. 6) “a chegada dos espanhóis veio modificar radicalmente este quadro”. Não havia um plano específico para penetração europeia na região, mas os pequenos exércitos tinham objetivos múltiplos. Os pequenos aglomerados de índios se opunham e resistiam parcialmente, porém frente a tecnologia, “a única solução era fugir e retirar-se para áreas menos acessíveis aos invasores”. A fluidez do sistema político dos índios impedia um melhor controle da entrada dos espanhóis e

[...] não permitia um controle hierarquizado, (como acontecia em outros lugares, por exemplo, nos Andes) reduzindo-se, assim, a possibilidade de domínio à simples captura, escravização e deportação individual dos índios. [...]. Foi o que aconteceu, principalmente em relação aos Caribes do litoral, com os espanhóis em 1522 (Ibid.).

Em 1531 os espanhóis, sob as ordens de Diego Ordaz, chegaram ao Orinoco, mas despreparados para uma reação, foram dizimados pelos Caribe. Entre os anos 1588 e 1590, espanhóis e Caribe fizeram alianças contra os Ipurugoto, habitantes entre os rios Caroni e Paraguá. Em expedição conjunta quase chegaram a dizimar este povo, que foram obrigados a dirigirem-se para o Sul, no rio Uraricoera. Para melhor entender o porquê das incursões europeias deve-se observar o mito “branco” do Eldorado³². Antonio Berrió autointitulou-se

31 Em mapa de Jodocus Hondius (1598) homens são desenhados sem cabeça e com olhos nos peitos com arco e flecha nas mãos para representar nativos da região próximo ao lendário Lago do Parimé (Ver Mapa 2 em Anexos).

32 Acerca deste Eldorado, referindo-se a fontes do início da colonização espanhola, inglesa e holandesa era uma referência a um local escondido, o qual teria sido detectado no lago do Parimé, em Roraima, como um local cheio de ouro, mas que isto seria fonte da imaginação dos europeus recém-chegados, tendo sido criado com este imaginário uma diversidade de mitos. Uma série de mapas indicavam o Eldorado em Roraima (HONDIUS, 1598 – Mapa 2; GERRITSZ, 1625 – Mapa 3), os quais eram fruto de construção mitológica que perpassou todo o período colonial, foram defendidas por Walter Raleigh em 1596. Uma terra recheada de tesouros era fonte das histórias contadas sobre as terras espanholas colonizadas e foram escritas e colocadas em mapas. O mito do Eldorado refere-se à concepção da existência de uma riqueza inimaginável na região do

“Governador de Trinidad e Tobago, la Guayana, El dorado y la Gran Manoa”, mesmo desconhecendo o rio Amazonas. Francisco Orellana viajou em 1540 e Pedro Orsua em 1560, enquanto o português Francisco Caldeira só chegou em 1615, por ordem de Alejandro de Morera, Governador do Maranhão. O Eldorado neste contexto seria um mítico país, mas que diversas tentativas de se chegar ao local foram frustradas. As aproximações ocorreram do Norte para o Sul, ou seja, da Venezuela para Roraima, e de Oeste para o Nordeste, através do rio Amazonas. “O Eldorado acabou sendo 'localizado' na desconhecida área atravessada pelo rio Branco e, mais especificamente, na cordilheira do Parima com sua mítica lagoa. Trata-se da mesma cordilheira do Pacaraima de Roraima, atravessada pelo Uraricoera, antigamente chamado de Parima” (CIDR, 1989, p. 6-7).

Compreendemos que o desconhecimento citado se refere ao que era desconhecido pelos não índios. A frequência dos indígenas ao local, neste contexto, é bem anterior, no entanto, a importância dos índios para os portugueses só ocorreu no século XVIII, quando realizaram expedições de apresamentos de escravizados, e somente no fim deste século os aldeamentos se estabeleceram (FARAGE; SANTILLI, 1992).

Os ingleses entraram no jogo da conquista através de Sir Walter Raleigh³³ em 1595, provocando uma rebelião dos Arawak em Trinidad, que capturaram o Governador espanhol Berrió. Raleigh e esses índios realizaram a primeira expedição pela Guiana, levando consigo Berrió. Foram estas entradas que mantiveram e ampliaram a relação entre os Caribe e os outros povos da região. Se antes ocorria o roubo de comida, mulheres e manufaturados, passou a ser mais comum o rapto de mulheres, crianças e homens, “[...] pois os espanhóis pagavam para obter a mão de obra necessária para a construção e manutenção das colônias-fortins no curso do Orinoco”. Ocorreu mudança de finalidade em relação às velhas guerras, que passaram a capturar escravizados. “Esses eram trocados por produtos novos na região: ferramentas, antes de tudo e, espingardas”. Em poucas dezenas de anos, as centenas de povos reduziram-se drasticamente e estas áreas vazias foram ocupadas por fugitivos de guerra com os não índios e com os Caribe e outros povos da região (CIDR, 1989, p. 7).

Entre 1600 e 1602 as disputas no Médio e Baixo Orinoco pelos espanhóis, ingleses, holandeses e franceses foram travadas por conquista de territórios. “Um resultado direto da

Norte da América Meridional. Esta noção alimentava o sonho e a cobiça de viajantes que investiam em viagens em busca de encontrar o lugar do Eldorado. Para Manthorne o “El dorado, literalmente, 'o homem de ouro', foi um líder de uma tribo indígena em algum lugar ao norte da América meridional. Todos os anos, no clímax de uma cerimônia religiosa, ele era coberto de ouro e, num ritual de purificação, mergulhado em um lago para depois emergir. Histórias dessas práticas chegaram aos europeus e estimulavam a procura por ouro naquelas terras” (MANTHORNE, 2017, p. 5).

33 Reconhecido por ter realizado o “descobrimento” da Guiana.

guerra de conquista entre os espanhóis e os holandeses, foi a chegada de novos povos indígenas na região atravessada pelo rio Branco, o que gerou uma série de lutas indígenas pelas conquistas de Território”. É possível que os Macuxi façam parte destas descidas, pois Iris Myers informou que D'Abbeville os localiza entre o Rio Parima e o Essequibo em 1654. Raleigh os identificava em épocas anteriores nas áreas mais ao Norte (CIDR, 1989, p. 7).

Os Macuxi tiveram relações próximas com Raleigh e com os holandeses. Ao estabelecerem relações comerciais, é provável que nas guerras entre povos esses índios capturassem os Wapichana. No mesmo período, os portugueses, na conquista “[...] militar-religiosa do rio Amazonas, descobriram a foz do rio Branco (1639-1655) e, a partir de 1670, passaram a pensar na conquista definitiva desse território” (CIDR, 1989, p. 8). Segundo Oliveira (2003), foi o relato da viagem portuguesa de Pedro Teixeira em 1639, com o objetivo de explorar o rio Negro, que constitui principal apoio documental da entrada dos portugueses no rio Branco e conseqüentemente os primeiros contatos com os índios. Farage (1991) afirmou que os portugueses tinham por objetivo o atendimento do mercado interno de escravizados índios e a ocupação de uma posição estratégica em defesa da Amazônia contra espanhóis e holandeses. Este era o motivo das incursões portuguesas na região e se buscava justificar a posse da colônia pela antiguidade do acesso ao rio Branco por Pedro Teixeira em 1639, porém este representa um ilusionismo retórico, pois carece de documentação que o comprove. Os documentos sobre o rio Branco são relativos ao século XVIII, em especial a partir dos anos 30, devido à expansão oficial.

Observa-se que ocorreram múltiplos processos de interação entre os indígenas na região em torno do alto rio Branco, seja os advindos das relações interétnicas ou da relação entre índios e não índios. Devido à constante mobilidade dos índios, seja pela saída em busca de víveres, seja pelos interesses em relação aos produtos dos não índios que representavam novidade, e aos produtos comercializáveis de outros grupos indígenas, os diferentes contatos eram frequentes.

Outra importante condição de interação foram as relações conflituosas, visto que tais interações construíam processos identitários. Os contatos dos diversos grupos étnicos na região *Circum-Roraima* com não índios possibilitou ressignificações da cosmovisão, fazendo com que diversos fatores conduzissem a acontecimentos históricos para a mobilidade de indígenas para diversas regiões.

No contexto apresentado que os povos indígenas da região, incluindo as fronteiras da Venezuela, Guiana e Brasil, movimentavam-se por diversos fatores. Tais mobilidades orientavam saídas e entradas a regiões pouco conhecidas por não índios e determinava

constantes processos de deslocamentos para a região. O domínio do conhecimento da região foi fundamental para as relações entre os povos e o contato com os não índios. Nesse intermédio, os povos Macuxi, Wapichana e Ingarikó mantiveram fortes relações com outros povos e não índios.

Para entender a mobilidade dos indígenas na região do rio Branco é importante focar num pano de fundo histórico que é decisivo. A separação entre a Amazônia portuguesa, constituídas do Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 1621, do resto do Brasil. Empreendida por fatores geográficos de corrente marítimas desfavoráveis, mas também por questões políticas e econômicas. Essas diferenças regionais, associadas ao uso da mão de obra escravizada de indígena, conduzia para uma administração diferenciada por parte da Coroa portuguesa. A prática colonial na região do rio Branco foi forjada no processo histórico de colonização da Amazônia.

A ocupação efetiva do rio Branco ocorreu na década de 70 do século XVIII, sendo, portanto, importante discutir acerca do Período Pombalino que a partir de 1750 impôs “reformas estruturais na economia amazônica” (FARAGE, 1991, p. 24). Faz-se necessário traçar um quadro do período anterior que suscitou as reformas. Com atenção para o Grão-Pará, visto que o Maranhão, embora sendo mesma unidade administrativa, diferenciou-se em relação à sua economia na produção do algodão, aproximando-se mais das outras capitanias do Brasil. O Grão-Pará com a economia extrativista, apoiada pela mão de obra indígena, torna-se uma região periférica da colônia (Ibid.).

Ao escrever sobre a história da Ilha de Maracá, em Roraima, John Hemming evidenciou o poderio que tinham os índios na região do Alto rio Branco. Seja os que mantinham contato com os espanhóis, seja com holandeses ou portugueses, esses povos agiam de forma estratégica no sentido de defender e negociar o que melhor lhes assistia. As necessidades dos índios eram muito básicas. Segundo Hemming seus interesses eram metais, contas coloridas e roupas.³⁴ O suficiente para os portugueses atraí-los, após a retomada da região próxima a Maracá que estava sendo reduto dos espanhóis. A atração não significou a total dominação, visto que as relações entre índios e não índios teve certo equilíbrio em relação às condições de poder. O processo histórico apresentado por Hemming constitui-se de fundamental importância para entender os deslocamentos de indígenas na região do rio Branco.

O Governador do Pará enviou expedição com objetivo de capturar índios. O expedicionário chefe, Lourenço Belforte, permaneceu na base do rio Negro e enviou

34 As contas coloridas são pequenas peças feitas a partir de sementes ou pequenas frutas com um orifício para serem enfiadas em cordas para a produção de colares entre outras peças usadas pelos povos indígenas.

contingente sob comando de Francisco Xavier de Andrade, “[...] em busca de indígenas, ao longo do rio Branco”. Andrada chegou ao rio Uraricoera, afluente do Branco a Oeste, e alcançou a ilha do Maracá. Dali enviou dois contingentes seguindo às margens do rio em busca de índios Wapichana e Macuxi com aldeias nas colinas próximas às planícies. O que se dirigiu ao Norte, sob o comando do Capitão Francisco Ferreira junto com quatro chefes indígenas do rio Negro e seus homens, caminhou durante um mês. O contingente que foi para o Sul, sob o comando de Domingo Lopes, caminhou durante seis semanas, tendo chegado ao Alto Catrimani (HEMMING, 1988, p. 12). Esse registro da posição dos Wapichana e Macuxi nas planícies dos lavrados de Roraima fortalece a concepção de profundas relações entre estes povos. Indicando ainda que os estabelecimentos de convivência, após os conflitos entre esses povos, não representaram completa ruptura, embora não houvesse também total pacificação.

Uma expedição oficial que chegou à região de Maracá foi em 1736, sob o comando de Cristóvão Ayres Botelho. Segundo Farage (1991), a expedição, além de levar produtos naturais, levou também índios escravos para a cidade de Belém. Outra foi a de 1748, sendo a última expedição oficial escravagista, sob o comando de José Miguel Ayres. Desde início do século XVIII o Capitão Francisco Ferreira subira ao rio Branco para captura de índios, que chamava de pagãos, para a colônia do rio Negro. Após a lei que aboliu a escravidão indígena de 1755, o Tenente José Agostinho Diniz realizou expedição em 1766 com o objetivo de confirmar a soberania portuguesa na região, buscando explorar a região setentrional do Brasil (HEMMING, 1988). Em torno deste contexto a última expedição oficial continuou aos descimentos dos índios, no entanto, concretizava-se a política-estratégica dos portugueses para a colônia de conquistar a Amazônia com o discurso da *pax* colonial (FARAGE, 1991).

No entanto, a primeira colonização europeia na região de Roraima foi dos espanhóis vindos da Venezuela “[...] e uma das primeiras duas colônias foi criada ao longo da Ilha do Maracá” (HEMMING, 1988, p. 12). Hemming (1988) explicou que essas colônias foram criadas porque portugueses e holandeses, que haviam chegado primeiro, apenas vinham em busca de índios cativos, sem interesse de colonizar a região.

Havia por outro lado uma suspeita que particulares do século XVIII na região do rio Branco articulavam-se com holandeses do Essequibo e que por causa disto os índios Manao teriam sido exterminados. Houve também a referência às diversas manufaturas aos quais supunham ser holandesas (FARAGE, 1991).

Os espanhóis se envolveram em conflitos com índios de língua Caribe em meados do século XVIII. Várias missões e expedições realizadas contribuíram para a expansão do domínio para o Sul ao longo do rio Caroni e Paraguá. “Em 1772, indígenas mostram a dois frades

franciscanos como cruzar as colinas Pacaraima, penetrando no que é hoje o Brasil. Surpresos, os missionários constataram que as planícies do alto rio Branco abrigavam muitos caribes, fugitivos das missões espanholas” (HEMMING, 1988, p. 14).

Nesta localização encontravam-se os Saporá ao Norte do Maracá e ao longo do rio Amajari. Os Saporás contavam a missionários que portugueses e espanhóis, com objetivo de explorar a região, acabavam por capturar e levar pessoas, os holandeses tinham a estratégia de negociar comprando escravizados por roupas e munições. Os franciscanos foram avisados que corriam perigo por causa de um chefe fugido da missão espanhola que não gostava de seus senhores. Em 1773, os missionários foram mortos e os indígenas os culpavam pela falta de prudência (Ibid., 1988).³⁵

O medo dos índios fez o Sargento negro Juan Marques de la Zapata liderar tropa com 13 soldados e 12 índios do Paraguá. Após subir o Uraricaá, chegaram à colônia de Santa Rosa, desceram o Uraricoera e encontraram a colônia fortificada de San Juan Bautista. Outras expedições de 1774 e 1775 fizeram este trajeto, descendo o Uraricoera, prosseguindo para o Leste, “Tacutu acima, na esperança de encontrar o reino legendário do El Dorado, nas planícies que levavam ao Rupununi” (HEMMING, p. 14).

As autoridades portuguesas souberam das incursões espanholas por meio de um desertor dos holandeses, um belga que atravessou o rio Tacutu e o Branco, chegando ao rio Negro, ajudados pelos índios Paravilhana. Francisco Xavier Ribeiro Sampaio, um magistrado, escreveu ao Governador do Pará ressaltando a gravidade da presença de espanhóis considerando “[...] uma novidade tão extraordinária quanto perigosa” (Ibid.).

Tropas foram enviadas com 58 soldados e 100 indígenas em 1775, remando rio Branco acima, lideradas pelo Capitão Felipe Sturn. Sturn foi avisado pelos indígenas da presença dos espanhóis no Tacutu e no Forte do rio Uraricoera. Dois mateiros contaram da situação no Forte

35 Diferente de Hemming, parte da literatura histórica parece indicar certa passividade dos índios em relação à presença de não índios na região. Freitas (1998) informou que quando os brancos chegaram em Roraima “encontraram” os índios. O referido autor não indica nenhuma forma de reação dos índios e nenhum conflito. Magalhães (1997) tratou sobre encontro de culturas e encontro pacífico, numa explicação de que os últimos desentendimentos registrados entre índios aculturados e ruralistas teria sido fruto de uma política desvirtuada baseadas na filosofia posta em prática por Nóbrega, Anchieta, Vieira e Rondon. O livro da Fundação do Meio Ambiente e Tecnologia de Roraima – AMBTEC, Roraima: O Brasil no hemisfério Norte de 1994 citou os índios apenas quando afirma que os índios negociavam com um missionário português, por meio dos holandeses, restringindo-se a retratar a história dos exploradores da região do rio Branco (FUNDAÇÃO, 1994). Em obra mais recente Santos (2010) destacou ter ocorrido extermínio quase total dos índios com a invasão dos europeus. O autor vitimiza os povos indígenas, focando de forma significativa o período colonial e as etnias existentes em épocas remotas. Após apresentar os índios em três capítulos o autor afirmou sobre Boa Vista do Rio Branco: “Sua história teve início no século XIX, mais precisamente no ano de 1830, quando em termos de colonização racional ou progresso, nada existia nessa região além da presença militar da fortaleza de São Joaquim do Rio Branco, à época comandada pelo Coronel do Exército *Inácio Lopes de Magalhães*” [destaque do autor] (SANTOS, 2010, p. 217).

e Sturn chegou, recusando-se a negociar com o comandante espanhol, o sargento Juan Antonio Crueldos, aprisionou os 13 homens da tropa e os enviou rio Negro abaixo. O Forte foi destruído e “em seguida deu início à construção de um novo forte, chamado São Joaquim no encontro dos rios Tacutu, Uraricoera e Branco”. A chegada de Sturn confirmou o controle brasileiro sobre o Alto rio Branco que fora confirmada pelo Tratado de Santo Idelfonso em 1777, confirmando a fronteira, sem ter sido contestada posteriormente (Ibid., p. 14).

Segundo Farage (1991), a ocupação do rio Branco tornou-se central para os portugueses e a ordem era expulsar os espanhóis e construir uma fortaleza e aldeamentos indígenas. Essa expulsão durou algum tempo e colocou “a presença portuguesa de forma constante no Branco, inaugurando, portanto, nova etapa nas relações entre portugueses e povos indígenas na área” (p. 123). Entre 1775 e 76 os militares iniciaram a construção do Forte São Joaquim à margem do Tacutu, junção deste rio com o Uraricoera para formar o Branco, impedindo a passagem de espanhóis e holandeses ao rio Negro. Os aldeamentos foram rapidamente construídos e os índios descidos foram aproveitados pelos portugueses como mão de obra.

Houve convencimento, por meio de presentes, que fizeram os índios mudar para as aldeias estruturadas pelos portugueses. Rapidamente “[...] as novas colônias indígenas já eram em número de seis, a maior das quais, Nossa Senhora da Conceição, localizada na margem sul do Uraricoera não muito abaixo de Maracá, abrigava 372 indígenas, em sua maioria das tribos Paravilhana e Irimissana Saporá, de língua caribe” (HEMMING, 1988, p. 16). Com a parada dos presentes que atraía os índios aos aldeamentos se tornam ineficazes e definham.

Soldados ali instalados na qualidade de “diretores da aldeia”, passaram a exigir trabalho tanto dos homens quanto das mulheres. Os nativos eram obrigados a trabalhar como remadores, ajudar na construção do forte, pescar e até mesmo sair em busca de ovos de tartaruga, tudo isso em benefício do governo e para enriquecimento do diretor. Os indígenas naturalmente ressentiram-se desses trabalhos forçados, algo totalmente estranho à sua própria sociedade comunitária (Ibid, p. 16).

A mobilidade de índios apresentadas por Hemming nos faz compreender como os portugueses e espanhóis os tratavam. Em contextos diferentes, mas com relações semelhantes, os índios cuidavam de fugir quando lhe convinham. A morte dos frades franciscanos por um chefe Caribe revela muito da forma com a qual eram tratados e as condições em que viviam no sul da Venezuela.³⁶ Mas, também evidencia estratégia usada pelo chefe indígena para fugir da

36 O que se apresenta como “colônia” em Hemming para pesquisadores sobre a região Amazônica como Oliveira Filho (1988), Farage (1991), Braz (2003), Silveira (2009), Vieira (2007), Cavalcante (2015) entre outros,

escravização.

Na segunda década do século XVII, a colonização do Maranhão e Grão-Pará usaram o sistema de *Plantation*, semelhante às outras capitanias do Brasil, mas a baixa produção da região (açúcar e tabaco) impediu a comercialização para o mercado exterior em condições competitivas como as florescentes capitanias do Nordeste (FARAGE, 1991).³⁷

Não houve investimento inicial suficiente, pois, a burguesia mercantil preocupava-se com a produção açucareira do Nordeste. A mão de obra escrava negra tinha preços altos em relação a Pernambuco e Bahia, inacessíveis a agricultores com pouco capital. Não havia colonos novos pela ausência de atividade rentável e a maioria da população não índia era funcionário colonial. O Estado empreendia pesada política fiscal da Coroa para compensar o *déficit*, desencorajando assim os investimentos (Ibid.).

Outro motivo da mobilidade dos índios na região do rio Branco ocorreu como trabalhador da agricultura nas plantações. Este sistema não chegou a funcionar como estrutura de desenvolvimento empreendido pelos portugueses, mas evidenciou aos colonos o caminho para a expansão do extrativismo, também com o uso de trabalho indígena no processo. Assim como vários projetos para a Amazônia, esse tipo de agricultura não prosperou, seja pela falta de conhecimentos da região, seja pela relação de competição das outras regiões que produziam muito mais, com preços acessíveis ao mercado exterior. Sem os investimentos e as técnicas necessárias para se estabelecer uma agricultura que pudesse se autossustentar, a solução foi a atividade extrativista.

A atividade extrativista, que necessitava de poucos investimentos, contribuiu para que a agricultura não se expandisse. Açúcar e tabaco eram produzidos apenas para consumo interno e a aguardente foi priorizada pela boa aceitação do mercado interno. A extração de uma multiplicidade de produtos, uma diversidade de “drogas do sertão”, além da pesca e a viração de tartarugas, todos para atender ao mercado interno, evidencia a debilidade estrutural da economia para os padrões coloniais (FARAGE, 1991).

Além disso a ausência de circulação de moedas até o século XVIII, tendo sido moeda equivalente o cacau do Pará e o algodão do Maranhão, com grande variação na Europa eram sujeitos a deterioração. O extrativismo agravou o problema da mão de obra, a qual era constituída de escravizado africano. Como a demanda era irregular, o preço cobrado do escravo

significa aldeamento. Vale lembrar que uma série de pesquisas acerca dos índios no Nordeste também referendam o termo “aldeamento” para os agrupamentos indígenas tais como Arruti (1996), Maia (2008) e Silva (2014).

37 Em época recente, Alves (2001) considerou que este sistema de *Plantation* ao ser usado para empreendimentos monocultores na Amazônia enfrentou grande concorrência de invasores, pragas e doenças que atacam de forma violenta inviabilizando o sucesso.

pelos traficantes no Maranhão e Grão-Pará era extorsivo (Ibid.).

O fluxo de escravizados no século XVII na região era inexistente, com isto, a licença régia concedida por 20 anos foi cassada, ocorrendo o monopólio de escravizados no Maranhão colonial, ocasionando a Revolta de Beckman. Se a falta de capital impedia o sistema de *Plantation* e o extrativismo não acumulava capital a curto prazo, apoiada pela mão de obra extremamente barata dos índios, não propiciava acumulação suficiente para o início do ciclo agrícola na Amazônia. A atividade extrativa foi a economia Amazônica até meados do século XVII: “Dos índios dependiam não só a extração das 'drogas do sertão', como também todos os outros serviços voltados para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as amas-de-leite, as farinheiras [...]” (FARAGE, 1991, p. 25-26).

As condições dos índios escravizados na colônia eram bastante singulares:

Nesta colônia em particular, era pelo número de índios que se media a riqueza de um morador. Tema fundamental, portanto, para a implementação da sociedade colonial, a disputa pelo acesso e controle da mão-de-obra indígena é o fio que tece a história política do Maranhão e Grão-Pará (FARAGE, 1991, p. 26).

Com uma economia derrotada, por uma agricultura que não decolou e o extrativismo que dependia de tempo para alavancar, a situação da região Amazônica não estava confortável. Se compararmos à situação dos índios na região do rio Branco era ainda pior, devido ao contexto escravocrata. Apesar de ter o fim anunciado em 1775, as relações de escravidão continuaram no meio amazônico com justificadas legais. As funções, muitas vezes degradantes, que os índios exerciam empurrava-os para longe das forças de trabalho, provocando fugas constantes, com a construção de estratégias desses povos para fugir, aliar-se ou guerrear.

A confirmação das mobilidades dos índios ocorreu no contexto legislativo pré-pombalino com diversos tipos de justificativas. Os aldeamentos foram construídos na região do rio Branco, para justificar a presença portuguesa na região. Destes aldeamentos, foram finalizados por causa das fugas e dificuldades econômicas da colônia, restou apenas o de Nossa Senhora do Carmo, localizado nas imediações abaixo do Forte São Joaquim.

A mão de obra indígena do período pré-pombalino era categorizada em escravizados e livres. Os escravizados poderiam ser os presos em guerra justa e obtidos por resgate. As discussões jurídicas e teológicas acerca dos motivos deste tipo de escravização eram muitas, mas caracteriza-se basicamente pela guerra aos infiéis para a propagação da fé, a não aceitação da conversão por parte dos “selvagens”, o desenfreio moral e ataque dos índios aos portugueses.

Havia variação em relação ao conceito de guerra justa. Por exemplo, em 1653, o Estado declarou como guerra justa:

[...] quando os índios impedissem a pregação evangélica; deixassem de defender as vidas e propriedades dos colonos; estabelecessem aliança com os inimigos da Coroa; impedisse o comércio e a circulação dos colonos; faltassem 'às obrigações que lhes foram impostas e aceitas nos princípios da conquista'; praticassem o canibalismo (FARAGE, 1991, p. 27).

A legislação de 1655 diminuiu os casos de guerra justa para quem impedisse a pregação do evangelho e aos portugueses que fossem atacados. A lei de 1680 que proibia qualquer escravização indígena, “determinava que os índios aprisionados em guerras com os portugueses deveriam ser tratados como os prisioneiros de guerra na Europa” (FARAGE, 1991, p. 27-28).

Na lei de 1688, a guerra justa defensiva era entendida em caso de invasão dos índios aos estabelecimentos portugueses e quando impedisse a circulação de missionário ou colono ou quando pelo temor certo e infalível de ataque dos índios (FARAGE, 1991). A declaração de guerra justa era de competência régia, “mas por diversas vezes foi delegada às autoridades coloniais, formalmente, como na lei de 1611, ou na prática, o que tendeu a ser mais frequente [...]” (Ibid., p. 28).

As variações das leis referente à guerra justa e as condições específicas para cada caso possibilitavam aos portugueses quase sempre considerar aprisionamentos e escravizações de índios justificadas. A defesa dos índios por parte do estado português constituiu toda a fundamentação justificadora da conquista das terras. Era como se fossem a “joia da Coroa” e o símbolo da construção das representações realizadas pelo Estado, com o objetivo de adiantarem-se em relação ao domínio das terras, embora que na prática nem sempre se realizasse o que estava configurado na lei.

O caso de resgate derivou do comércio português na África no século XV. O contato com os índios foi exercido desde os primeiros anos de exploração da costa brasileira. O início da agricultura inaugurou a forma de escravização sistemática e consolidou o resgate como obtenção de escravizados índios (Ibid., p. 28). Neste sentido foi que os “resgatados' das mãos de seus captores, deviam a vida a quem os comprava, e eram obrigados a pagar-lhe com seu trabalho por tempo determinado, de acordo com seu preço de compra” (Ibid.). Havia uma série de dificuldades em relação à lei do resgate, pois somente a compra de escravizados legítimos dos índios poderiam ser escravizados. Para que se pudesse arremeter mão de obra havia uma estrutura que a financiava:

Quanto à arregimentação da mão-de-obra escrava, era feita através de expedições conhecidas como 'tropas de resgate', cuja instituição legal se dá nos anos 50 do século XVII: sob influência do Padre Vieira, a lei de 1655 regulamenta a ocorrência dessas expedições, como vimos, designando missionários para acompanhá-las e declarando que os cabos de tais tropas deveriam ser escolhidos pelo governador e demais autoridades civis e eclesiásticas da colônia. Aos missionários cabia julgar a legitimidade dos cativeiros, certificando-os por escrito, nos assim chamados 'registros' (FARAGE, 1991, p. 29).

Outro aspecto difícil de explicar foi o fato de o próprio Estado, através da Fazenda Real, assegurar os resgates e as cobranças de taxas referentes ao fundo do tesouro de resgates. Os resgates clandestinos ocorriam de forma mais intensa na Amazônia devido às brechas da legislação. Além disso, ocorriam as fraudes referentes à legitimação dos cativeiros:

O exame de legitimidade dos cativeiros, era, via de regra, uma falácia, não só pela conivência dos missionários, como também pelos falsos testemunhos de membros da tropa e, principalmente, pelas ameaças feitas aos índios apresados para que respondessem às perguntas do missionário corretamente, ou seja, atribuindo a si mesmo uma condição escrava (FARAGE, 1991, p. 30).

Os funcionários das fortalezas se deixavam subornar e todos os moradores que viajavam para o sertão traziam escravos, missionário assinavam registros em branco, quando não davam por escravizados os que estariam livres. Até os governadores lucravam com apresamentos clandestinos. No Século XVII, “o Governador Francisco Coelho de Carvalho tinha um próspero negócio de exportação de escravos do Pará para os portos do Brasil e das Índias de Castela” (Ibid.).

A Coroa tentava controlar o fluxo clandestino, mas essa tentativa era impossível, visto que os funcionários coloniais estavam vinculados a interesses regionais que sobrepujava os de Lisboa. “A categoria de mão-de-obra indígena livre consistia basicamente dos índios aldeados pelos missionários” (FARAGE, 1991, p. 31). Neste sentido, o recrutamento feito em descimento, em que o missionário, não índios em viagens e índios “mansos” convenciam índios e aldeias inteiras a se deslocarem para os aldeamentos missionários.

A Companhia de Jesus foi a ordem que bem desempenhou esse papel no trabalho missionário, tanto fazia frente a disputas política e influenciava a legislação indigenista do século XVII, através de Padre Vieira (FARAGE, 1991, p. 32). No final da década de 1750 ao serem expulsos da Amazônia portuguesa, os jesuítas enfrentavam tensões de conflitos com moradores por causa da liberdade e escravização dos índios (DIAS, 2008). Os missionários

foram acusados de deter o monopólio da mão de obra aldeada, o que proporcionou às ordens religiosas ganhos que a tornavam bem-sucedidas:

As acusações invariavelmente feitas aos missionários nesse período, que seriam encampadas pelo Estado a partir dos anos 50 do século XVIII, eram de que detinham eles o monopólio de fato da mão-de-obra aldeada, e podiam enviar os índios à coleta das 'drogas do sertão' sem lhes pagar salários e sem necessidade de licenças, condições exigidas aos moradores. Eram, além disso, isentos da pesada taxaçoão a que estavam obrigados os colonos. As ordens religiosas seriam, assim, as empresárias mais bem-sucedidas da colônia (FARAGE, 1991, p. 33).

O déficit colonial foi usado como justificativa pelos colonos para uso da mão de obra escrava dos índios, por outro lado houve uma “campanha civilizatória” através da evangelização que reduzia os índios em aldeamentos. Isto esclarece o projeto político e a intenção do Estado português em relação aos povos indígenas (FARAGE, 1991, p. 34).

Associando as condições vividas pelos índios nos aldeamentos missionários, a exigência de colonos por isentar dos impostos da coroa e das licenças oferecidas por missionários e o constante estado de exceção em relação à legislação que proibia a escravização indígena, pode-se deduzir que a liberdade desses povos era uma falácia. Os discursos que liberavam o aprisionamento dos índios foram repetidamente utilizados para outros casos, quase que indefinidamente. Com isto a mobilidade dos povos indígenas foi, neste período, determinada pelas condições escravocratas impostas pelo estado português a bel prazer de colonos e autoridades locais.

1.2 Tensões nas fronteiras

As relações de fronteiras, iniciadas com as divisões nacionais a partir da chegada dos europeus na América, refletiram e de certa forma condicionaram os índios a um processo identitário historicamente construído. As tensões na fronteira da região do rio Branco e do *Circum-Roraima* se configuraram a partir das constantes relações entre índios, holandeses e portugueses, sendo que cada grupo traçava os objetivos e configuravam as alianças a partir dos interesses.

Ao registrar acerca das perspectivas históricas da Amazônia setentrional – incluindo a região de Roraima, Reginaldo G. de Oliveira informou as tensões ocorridas e os interesses envolvidos em relação ao que as monarquias ibéricas imaginavam:

Entre os séculos XVI e XVIII devemos considerar as múltiplas tensões sociais e culturais que se fizeram presentes nas diferentes transformações do sistema político com aspirações de expansão territorial da cultura ocidental, cultivadas pelas monarquias ibéricas e pelas elites tanto da nobreza com a burguesia européia que disputavam a partilha do poder estatal e o monopólio do comércio no Atlântico (OLIVEIRA, 2003, p. 36).

Ocorreram divisões de terras, com o Tratado de Tordesilhas em 1494, negociações políticas e econômicas para solucionar as tensões entre interesses portugueses e espanhóis, explorações com objetivos de expansão territorial de ambos os lados, tudo para empreender a conquista de matéria-prima para alimentar o mercantilismo ibérico. Neste sentido, e com a prontidão para atender as necessidades dos colonizadores:

Apesar da diversificação dos produtos tropicais comercializados pelos portugueses, as duas nações ibéricas constituíram instrumentos colonizadores semelhantes na Amazônia: *aldeamentos* e escravização indígena. Essa ação envolveu tanto o processo de povoamento como o de organização de uma economia complementar para o mercado das metrópoles (OLIVEIRA, 2002, p. 38).

A navegação fluvial no rio Amazonas, passando do Pacífico, Atlântico e Mar do Caribe, forjou o sistema de trocas entre índios e europeus na Amazônia, efetivada por Francisco Orellana no período de 1539 a 1542. Os relatos da expedição detalham densa população indígena, e com o mito do El dorado em mente os exploradores tentavam alcançar a Terra da Canela e a cidade de Manoa. Com a posse do Novo Mundo e as disputas entre Espanha e Portugal, estes Estados nacionais se voltaram para a mercantilização da região Amazônica (OLIVEIRA, 2003).

Em uma perspectiva da explicação acerca das violências no meio indígena “a imaginação europeia sempre penduleou entre a imagem do canibal imerso em um estado de guerra crônica e a do nobre selvagem vivendo em liberdade natural” (FAUSTO, 2001, p. 18). Ainda segundo Fausto (2001), Cristóvão Colombo considerava mansos e pacíficos os aruak e seus inimigos e ferozes, os Caribe canibais, mas sem nunca ter presenciado qualquer antropofagia. Depois desta representação que serviu para justificar a escravidão colonial, visto serem belicosos, com costumes canibais e gente bestial comedora de carne humana. Todas essas construções do contexto colonial estavam no imaginário europeu e que por meio da filosofia política de Hobbes e Rousseau teorizou sobre a temática.

Os holandeses e ingleses aparecem no cenário amazônico realizando aliança comercial com os índios oferecendo guarda militar, diferente dos portugueses e espanhóis que ofertavam religião, cultura e escravização de índios (OLIVEIRA, 2003). Estas diferentes formas de trato

com os povos indígenas explica o porquê de índios empreenderem constantes fugas dos portugueses.

Até a primeira metade do século XVI, o sistema de trocas e incursões ocorriam entre indígenas: “Diferentes famílias do grupo linguístico Arawak (Wapixana) e o grupo Karib (Makuxi e outras pequenas etnias), que fugiam da colonização espanhola e depois dos portugueses, realizavam pactos intertribais e trocas, havendo também guerras entre si na disputa do território” (OLIVEIRA, 2003, p. 42-43).

Na visão dos índios não há ideia de posse, sendo que a região Amazônica seria uma grande maloca, para europeus o espaço tornava-se lugar de exploração. Os diferentes grupos sociais na Amazônia, que eram caçadores-coletores, nômades ou agricultores com organização social mais complexa, possuíam uma dimensão simbólica muito diferente da cultura ocidental. O que há é uma complexa relação social e de parentesco num espaço geográfico no qual o cotidiano indígena provocava significado a tudo o que acontece no mundo humano e natural: “Essa organização social do índio é explicada por meio de narrativas e dos rituais míticos conectando o mundo sócio-cultural ao mundo cosmológico” (OLIVEIRA, 2003, p. 45).

Os índios em deslocamento criavam diferentes alianças e as negociações proporcionavam à região do rio Branco domínios de portugueses, espanhóis, ingleses e holandeses. No entanto, foi um domínio muito relativo, visto que não houve neste período número significativo de unidades militares ou de colonos, no caso da colonização portuguesa, para permanecer na região, devido às grandes dificuldades encontradas para chegar na região. O ministério pombalino se preocupou com o Estado do Maranhão e Grão-Pará, isto devido ao Tratado de Madri de 1750, que ampliava as posses de Portugal na região Amazônica em relação a parte Sul. Para tirar a região da estagnação econômica era necessário articular três medidas:

[...] a formação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará, para a comercialização da produção amazônica e introdução sistemática de escravos africanos na colônia; fim da escravidão indígena; e a retirada do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos indígenas, seguida da expulsão dos jesuítas (FARAGE, 1991, p. 34).

Ao retirar os poderes temporais e espirituais dos jesuítas em relação aos indígenas, o Diretório Pombalino³⁸, dirigido por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, meio irmão de Pombal, pretendeu deter o monopólio da mão de obra e do comércio, entregando-os aos

38 Conjunto de normas estabelecidas no Período Pombalino por Francisco Xavier Mendonça Furtado aplicadas em diversas legislações a partir de 1755.

colonos. Era interesse de religiosos e moradores que a escravização dos índios continuasse, uma vez que os escravos africanos eram três vezes mais caros na região Amazônica.

O ciclo agrícola iniciado na Amazônia, com cultivo de arroz e cacau teve certa relevância econômica para o rio Negro. No rio Branco foi introduzida a pecuária anos após a agricultura. A secularização das missões era antiga pretensão dos colonos e representou a quebra hegemônica dos domínios eclesiásticos em Portugal. O extrativismo como atividade econômica da colônia usava o trabalho indígena, o qual era considerado mais adaptado para esta função.

O uso da mão de obra escrava indígena era considerado uma anomalia das condições da colonização na Amazônia e os índios só serviriam para a atividade extrativista. Para resolver este problema a Coroa portuguesa buscava integrar a região à economia colonial, fortalecendo a garantia da posse das terras coloniais. Fazia-se necessário povoar a região, envolvendo também os índios da colônia. A recomendação era evitar comércios dos índios com estrangeiros, tanto que um dos relatórios do Conselho Ultramarino de 1695, em conflito com a Espanha afirmava: “Os Gentios eram as Muralhas dos Certões” (FARAGE, 1991, p. 42).

Esta recomendação foi um plano político e estratégico do Estado Português para evitar a escravização dos índios. O estado, então, oscilava em suas leis referente aos índios:

Desta perspectiva, a oscilação das leis falaria de um impasse político que vivia o Estado, premido entre o seu projeto assimilacionista – a que logicamente se articulavam os missionários em sua tarefa de conversão – e a utilização da mão-de-obra indígena, cujo interesse econômico, certamente não negava (FARAGE, 1991, p. 42).

A política de assimilação dos índios, demandadas pela abolição da escravização e a inserção à sociedade colonial cumpria objetivos claros de transformar os escravizados em súditos do Rei. Para isto era proibido o uso do termo negro para referir-se aos índios, nas nomeações portuguesas às vilas que antes eram aldeias, foram cobrados dízimos aos índios, estabeleceram a obrigatoriedade da Língua Portuguesa e conseqüente proibição da língua geral, incentivaram os intercasamentos que servia para “cimentar as relações entre brancos e índios, dentro dos cânones da sociedade civil” (FARAGE, 1991, p. 43).

A assimilação transformava a colônia em réplica do reino, configurando um aparente truísmo da política pombalina, aspecto que faz melhor compreender as ações indigenistas. Deduz-se destas condições dos índios que a administração das aldeias concedidas aos índios, o controle da mão de obra, os limites de movimentação territorial indígena a partir das leis de liberdade e a compreensão dos índios como preguiçosos, constituíam discursos que

alimentavam a ampliação do domínio das terras da colônia e criava-se um dispositivo jurídico que justificava o uso do trabalho indígena e ao mesmo tempo concedia a liberdade.

As condições dos índios na cidade a partir de meados do século XVIII na Amazônia foi representado pelo impedimento de evasão de índios libertos, colocando-os na condição de órfãos e com liberdade vigiada. O regime dos órfãos incluía os índios que eram considerados rústicos, ignorantes e vadios, mas sem estender aos artesãos, que haviam conquistado independência a partir dos seus ganhos. Índios e índias eram presos se se recusassem a trabalhar. Para tais condições indígenas Farage (1991, p. 47) afirmou que “a liberdade dos índios, neste contexto, era certamente uma ficção política”.

Com o fim do Diretório, a condição de órfãos legada aos índios permaneceu, com o intuito de proteger os índios, mas sobretudo de proporcionar ao Estado os requisitos legais assegurar a mão de obra. A orfandade é a origem da tutela que sobreviveu em período posterior. A sequência da governança dos índios era evidente. Em primeiro lugar seriam governados pelos Diretores, depois por seus Principais com a ajuda do pároco e seriam neles inculcados o amor pelo trabalho, visto que possuíam o vício do ócio.

Aqueles índios com títulos honoríficos – como Principais, Capitães-mores, Sargento-mores – se diferenciavam socialmente e eram “indicadores de civilização, além é claro, de ser potente fator de cooptação” (FARAGE, 1991, p. 49). O Diretório regulava a moralidade através da construção de casas semelhantes aos não índios, elaborada em compartimentos, vestir especialmente as mulheres e proibir o uso de aguardente, punindo a quem as introduzisse nos aldeamentos. Além disso, evitava-se a convivência, em mesmo ambiente, de etnias diferentes para que pudessem viver em concórdia e a divisão apenas em aldeamentos de uso dos moradores e uso para o Estado.

A produção agrícola dos aldeamentos e o extrativismo era distribuída igualmente entre índios participantes. Os lucros eram para aos índios em forma de gênero, uma vez que se alegava incapacidade para administrar os negócios. Esta penalização da agricultura dos aldeamentos teve um fim inesperados para a colônia. A retenção de índios para o uso como mão de obra de moradores e o reassentamento privado na década de 1880, com objetivo de civilizar os índios da forma que ocorria nos aldeamentos do Estado, abalando a estrutura de aldeamentos. O uso da mão de obra em fortificações deixava pouco para a produção agrícola, diminuindo ainda mais os suprimentos da Capitania.

A situação, no entanto, se agrava na década de 80, em virtude da retomada do processo de demarcação das fronteiras coloniais; a demanda do Estado tendeu a ultrapassar em muito a metade da mão-de-obra aldeada que lhe era

consignada, canalizando-a para o trabalho nas expedições demarcatórias que então se multiplicam na região (FARAGE, 1991, p. 53).

Essa situação criou tensões que a colônia portuguesa demorou a solucionar os problemas delas decorrentes. Além das dificuldades econômicas dos índios em se estabilizarem no ambiente urbano amazônico houve o crescimento das amarrações e descimentos de índios para venda no comércio de Belém. Esse contexto de dificuldades surgem a necessidade da ocupação portuguesa do rio Branco, em especial para abastecer o mercado de índios escravizados.

A ocupação do rio Branco constituiu também estratégia de defesa da Amazônia brasileira contra incursões de espanhóis e holandeses. Para justificar a posse da colônia a partir da antiguidade foi usada a retórica de acesso ao rio por Pedro Teixeira em 1639, embora não existia documento algum que respalde essa afirmação. O rio Branco só foi mesmo ocupado pelos portugueses a partir da década de 1830, quando a Coroa portuguesa passou a ver alguma riqueza que pudesse explorar.

Nos anos 30, do século XVIII, Francisco Ferreira explorou o rio Branco e afluentes para coletar drogas do sertão e promover a escravização de índios. O carmelita Frei Jerônimo Coelho, sócio de Francisco Ferreira, mantinha contato comercial com os holandeses da Guiana. O carmelita mantinha jurisdição temporal e espiritual, uma vez que na missão havia empresa de cacau, canoas, panos e manteiga. Francisco Ferreira era quem abastecia as missões carmelitas do Pará por meio de descimentos e amarrações de índios, até a década de 1850.

A explicação das tensões ocorridas na região do rio Negro, de forma significativa em referência aos índios Manao, possibilitam informações que contextualizam a entrada dos portugueses no rio Branco e conseqüentemente a mobilidade de índios no *Circum-Roraima*. O que favoreceu a escravização de índios com uso da sua mão de obra tanto nas missões quanto em locais privados foi a guerra justa e defensiva. Para impedir apresamentos clandestinos a Junta da Missões autorizou resgates privados em 1727.

A tropa de Manoel Braga, enviada pelo Governador João da Maia da Gama, chegou ao cabo do rio Negro, território dos Manao. Estes índios se revoltaram e mataram um soldado e um Principal aliado. O Governador enviou Belchior Mendes de Moraes para produzir o inquérito da ocorrência acusando os Manao de canibalismo, incesto e de aliar-se com os holandeses. Segundo Farage:

Bem armados [...] os Manao enfrentavam os portugueses, atacando as missões do rio Negro e levando como prisioneiros os índios aldeados. [...]. Se não fossem contidos nessa aliança os holandeses, ponderava o governador, os

outros povos da região poderiam fazer o mesmo, abrindo, assim, caminho para uma invasão holandesa no vale do rio Negro (FARAGE, 1991, p. 62).

Após declarada a guerra justa contra os Manao, enquanto não chegava autorização régia, o Jesuíta Joseph de Souza tentou cooptar Ajuricaba, líder Manao, para fazer aliança com os portugueses, mas os índios voltaram a atacar as missões do rio Negro. Documentos evidenciam o contato dos Manao com os holandeses em 1823. O Conselho Político do Essequibo afirmou que os Manao (*Maganouts*) “estariam atacando as aldeias dos índios aliados (os Akawaio e os Caribes), matando-os e capturando-os para vender em outros lugares e que, além disso, pretendiam atacar a colônia” (FARAGE, 1991, p. 64).

Na trama das relações de entradas no rio Branco os Manao, que mantinha aliança com os Maiapema, foram atacados pelos portugueses após a declaração de guerra justa. A aliança que os holandeses faziam com que os Paraviana do Rio Branco se tornassem informantes, mas por ciúmes os Caribes, que mantinham relações comerciais com os holandeses, tentavam afastar os Manao. Além de ataques às missões dos portugueses, os Manao eram acusados de atacar índios aliados dos holandeses, os Akawaio e os Caribes. A pretensão dos Manao era descartar os intermediários entre eles e os holandeses, o que os Caribes não permitiam.

Outras dificuldades apareceram em relação à realização dos descimentos. Uma epidemia de varíola atingiu escravizados indígenas e aldeados do Maranhão e Grão-Pará. O Jesuíta Joseph Lopes denunciou Belchior Mendes de Moraes por estar escravizando índios em proveito próprio e de particulares, além do mais “ele e sua tropa estariam destruindo as aldeias de índios aliados, e escravizando até mesmo os índios já aldeados nas missões” (FARAGE, 1991, p. 66).

No entanto, a ordem do Rei era de apoio a Belchior. Em avaliação posterior a Coroa portuguesa reavaliou e repensou, considerando a tropa de Belchior Mendes de Moraes um desastre para as finanças do Estado. Neste sentido, esta tropa representou “desastre político pela depopulação que ocasionou, o que o Estado ainda tentará por anos mitigar, através dos cabos das tropas seguintes, que tinham por obrigação contatar os sobreviventes que haviam fugido para o interior e convencê-los das vantagens da *pax lusitana*” (FARAGE, 1991, p. 67-68).

O trabalho de Belchior se configurou como violência e improdutividade no trato com os índios. Estaria justificada uma ação contra um mameluco alcoólatra e ainda considerado o único a agir com atrocidade contra os índios do rio Negro. A tropa mesmo não fora questionada, mas sim as ações do comandante. Esta retórica foi construída para indicar recrutamento de cabos-de-tropa entre a nata da sociedade, o que sinalizava para uma mudança considerada necessária.

A integração da região do rio Branco foi realizada por paraenses que, ao verem a devastação causadas pelas tropas de João Paes do Amaral e Belchior Mendes de Moraes, passaram buscar mão de obra escrava indígena para o Pará no Branco, integrando assim o mercado interno colonial. A tropa de resgate oficial de Christóvão Ayres Botelho de 1736 buscava no rio Branco os produtos naturais como cacau, salsaparrilha, cravo e índios escravizados. O resgate dos índios continuou por meio da tropa de Miguel Ayres, representante do governo, junto com Lourenço Belfort, plantador do Maranhão. Foram enviados com o objetivo de controlar os negócios dos moradores, e tinha poder de polícia e justiça.

Os primeiros resgates eram destinados à Fazenda Real, aos missionários, aos primeiros e segundo cabos e aos soldados respectivamente. Diversas tropas particulares, referendadas pela Junta das Missões, faziam expedições para o resgate de índios. Muitos deles morriam antes de chegar ao mercado de destino, estima-se que apenas um quinto chegou a salvos.

A estratégia de dividir as tropas em escoltas era uma constante no rio Branco. Os resgates de Belfort iniciados em 1740 tomaram dois rumos diferentes. A escolta comandada por Francisco Xavier de Andrade chegou às cachoeiras do rio Uraricoera e dividiu-se em duas. A escolta que seguiu o lado esquerdo do Uraricoera chegou às cabeceiras do rio Catrimani, buscando alcançar os Saporá, mas com as doenças retornaram. A escolta da direita do Uraricoera, sob comando de Francisco Ferreira, caminhou durante dois meses e buscava os Wapichana e Macuxi.

As expedições ao rio Branco iniciaram por causa da epidemia de sarampo ocorrida em Belém. O que explicou a extrema diminuição do número de escravizados que foi usado como justificativa para as entradas no rio Branco a partir de 1750 para descimento dos índios. As incursões levaram contágio de sarampo, provocando a morte de mais de 20 mil índios em Belém e nos aldeamentos. Vasculharam sistematicamente o rio Branco, mantendo o contato com todos os grupos da região.

Havia algumas vozes que se rebelavam contra a situação do contato entre índios e não índios. O comandante da Companhia das Índias Ocidentais da colônia holandesa narrou que os índios rejeitavam o contato com não índios por causa dos maus-tratos infligidos pelos portugueses. Da mesma forma, o padre Gumilla da Guiana Espanhola protestou contra a falta de zelo apostólico de missionários. O padre Manoel Ferreira pretendia que escravizados fossem libertos.

O fim das atividades das tropas de Belfort e Ayres ocorreu junto com o declínio dos resgates no Maranhão e Grão-Pará. A ordem real de 1774 para retirar tropas das regiões do rio Negro, Branco e Japurá teve a oposição do Governador que relutavam no cumprimento. Farage

assinalou importantes estratégias políticas para a conquista portuguesa: “Aproximava-se o Tratado de Madri e, à sombra, a *pax* colonial, enquanto questão político-estratégica central para a preservação das conquistas na Amazônia, se impunha” (FARAGE, 1991, p. 74).

A aproximação das relações fronteiriças entre portugueses e holandeses ocorreram por intermédios dos índios no rio Branco. Com o fim das guerras com os Manao, os índios no rio Branco tornam-se os principais protagonistas dessas relações. Os manufaturados encontrados no rio Negro e até em Belém, que supostamente eram de holandeses, sinalizavam aos portugueses que a aproximação dos oponentes no domínio das terras coloniais era perigosa. Era necessário coibir o contato dos índios com os holandeses, visto que até colonos e missionários adquiriam essas ferramentas.

Outro sinal de proximidade foi a deserção do holandês Nicolas Horstman na década de 1830, que chegou ao rio Negro através do rio Branco. O relato de sua viagem foi escrito por Charles Marie de Condaime e foi importante para a construção de mapas da região. A rede de trocas dos diferentes povos indígenas trazia os manufaturados ao rio Negro e até Belém, por meio dos índios, no rio Branco. O mapeamento do rio Branco, uma vez que se encontrava bem desenvolvido na década de 1840, o que levou o Estado do Pará a conhecer bem a posição do rio Branco e como passagem para o rio Essequibo.

A resposta portuguesa ocorria por meio de reduções e aldeamentos de índios construídos ao longo do rio Branco. Mas, a disputa territorial continuou por meio das trocas realizadas por holandeses. Os discursos construídos pelos portugueses sobre essas relações de trocas constituíam uma retórica, pois:

[...] os vizinhos jamais chegariam as vias de fato, a disputa territorial da região centrar-se-ia nesta rede de trocas: o discurso do colonizador português para o Branco montar-se-ia sobre o tema da necessidade de sua ocupação para estancar a invasão insidiosa dos manufaturados holandeses, flanco aberto na segurança dos domínios portugueses na Amazônia. Nesse sentido, a ocupação do Branco seria vital não tanto pela preservação desse território em particular, mas por sua condição de entrada para o vale amazônico. E mais uma vez o ponto de vista dos portugueses, a submissão dos índios decidiria a disputa da posse do território (FARAGE, 1991, p. 79).

Na década de 1850, o Frei José Magdalena aprisionava os Paraviana numa aldeia. O motivo era a epidemia de sarampo de 1848, que havia assolado a região do rio Negro. Em meio aos Paraviana encontraram holandeses que teriam atacado a escolta do Frei. O Governador Mendonça Furtado, sabendo da situação, respondeu que nos locais onde as tropas de resgate estavam não ocorria. Com a proibição do resgate e da escravização pela Corte portuguesa, a solução para o controle da região entre Belém e o rio Branco segundo o Governador Mendonça

Furtado era povoar: “o povoamento seria a medida viável, e eficaz, para barrar as entradas holandesas” (FARAGE, 1991, p. 81).

Em relação à fronteira com a Espanha, as negociações através do Tratado de Madri e o impedimento das cordilheiras faziam os portugueses se preocuparem com as fronteiras holandesas e francesas, impedindo a colonização para além da costa. Com o Tratado de Tordesilhas o Novo Mundo estava dividido entre portugueses e espanhóis, ignorando totalmente o território dos holandeses.

As fronteiras com os holandeses eram vigiadas apenas por canoas, mas foi construído um Pesqueiro Real no baixo rio Branco. O Alferes José Agostinho Diniz realizou expedição a mando do governo do rio Negro. O Ouvidor Lourenço Pereira da Costa sentiu-se horrorizado em saber que, como resultado do contato com holandeses, os Paraviana andavam armados:

Por este socesso não deyxto de fazer reparo em terem aqueles Peralvilhanos tantas armas, polvora e balla; sinal evidente que os Hollandeses os municião, ou por via de negociação, ou por outro princípio, e por qualquer que seja sempre nos he nocivo termos nas vizinhanças a s. Mag.^e Fidelissima (Lourenço Pereira da Costa ao Governador da Capitania do rio Negro apud FARAGE, 1991, p. 83).

A ação dos Caribe no rio Branco era de intermediários das trocas comerciais com os holandeses. Esse tráfico caribe-holandês constituiu uma rede de trocas de mercadorias, uma vez que muitos manufaturados eram vistos ao longo dos rios Branco e Negro. Na busca do Eldorado, do lago Parima e da cidade encantada chamada Manoa, os espanhóis e ingleses ocuparam a Costa Selvagem, nome para o lugar na costa das Guianas. Os holandeses, com a perda das terras no atual Nordeste Brasileiro no século XVII, planejavam se desfazer da região do Essequibo.

A economia do Essequibo tomou novo fôlego através da influência dos índios que se articulavam com os holandeses, mantendo a rede de comércio sem converter-se ou aldear-se. Os traficantes arregimentavam mão de obra escravizada por meio dos Caribe, usando múltiplas rotas de navegação. O uso de Caribe escravizados era legitimado pelos espanhóis através da fúria contra missões no Orinoco, recusando aldeamento.

A política de escravização dos índios variava, uma vez que na costa os Caribe, Arawak e Warau tinham tratado de paz com os holandeses. Os Akawaio tinham proibição expressa no Essequibo, mas não no Suriname. A intenção era coibir traficantes no Essequibo e controlar as licenças de escravos índios para colono no século XVIII. A política de Storm Gravasande (1738-1772) era impedir completamente o tráfico particular de índios escravizados, pois os

índios estariam morrendo nas plantações de cana-de-açúcar e isto era nocivo à colônia holandesa. Além dos maus-tratos a moeda de troca nesse escambo eram armas e munições, o que havia um controle por parte dos holandeses para controlar as guerras intertribais e concentrar-se nos seus inimigos que eram os espanhóis.

Com a indefinição da fronteira os holandeses viam a incursão de espanhóis no rio Cuyuni, enquanto os espanhóis observavam os holandeses a incentivar os Caribes à guerra. Com a revolta de negros contra a colônia, os holandeses contavam com os Caribes para defesa. Neste sentido foi que a estratégia dos holandeses era reprimir a rede privada de tráfico, fazendo com que apenas os índios Caribes fossem intermediários do tráfico.

As explicações de Farage (1991) retrataram as diversas expedições feitas pelos portugueses a partir de 1750 e Hemming (1988) expôs as expedições da década de 20 do século XX. São observadas as formas como os portugueses no período colonial tratavam os índios e as referidas indicações feitas para que o estado mudasse a situação dos índios, em especial por meio da mudança de sua cultura, processo que seria a assimilação e posteriormente a aculturação. Todos os aspectos apresentados sinalizam para as diversas tensões ocorridas nas fronteiras.

Manuel da Gama Loba D'Almada pensava que, para atrair as “tribos ainda virgens” do contato com não índios, era necessário demonstrar as vantagens dessa amizade. Comprometer-se com o que lhe fora prometido, garantindo-lhe o pagamento devido com o suor de seu trabalho. Alimentá-las, vesti-las, mas “não cansá-las exigindo delas mais do que podem fazer,” pagando o que lhes foi prometido (HEMMING, 1988, p. 16-18). Ao que parece esses conselhos não foram seguidos, com tentativas desastrosas de modificar a forma de viver dos nativos. Hemming transcreve assim em relação ao que o Comandante do Forte São Joaquim escreveu:

[...] tentamos, ainda que delicadamente, proibir os abomináveis costumes que sempre tiveram – tais como a queima dos corpos dos mortos nas casas em que faleceram, ou o fato de que cada homem pode ter tantas esposas quantas quiser. Ficam muito surpresos quando de untar seus corpos com uma tinta vermelha do urucum, e de prosseguir adotando outros costumes perversos e abusivos, que relutam muitíssimo em abandonar” (HEMMING, 1988, p. 18).

Houve a recusa dos índios em trabalhar para os diretores. Em Conceição, o ódio crescia, pois, ver na prisão os chefes, acrescido aos diversos sofrimentos, tais como a quota de trabalho os maus-tratos e os impostos cobrados, representava um terror. “Em 1781 a maior parte dos indígenas das aldeias do rio Branco decidiram-se pela fuga, matando alguns soldados e

frequentemente incendiando as aldeias” (HEMMING, 1988, p. 18). A conciliação ocorreu pelo perdão real aos rebeldes do rio Branco em 1784 e, mais de 1.000 índios foram convencidos a se estabelecerem em seis aldeias.

Os mesmos erros ocorreram, “e em 1790 ocorria uma segunda ‘rebelião’, iniciada quando os Makuxi que trabalhavam em uma fábrica de peixes, próxima ao forte São Joaquim, entraram em greve e ameaçaram seu supervisor com facas” (Ibid.). A reação das autoridades foi banir os revoltosos levando-os para os rios Madeira, Solimões e Amazonas. Os Paravilhana e parte dos Saporá foram exilados. Mas “uma terceira revolta, dos indígenas de Roraima, encerrou-se em uma feroz batalha e em um massacre em 1798. Diante disto, nenhuma outra tentativa de colonizar os indígenas em aldeias voltou a ser feita” (Ibid.).

Entre 1750 e 1777, período em que se definiu os limites do império, os portugueses exploraram e mapearam o rio Amazonas, o rio Branco e tributários a partir de 1780. “Alguns dos maiores exploradores do Brasil tomaram parte nessas expedições, guiados e transportados em barcos pelos indígenas locais” (Ibid.).

Em 1781, o Engenheiro e Major de Exército Ricardo Franco de Almeida Serra e o cartógrafo Antonio Pires Pontes realizaram a expedição, ultrapassando a foz do Amajari e a aldeia de Conceição e localizando as ruínas do forte espanhol de San Juan Bautista. Ultrapassaram as corredeiras de Tupurema, a foz do Idume (Trairão) e a corredeira da Fumaça. Ao enfrentarem cerca de 14 corredeiras chegam a foz do rio Uraricaá. O Uraricoera, apesar de largo, era também bloqueado por diversas corredeiras. Os exploradores chegaram à cachoeira do Purumame e a antiga colônia espanhola de Santa Rosa, retornaram e passaram pela Ilha de Maracá. Os exploradores estiveram nos rios Parima, Tacutu e Maú elaborando mapas da região (HEMMING, 1988). O circuito de trocas foi detalhado pelos cronistas Almeida Serra e Pires Pontes: Os índios passam do Pirara para o Rupununi, onde moram os Caripuna³⁹ que receberam dos holandeses, armas pólvoras, panos, espelhos, contas, facões. Com isto os Caripuna compraram prisioneiros dos Macuxi, que eram os Irimissana, Separá, Paraviana que viveram na escravidão e na cultivoção de terras (FARAGE, 1991).

O botânico e etnólogo Alexandre Rodrigues Ferreira também subiu até os rios Uraricoera, Tacutu e Surumu. Rodrigues Ferreira mencionou que “o furo do Maracá fora explorado pelo sargento negro espanhol Juan Marquez de la Zapata, que havia então prosseguido por terra, durante dez dias, até o alto Mucajá, em busca de cativos indígenas” (HEMMING, 1988, p. 21). O mateiro e explorador Duarte José Migueiry e Manoel da Gama

39 Segundo Farage (1991), as fontes portuguesas e espanholas entendem Caripuna como Caribe.

Lobo D'Almada também subiram o Uraricoera, apesar das corredeiras de difícil acesso. Houve naufrágio da canoa que levava Lobo D'Almada e este foi salvo por outra canoa remada por soldados e um índio. Após as constantes explorações na década de 1780, houve estagnação: “Abandonaram-se todas as tentativas de assentamento dos índios de Roraima e de exploração e mapeamento de seus rios” (Ibid., 1988, p. 22). Com poucos não índios na região e uma pequena guarnição no Forte São Joaquim, o que se multiplicou foi o gado, dos poucos trazidos em 1790, chegando a 5.000 vivendo em liberdade e apenas mil em cativeiro no ano de 1840.

Alexandre Rodrigues Ferreira registrou que do Forte São Joaquim por terra até o rio Rupununi são cinco dias e seis dias até a boca deste rio. Onde estava situada a primeira feitoria holandesa. Os negócios eram escravizados, que resgatavam por armas, terçados e drogas de fazendas. Negociam com os Caripuna, amigos dos Macuxi, e estes dos Paraviana. Capturavam gentios de nossa devoção, os Wapichana, que eram mansos e mais perseguidos por Caripuna e Macuxi (FARAGE, 1991).

Os Paraviana aparecem como apresados na versão dos cronistas Ricardo Franco d'Almeida Serra e Antonio Pires Fontes. Na versão do cronista de Rodrigues Ferreira aparecem como apresadores. Existe uma variação conforme as guerras e alianças. Mas, quem eram os Caripuna do Rupununi, intermediários diretos dos holandeses do Essequibo? Eram aliados dos holandeses e usados como força bélica por portugueses (Ibid.). Peter Rivière tomou os Caripuna como subgrupo Caribe, baseando-se na informação de M. G. Lobo D'Almada, localizando-os “na porção oriental da cordilheira da Pacaraima, ou seja, as montanhas Kanuku” (FARAGE, 1991, p. 102-103).

No registro do oficial holandês Gerrit Jansen de 1769 são encontradas população Wapichana, Macuxi e Paraviana. Rodrigues Ferreira em 1786 encontrou população basicamente Wapichana. Em 1887 Henri Coudreau acreditou que na serra do Quano-quano está o mais importante centro Macuxi (FARAGE, 1991).

A presença de Robert Schomburgk foi registrada em 1838, conhecido pela fama na construção de mapas. Foi recebido pelas autoridades brasileiras presentes no Forte São Joaquim e obteve reforço da tropa de seis índios e um soldado da guarnição que havia sido solicitado a Pedro Ayres. Schomburgk sobre o rio Maú e Cotingo, chegando a escalar o Monte Roraima. Os índios Purokoto ajudaram-no na construção de quatro canoas e um índio Maiongong explicou a geografia do lugar e fez Schomburgk mudar o roteiro, deixando de ir pelo Uraricapara/Uraricoera, para seguir pelo Parima/Uraricoera. Após ultrapassarem as inúmeras corredeiras e cachoeiras, chegam ao rio Maracá (em Macuxi significa chocalho) (HEMMING, 1988).

Acima de Maracá, Schomburgk encontrou os Saporá, índios que considerou por ele muito feios, o que contrastava com as mulheres muito bonitas. O explorador afirmou que viviam em uma Maloca circular e muito limpa. Encontrou os Wayumara, grupo que havia matado espanhóis em Mucajáí. O chefe sentava em um banquinho baixo e homens armados com tacapes, embora fosse um grupo de índios amistosos; foi oferecido a Schomburgk um charuto com símbolo da paz. A expedição chegou ao território dos Krixana Yanomani, deixando o rio Uraricoera e subindo pelo Araracá, chegaram ao rio Marevari na Venezuela e retornando até o Forte São Joaquim.

Em 1839, foi enviado para a região do rio Negro o Frade Carmelita José dos Santos Inocentes, com o objetivo de estabelecer missão. Iniciou missão no Tacutu em 1841, próxima à antiga Missão de Conceição (1776-81). “Por algum tempo o Frade havia aculturado os índios Makuxi e Wapixana que viviam nessa missão, chamada Porto Alegre” (Ibid, p. 24). Como Frei José estava envelhecido e doente não obteve mais contato com outros indígenas e em 1846 foi deslocado para o rio Negro. O sucessor não agradou os índios, então afastaram-se gradualmente do aldeamento. No ano de 1849, havia 119 índios vivendo em situação degradante em Porto Alegre, três anos após, a missão foi definitivamente fechada. No decorrer do século XIX a visita de pároco à região do rio Negro era rara (HEMMING, 1988).

Após 40 anos da expedição de Schomburgk, em 1882, o governo brasileiro enviou uma equipe para pesquisar as fronteiras com a Venezuela. Chefiada pelo major Dionisio Evangelista de Castro Cerqueira, incluía Antonio Souza Dantas, Feliciano Antonio Benjamin e José Jardim. Com “nove canoas e vinte e cinco índios das tribos Wapixana, Makuxi, Saporá e Wayumara, mas além a montante recebeu também a ajuda de guias Purukotós” (HEMMING, 1988, p. 24-25). Esta expedição chegou ao Maracá e no Furo de Santa Rosa encontraram a antiga colônia de San Juan Bautista, que restava apenas um canhão enferrujado. As palavras do major Castro Cerqueira foram emblemáticas ao notar que:

[...] na extremidade leste da ilha de Maracá tem início a vastidão que se estende para o além, para o desconhecido e até as impenetráveis regiões das colinas Parima e do alto Orenoco, indígenas civilizados não ousam jamais permanecer nessas solidões, cujo silêncio solene é quebrado apenas pelo grito de guerra de seus inimigos selvagens (Ibid., p. 25).

A expedição seguiu pelo rio Uaicaá até às colinas do Pacaraima e o território venezuelano com a ajuda dos índios Waika (Yanomani). E noutra passagem Castro Cerqueira escreveu a respeito do Uraricoera:

Aquela vastidão, remota, misteriosa e desabitada, destituída de recursos e dominadas por hordas selvagens de Maracana, Krixana, e muitas outras tribos que infestam essa solidão das colinas Parima, permanecerá inacessível ao homem civilizado, envolta no mistério que protegeu sua existência até hoje. Qualquer homem ousado que se arrisque a penetrar esta solidão pouco hospitaleira com um expedição comum pagará com a vida esta temeridade, ou retornará sem ter atingido o seu destino (Ibid., p. 25).

A criação de gado cresceu em Roraima. Estima-se que em 1885 houvesse vinte mil cabeça de gado entre trinta e duas fazendas, sendo que novos colonos se estabeleciam ao longo do rio Uraricoera. Em relato, Manuel Galvão, colonizador do Rio Grande do Norte que casara com uma Wapixana e teve numerosa família, conta que “havia muitos indígenas de diferentes tribos, tanto ali [às margens do baixo Uraricoera] quanto na ilha [Maracá] quando de sua chegada” (HEMMING, 1988, p. 25).

Outro fazendeiro por nome Hollanda Bessa afugentou os índios de suas casas e plantações queimando suas cabanas em estação chuvosa. Os indígenas fugiram até a floresta, onde adoeceram e muitas crianças acabaram morrendo. Parte desses indígenas se encontravam em 1910 em torno de Maracá. Bessa foi indiciado, mas foi libertada por possuir bons amigos no partido do governo (Ibid., p. 26).

Em visita a região esteve em 1910 o antropólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, tentando fazer o feito de Schomburgk em subir o rio Uraricoera. Na Ilha de Maracá encontrou um grupo de índios Makuxi e Wayumara em boas condições e bem organizados, com bom número de galinhas. “Restaram poucos índios nos arredores de Maracá à época da visita de Koch-Grünberg. Em sua maioria haviam morrido de doenças, maus-tratos dispensados pelo homem branco, ou em lutas inter-tribais” (Ibid., p. 26).

Hemming também informou que os índios que restaram foram dois Wayamura, dois sobreviventes Purukoto e os Saporá haviam desaparecido completamente. Após a morte de todos os Saporá os Taurepang assumiram o lugar à margem do rio Uraricoera, mas também havia desaparecido a muito tempo. Koch-Grünberg recebera informações dos colonos de que era evitado “o Canal de Maracá por temerem os selvagens índios Marakaná.” (Ibid.). Todos acreditavam que Koch-Grünberg nunca chegaria ao Orenoco, pois morreria em uma cachoeira ou por flechadas dos indígenas (Ibid., p. 26).

Na passagem, cheia de dificuldades, com um rio totalmente encachoeirado, mas com abundância de peixes, aves e quelônios. Koch-Grünberg enviou índios Uraricaá para buscar os Xiriana para ajudá-los a superar a cachoeira. “Dizia-se que os Maiongong colocavam pimenta nos olhos de qualquer pessoa que visse pela primeira vez as Cataratas de Purumame, para que o demônio local não pudesse atacá-los com a febre” (Ibid., p. 29). Chegaram cerca de 15 Xiriana

que carregaram canoas e cargas rio acima com muita facilidade. Ao chegar ao extremo ocidental da Ilha de Maracá “mesmo os índios estavam saturados da constante batalha contra o rio desabitado, circundado por altas e escuras florestas, com suas temíveis corredeiras e cachoeiras com emaranhado de rochas entre as quais a água desaparece” (Ibid., 29-30).

Koch-Grünberg subiu o Uraricoera e às colinas do rio Meruari e Ventuari, afluentes do Orenoco, contatando índios da Venezuela. Em 1913 desceu ao rio Negro, completando o circuito quase completo realizado por Schomburgk 75 anos antes (Ibid., p. 30). Ao retornar ao rio Branco em 1924 como membro da expedição de Alexander Hamilton-Rice, Koch-Grünberg “ficou profundamente chocado com as mudanças que encontrou entre seus amados índios” (Ibid.). Escreveu no diário:

Os indígenas do rio Branco estão próximos ao seu fim. Os que escaparam da epidemia de gripe que matou malocas inteiras, estão agora sendo liquidados pelos exploradores de borracha e garimpeiros em busca de ouro e diamantes ... Os poucos índios sobreviventes foram privados de seus direitos e reduzidos à escravidão. Sua felicidade natural desapareceu, suas danças solenes cessaram, as brincadeiras alegres das crianças no centro arenoso da aldeia chegaram ao fim. Felizes aqueles que morreram a tempo (HEMMING, 1988, p. 30).

Vitimado pela malária Koch-Grünberg morreu e foi enterrado em Vista Alegre, próximo das maiores corredeiras do rio Branco. Hamilton-Rice continuou a expedição e sobrevoou Roraima com aeroplano, fez as primeiras fotografias aéreas de Boa Vista, das florestas e corredeiras da Ilha de Maracá. O expedicionário contratou Cyro Dantas como guia, que havia sido indicado por Koch-Grünberg. Dantas fez amizade com “os Maiongong de uma aldeia localizada em frente a foz do Araraca” (Ibid.). Sua missão era recrutar indígenas para serem tripulantes das canoas e “em duas semanas, seus esforços permitiram reunir cerca de trinta índios – Makuxi, Wapixana, Arecunas e Taurepangs” (Ibid., p. 30).

Após enfrentar diversas corredeiras em janeiro de 1925 a expedição atingiu o Uraricaá, alcançando a cachoeira de Purumame, com uma queda de 29 metros, considerada por Hamilton-Rice como “a maior cachoeira da Guiana brasileira, uma queda d’água impressionante, selvagem e bela” (Ibid., p. 31). Pouco acima da cachoeira “a expedição marcou este ponto de acampamento, entalhando um inscrição e um desenho de seu biplano em uma rocha negra existente no local. Esta gravação ainda existe próxima ao “S” de Schomburgk e a uma inscrição feita dois anos depois pelo General Cândido Rodon [...]” (HEMMING, 1988, p. 31-32).

Pouco acima, no rio Uraricoera, “os homens de Hamilton-Rice tiveram muitas aventuras na corredeiras e encontros com indígenas amistosos” (Ibid., p. 32). Além da caça e

dos diferentes peixes a expedição constatou os perigos existentes na região como as piranhas, enguias elétricas e arraias lixa e a tucandeira, formiga gigante com mordida dolorosa. Havia uma variedade de animais e insetos, como pequenos mosquitos (pium) e os maiores, carrapatos, mucuins e ácaros, grandes aranhas caranguejeiras e serpentes venenosas, como a jararaca açu (Ibid, p. 32).

Prosseguindo pelo Uraricoera viajaram durante três meses auxiliados por índios Maiongong e Maku. Encontraram os Xiriana ou Yanomami que se mostraram amistosos - “e não os tão falados guerreiros selvagens, temidos pelas tribos do baixo Uraricoera” (Ibid.). Abandonadas as canoas a montante do Auari, “a expedição abriu trilhas na direção das colinas Parima” (Ibid, p. 32). Estendendo-se para oeste, chegando ao Alto Orenoco, chegou ao fim da jornada e início do retorno. “Os Maku ensinaram a Hamilton-Rice uma rota pelo canal de Maracá, até o sul da ilha do mesmo nome” (Ibid., p. 32). Neste mesmo caminho de volta o expedicionário comentou que “a malha intrincada de canais que surgem de toda parte e não levam a parte alguma formam um *rete mirabile*, confusa e inextrincável para qualquer outro que não um índio” (Ibid., p. 32). A forma como John Hemming (1988) explica as mobilidades indígenas possibilitam verificar as diversas tramas que estes povos tiveram, utilizando-se de estratégias de negociações, seja na guerra ou no apresamento de diferentes povos.

O domínio das terras da colônia portuguesa dependeu dos povos indígenas, que se tornaram centrais nos argumentos litigiosos na disputa pela ocupação da região. Ao apresentar a justificativa de defesa das questões de limite entre Brasil e a Guiana Britânica, referendada pelo Tratado de novembro de 1901, Joaquim Nabuco recolocou os índios na região do rio Branco, justificando que os portugueses haviam atravessado do rio Negro até o Orinoco para resgatar índios prisioneiros livrando-os da morte por meio de compra ou permuta, o que constituía “um ato de filantropia [...], ainda que viessem servir como escravos” (NABUCO, 1941, p. 33).⁴⁰ A procura de escravizados, para descer às aldeias, ocorreu entre os anos de 1743 e 1744, com a descoberta do braço do rio Negro chamado de Parauá e Cassiquiare como registrado no diário de Ribeiro Sampaio. Ocorrendo repressão aos cativos dos índios realizados pelos colonos, que tinham sede de escravizados e que, à revelia da lei, dos missionários e da Juntas, os traficavam.

40 A explicação de Joaquim Nabuco procurou por todos os meios justificar a presença indígena influenciados pelos portugueses, uma vez que a intenção era defender que as terras com índios que falavam português eram ocupadas por portugueses, sendo assim as terras seriam brasileiras. O termo de Nabuco “filantropia” fez referência à forma como era entendida as sociabilidades dos indígenas, vistas como uma vida indigna, e que necessitava de serem retirados de tal condição, o que no entender de Nabuco era o que os portugueses haviam realizado.

As relações dos sistemas de trocas e o fato de terem estado antes na região, os holandeses argumentavam anterioridade, no entanto, os portugueses revelariam que não havia presença constante, neste sentido, não se poderia justificar o domínio territorial, nem de holandeses, nem de ingleses que se referiam a terras adquiridas pelos primeiros.

A mobilidade de escravizados ocorria também pelos holandeses, através do rio Essequibo, mas que embora havendo essa possibilidade de comunicação entre os rios até chegar ao rio Negro, por meio de informações dos índios em 1639, o traficante holandês era astuto e procurava encobrir os caminhos por onde passava, em especial pelo fato de os gentios serem incapazes de indicar pontos geográficos corretos (NABUCO, 1941).

Os significados das tensões, geradas pelo domínio que os portugueses buscavam impor em relação aos índios, ou ainda pelas guerras interétnicas, desconstruem uma série de discursos orientados para explicar a “selvageria” dos índios e da insubordinação. As relações de contato dos índios com os não índios e a pretensa superioridade estaria justificada pela afirmação de serem inaptos para pensar a construção do mundo. As formas de adaptação que se autoajustariam para a convivência no mundo de cultura diferente da sua, aos poucos foram construídas novas elaborações, com novo sentido aos diversos aspectos desta construção.

Neste sentido, as tensões advindas do mundo dos índios poderiam ser facilmente explicadas com as categorias usadas desde o processo de colonização: “selvagem”, “canibal”, “bárbaro”. O que essas tensões não explicariam era, do ponto de vista do não índio, como e porque os índios eram tão diferentes. Do ponto de vista dos índios as tensões se constituíram em respostas para estabelecer interação e ressignificar seu mundo a partir das relações de contato.

O processo de mobilidade dos povos indígenas em direção a ambientes urbanos foi realizado desde o início da escravização dos indígenas no período colonial, os quais eram levados para Belém. A manutenção dos índios em ambiente urbano, ao que se tornará a cidade de Boa Vista ocorreu desde os primórdios, quando ainda havia a captura de índios para comercialização na época dos aldeamentos. Com o Diretório Pombalino, as mudanças de aldeia para vila ou povoado caracterizou a ação agenciadora do Estado para mudar o processo de “pacificação” dos índios realizados por missionários, para ser realizados pela própria colônia portuguesa.

Os deslocamentos forçados, dos povos de diferentes etnias, iniciaram com a colonização portuguesa no século XVII na Amazônia. Os indígenas que habitavam o local onde se formou o núcleo urbano de Boa Vista foram mão de obra na construção da fazenda e posteriormente uma diversidade de ofícios. Com as funções de remeiros que com força braçal

em quantidade suficiente para uso de longas viagens, mateiros que proporcionavam aos exploradores as viagens guiadas por conhecedores da região, guerreiros para aprisionar outros grupos étnicos, coletores nos trabalhos de extração de produtos naturais. Mas, houve a consideração de que os índios seriam inaptos para o trabalho sedentário como a agricultura e teria sido este o discurso que buscava justificar o uso da mão de obra negra na Amazônia, possibilitando proximidade do tráfico de africanos.

Após a metade do século XVII ao XVIII, os povos indígenas do rio Branco tiveram contato com diversas entradas das tropas de resgates dos portugueses que intencionavam, para além do processo de escravização e uso da mão de obra dos índios, a conquistar a terra. A escravização era o meio pelo qual se visualizava o domínio das terras divididas no Tratado de Tordesilhas e para além dela.

Depois do período de escravização, a negociação ocorreu através do domínio político português da região. Os domínios eram através dos povos indígenas na região, ou seja, sendo necessário para justificar o domínio das terras: que os índios falassem a Língua Portuguesa e adquirissem costumes dos portugueses. Não se justificando mais a escravização, pois o índio seria a chave para a solução da conquista das terras localizadas ao longo do Vale do rio Branco.

Os Wapichana e Macuxi, aprisionados no rio Uraricoera pela expedição de 1740, enviada pelo governo do Pará, viviam ao longo dos rios. Esta informação, referendada por diversas pesquisas na região (Hemming, 1984; Farage, 1991; Vanthui, 2000; Santilli, 2001) reafirmam esta presença e colocam essas etnias na história de Roraima. Quando se questiona acerca dos objetivos deste reconhecimento são muitas as informações acerca desta e das outras viagens para o rio Branco, uma vez que as múltiplas orientações, dependendo de quem fez a viagem, de quem financiou e do que esperava encontrar. A tentativa de domínio das terras não era apenas interesse da Coroa Portuguesa. Os espanhóis também faziam incursões, inclusive tendo como objetivo colonizar a região central de Roraima – tomando parte do rio Uraricoera até o rio Tacutu.

O deslocamento de índios para a cidade de Boa Vista se constitui de uma série de grupos, sendo que os primeiros a serem usados como mão de obra foram os próprios habitantes da região, os Paraviana e os Wapichana, mas também foram trazidos outros índios da região próxima ao Forte São Joaquim⁴¹, muito provavelmente Macuxi, Taurepang e Ingarikó (FERRI, 1990).

41 Primeiro Forte construído no rio Branco em 1775, o que significou a efetiva ocupação de portugueses na região.

Nos campos, onde atualmente se localiza a cidade, estavam presentes os índios que aos poucos foram sendo desmobilizados das localidades para atender em serviços domésticos e trabalho rural. O processo de constante contato e apresamento de indígenas na região do Rio Branco pelos portugueses, mais especialmente nos campos onde atualmente é a cidade de Boa Vista, se iniciou no final do século XVII. Nesta época naturalistas, geólogos e aventureiros recolheram uma série de informações na qual “pode-se afirmar que Boa Vista surgiu nas proximidades do povoado de Nossa Senhora do Carmo, formado pelos indígenas 'reduzidos', existente desde 1777” (FERRI, 1990, p. 20).

No contexto das ações indígenas na região do rio Branco, se faz necessário a compreensão dos motivos que os levaram a agir. Será contextualizando-os a partir dos processos históricos que registraram as relações de contato interétnico. Em suma, pode-se afirmar que no caso específico dos povos Macuxi, Wapichana e Ingarikó, observa-se uma proximidade nas relações, visto que possuem diversas semelhanças em termos culturais. O primeiro fator que se pode indicar como importantes para compreender essas relações é a presença destes povos na mesma região. Um segundo motivo seria a proximidade linguística, mesmo os Wapichana – Aruak – sendo de grupo linguístico diverso dos Macuxi e Ingarikó – Karib, mas que existem influências linguísticas. O terceiro refere-se a um arsenal de aspectos socioculturais como religião, danças e crenças que se entrelaçam fazendo parecer que os três grupos étnicos possuem as mesmas origens. Danças como o Parixara e alimentos como o Caxiri estão presentes nos três grupos étnicos, assim como a figura do Kanaimé. O contexto organiza a forma com a qual os diversos grupos étnicos se reapropriaram das construções simbólicas para diminuir as tensões e ressignificar expressões socioculturais a partir delas.

1.3 Invisibilização dos índios

Os discursos construídos para invisibilizar os índios são diversos: a mudança de nomes dos locais empregados pelos portugueses no período colonial e a proibição o uso de línguas indígenas. As fontes que indicam essas mudanças de nomes apenas apontam para a facilidade que se tinha de indicar um local, no entanto, quando se observa a imposição do uso da língua portuguesa para os indígenas locais, a indicação nominal em língua portuguesa, seja dos nomes de regiões e pessoas que não pode ser justificado apenas no sentido de facilidade de pronúncia. A construção identitária dos indígenas referendada pela Coroa portuguesa, tinha o objetivo

claro de estender as fronteiras, ampliando a conquista de terras em relação aos vizinhos ingleses, holandeses e franceses.⁴² Outra forma de invisibilizar os índios foi desconstruir o contexto local, no sentido de se afirmar quem primeiro chegou, com uso de discursos nacionalistas, em especial usados por diversos governos que se instalavam em Roraima com objetivo de realizar projetos de desenvolvimento diversos:

A política governamental brasileira dos últimos 50 anos, que buscou programar o desenvolvimento de Roraima, influenciou o deslocamento desses povos indígenas para a cidade de Boa Vista. Contudo, a memória coletiva vivenciada nos depoimentos dos Makuxi e Wapichana relembra também que a origem da cidade de Boa Vista, com a fundação da Fazenda Boa Vista em 1830, foi na área das malocas Paraviana, Makuxi e Wapichana que habitavam o litoral do rio Branco (OLIVEIRA; STAEVIE; SILVA, 2017, p. 3).

Na prática, o que ocorre é a substituição dos nomes com os discursos de domínios entre povos. Dando a entender que os merecedores seriam os não índios e que tais grupos sociais suplantariam os outros, posicionando processos ideológicos construídos supostamente acima de outras culturas e povos diferentes.

Dentre os aspectos das informações acerca dos índios dos cronistas no período Colonial estavam associadas a três situações: a belicosidade e a “selvageria” dos Caribe que foram identificados como canibais; a apatia, a passividade e mansidão atribuída aos Aruak; o mito da riqueza do El Dorado, que seria uma cidade governada por um príncipe índio que se vestia todo em ouro. As construções discursivas elaboradas a partir do contato com as etnias indígenas na região das Guianas, as quais eram referendadas pelas dificuldades de acesso, pela quantidade de etnias registradas e pela ação imaginária de europeus e índios nesse processo.

Citando L. Drumond, Farage advertiu:

[...] que toda a discussão sobre a identidade dos Caribes Coloniais não deve perder de perspectiva, sob pena de perder-se na própria análise, que os europeus, no momento da ocupação da costa da Guiana, distinguiam basicamente dois grupos de índios: os ‘guerreiros’ Caribes e os ‘pacíficos Arawak’” (FARAGE, 1991, p. 105).

Em relação à possibilidade de ocupação europeia na região das Guianas foram incentivadas pelo mito do El Dorado, do qual Oliveira (2017, p. 8) comentou que “a pluralidade linguística e cultural permitiu o surgimento de relatos fabulosos sobre a cidade do El Dorado”.

⁴² Diferente dessa postura Andrello (2010) pesquisou o que os índios do rio Negro publicaram sobre diversos temas como mitos e histórias, resgatando algumas colaborações existentes entre indígenas e antropólogos.

O Major Cerqueira em 1882 registrou em seus escritos certa solidão na vastidão das terras de Roraima, significando que nada existia, a não ser os selvagens (FARAGE, 1991). A solidão significa terras vastas para pouca gente existente, a qual não incluem aí os denominados selvagens. Esta pretensão aos poucos se acrescem a outras ideias sobre a amplitude das terras e a vastidão dos diversos lugares no sentido de não existir o que se considerava como gente. Começou a elaboração da invisibilidade dos índios das terras de Roraima.

Este mesmo sentido foi configurado no primeiro capítulo da obra de Theodor Koch-Grünberg (1924), quando se referiu às suas primeiras impressões sobre o rio Branco. Afirmando que este rio estaria deserto, no sentido de que os aldeamentos construídos durante os séculos anteriores estavam vazios (KOCH-GRÜNBERG, 2006 [1924]). As representações colocam uma distância entre os índios “brabos” e os “caboclos”, sinalizando para uma ideia de degeneração da raça quando ocorre a mistura.

Os documentos e textos produzidos sobre os índios de Roraima desde o século XVII possuem algumas características comuns das representações que faziam dos diferentes povos. Imaginavam encontrar o “índio original”, simbolizado pela ideia daquele que possui a pureza do sangue e da cultura, incluindo conhecimento da língua indígena, a relação de pertencimento a uma aldeia com características consideradas “tradicionais” e as características físicas específicas. No entender de Oliveira Filho (1988) existe um preconceito contra estudos de contato interétnico que deve ser evitado. O que explica esta busca de um ser que na prática inexistente.

Os índios fora desta categoria eram, e em certo sentido ainda são desconsiderados, uma vez que vestidos, sem saber a língua e morando em ambiente urbano a categoria para representá-los seria “caboclo”. Fugindo das denominações indígenas citadas, entram nestas categorias as pessoas que foram requisitadas para trabalhar na cozinha, como vaqueiros e serviços gerais. A expressão “caboclo” domina esses grupos étnicos que estavam espalhados nos diversos serviços para os quais eram requisitados. Ferri (1990) informou que a expressão “caboclo” no contexto da cidade de Boa Vista seria uma forma depreciativa e da qual os índios a evitavam.

As intenções dos europeus que chegaram na região de Roraima, mais especificamente do rio Branco e afluentes, era requisitar a mão de obra dos índios em princípio, e a dos índios era construir elaborações que pudessem estabelecer alguma relação com mitos e suas explicações sobre o mundo da vida e do sobrenatural. Parece pouco as intenções dos índios, mas quando essas relações de contato passam para outra etapa, em especial amadurecidos em entender o mundo dos não índios, as estratégias passam a elaborar construções mais complexas.

Exemplo disto foi a forma com que os índios compreendiam o aprisionamento que faziam das mulheres para vendê-las aos holandeses. Segundo Farage (1991), os Paraviana vendiam mulheres para os holandeses do Suriname e como a uxoriocalidade⁴³ dos Caribe das Guianas, os doadores de mulheres são considerados superiores em relação ao que recebe. Há prestação de serviço temporário do genro em relação ao seu sogro e conseqüentemente uma relação de superioridade-inferioridade e nas relações políticas uma dominação-subordinação. Para tanto, só Paraviana e Caribe sentiam-se superiores em relação aos holandeses ao trazerem para eles mulheres aprisionadas de diversos povos indígenas.

Existiu entre holandeses e Caribe uma aliança para o serviço de captura de mulheres, uma vez que a política da colônia holandesa era de que holandeses se unissem em casamento com índias para justificar o domínio das terras. Por outro lado, o maior número de mulheres capturadas em guerra Caribe dava prestígio ao guerreiro. Como os doadores de mulheres eram hierarquicamente superiores, incluíram os holandeses como os *poito* – que em Caribe quer dizer escravos (FARAGE, 1991).

As representações derivadas destas elaborações foram se alterando para construções mais elaboradas, mas sempre com a persistência de objetivos bem específicos. A ideia de um índio selvagem ou ingênuo, contextualizado a partir do imaginário europeu em períodos anteriores ao século XVII, configurado como exótico, que come coisas estranhas, que não usa roupas, são aspectos de uma personificação elaborada pelas representações construídas por não índios nesta busca das coisas estranhas no contexto europeizado. Estes discursos imagéticos construídos a partir do contato de índios e não índios indicam uma tentativa de esconder os índios reais. Segundo Lima (2009, p. 46), no caso de Roraima o primeiro contato de “índios e brancos foi marcado por uma amizade ocasional. Esse contato intensificou-se com a ocupação fundiária quando da chegada dos colonos civis”.

As categorias indígenas foram e, de certa forma, ainda são usados para o reconhecimento da identidade dos índios. Na cidade de Boa Vista esta forma de estabelecer o reconhecimento atualmente se torna impossível, uma vez que existe grande diversidade de grupos étnicos que vivem no contexto urbano, o que os deixam invisibilizados. A invisibilidade apresenta diversas complicações na aquisição de direitos, na inclusão ao sistema educacional, na saúde e na solicitação de documentos. Quase todos são sempre negados, a depender da

43 Costume que determina que o novo casal passe a morar na localidade da mulher. Os Caribe ao usar esse costume consideravam-se superiores aos holandeses, quando ofereciam mulheres aprisionadas.

situação de cada família de índios na cidade. No caso do critério de definição de terras como direito segundo Oliveira Filho a Constituição Federal de 1988 usa critério único:

[...] que sobre elas os índios exerçam de modo estável e regular uma ‘ocupação tradicional’, isto é, que utilizem o território segundo ‘seus usos e costumes’. Trata-se, portanto, de substituir uma identificação ‘negativa’ (da presença do branco), por uma ‘identificação positiva’, que pode ser feita por meio de trabalho e da explicitação de uma ‘territorialidade indígena’ (ou seja, dos processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam daquele território) (OLIVEIRA FILHO, 2000, p. 22).

Se na prática tudo se resolvesse a partir do que foi instituído na lei federal, muitos problemas teriam sido resolvidos. O que se constrói são discursos que pretendem deslocar a posição dos índios na sociedade para uma condição de subordinado e dominado. A construção desses discursos reverbera na produção textual em suas diversas manifestações. A produção recoloca em novas roupagens as violências e domínios do sofrimento dos índios como algo devastador para esses povos. E que por causa disso os povos indígenas teriam desaparecido, reforçando a ideia de que os índios inexistem e que aqueles que moram em contexto urbano estariam integrados e por isto não poderiam ser considerados índios.

A ideologia da integração usava as diversas agências do governo e religiosas para formalizar ajuda aos índios e assisti-los como tutores. Era assim os índios assistidos pelo SPI e pela Funai. Enquanto os índios recebiam proteção oficial, estas agências construía uma ação indigenista através de uma indianidade (Ibid., 2000, p. 22).

Neste sentido, diversos grupos étnicos permanecem invisíveis na cidade, pois o que caracteriza a configuração da identidade indígena são as categorias clássicas anteriormente discutidas. E só são considerados índios os que se apresentam nas margens destas categorizações. Do mesmo modo em que são exigidas originalidade da cultura e do “sangue” dos índios, exige-se ainda que sejam submissos aos diversos processos da participação de “cidadão”, o que o ambiente urbano facilita aos não índios são considerados pelos índios como constantes desafios. O desafio de retirar documentos, requerimentos, realizar projetos, até as questões protocolares em hospitais dificultam o acesso, o que deveria ser um direito, tornam-se entraves (CIRINO, 2016).

A falta desse reconhecimento e a negação dos direitos perpassam diversos níveis dos grupos étnicos no meio urbano. Ao chegar nas produções textuais são construídos meios de se afirmar enquanto algo natural na maneira de dizer, sendo justificadas pelas “deficiências” atribuídas aos índios, seja intelectual, moral e estrutural. Associar as questões da violência, criminalidade e ingenuidade como intrínsecas aos índios, torna os discursos construídos

“naturalizados”. As construções discursivas sobre o naturalmente violento, criminoso e ingênuo constituem-se em falácias como substituição a uma correta interpretação do que causam tais distorções.

Os índios quase sempre são desconsiderados no contexto urbano, seja na hora formalizar emprego, nas escolas, nas praças, e até mesmo no ambiente familiar. Os desafios passam por diversas discriminações que despersonalizam os indivíduos, desconstroem a forma livre de se manifestar em sua existência. A invisibilidade deriva dessas discriminações que se disfarçam, das formas de negar o outro na tentativa de desconstruir sua identidade, no entanto, o processo de reelaboração da identidade se autoafirma fazendo com que tais reelaborações não parem de se refazer em um processo dinâmico.

As discriminações foram construídas ao longo do processo histórico do contato, sendo que foram desenvolvidas por relações comerciais, demandados por um conjunto de interesses entre índios e não índios (FARAGE, 1991; OLIVEIRA, 2003). No decorrer dos contatos os interesses foram se modificando, num processo histórico em que apareceram novas construções nas relações.

Se no início, entre os séculos XVII e XVIII, as relações de comércio tiveram papel preponderante no contato entre índios e não índios na região do rio Branco, depois outras necessidades foram sendo elaboradas. Para além dos objetos, a necessidade de sobrevivência física e cultural passam a criar novas demandas no processo de amadurecimento do contato. Da busca por espelhos, pentes, panelas, colares de contas e cocares,⁴⁴ passaram a formalizar algo muito mais complexo em relação à cultura: mobilizações pela conquista da terra, por educação, saúde e direito às manifestações culturais, religiosas e o direito de serem diferentes.

Segundo Santilli (2001), com a decadência do extrativismo na Amazônia surgiu a pecuária como alternativa econômica da região, e que usou diversas áreas ocupadas tradicionalmente pelos Wapichana entre os séculos XIX e XX. Daí em diante a pecuária se alastrou por todo território tradicional Macuxi, fazendo com que o contato entre índios e não índios se intensificassem. Na metade do século XX, a exploração de garimpo de ouro e diamante provocou novo movimento migratório de colonos e atingindo o centro das terras Macuxi, chegando até os vizinhos ao Norte, os Ingarikó. É a esta ocupação migratória que fez surgir os movimentos indígenas de mobilizações pela demarcação da terra, organizados a partir das décadas de 1970 e 1980.

44 Os cocares são adornos, que são usados como elemento distintivo, para serem usados na cabeça.

A respeito dos movimentos sociais indígenas Lima (2009, p. 49) destacou que: “A crescente mobilização étnica ocorrida nos últimos anos nas regiões brasileiras, em particular na região Amazônica e, especificamente, no estado de Roraima, provocou uma mobilização reivindicatória de vários grupos pelo direito à posse das terras que tradicionalmente ocupam.” Estes movimentos passaram a se organizar em diversas associações, conforme a demanda de cada uma, como: APIR, Associação dos Povos Indígenas de Roraima, CIR, Conselho Indígena de Roraima, OPIRR, Organização dos Professores Indígenas de Roraima, OMIR, a Organização das Mulheres indígenas de Roraima e a TWM, Índios Taulipang, Waiwai, Macuxi.

As organizações decorreram a partir das diversas dificuldades ocasionadas pelo contato com não índios. Formalizou-se assim um conjunto de organizações sociais e políticas ajudados por diversas organizações não governamentais que atuaram no sentido de enfrentar problemas concretos dos povos indígenas.

Os povos indígenas na região *Circum-Roraima*, que tiveram contato interétnico com povos de diferentes etnias, mantiveram contatos também com não índios espanhóis, holandeses, franceses, ingleses e portugueses, que chegaram pelo processo de colonização. A elaboração dos índios acerca dos diferentes significados para a colonização proporcionou a sobrevivência física e cultural. Houve também violência, escravização e relativo domínio construídos pelo interesse na conquista de terras por parte dos europeus. Mas, também ocorreram efetivas negociações, em especial no processo de reelaboração do significado dos contatos por parte dos índios.

Com a chegada dos holandeses – a partir do século XVI – os Caribe construíram uma forma de explicar a chegada, o que possibilitou a aproximação dos estrangeiros. Cada povo, certamente construiu suas explicações para a chegada dos não índios e a partir disso reelaborou, num processo de adaptação de aspectos culturais e sociais com novas ideias acerca do contato e das relações entre índios.

Esse processo alcança profundamente a cultura que, modificada em suas características originais, fez com que novos estilos de vida e sociabilidades pudessem ser construídos. Os Caribe, ao serem vendidos como escravizados pelos Manao, passaram a ter ciúmes do contato entre estes e os holandeses e como estratégia os Caribe impediam esse contato. Tornaram-se os intermediários entre as negociações que proporcionou o tráfico holandês.

A leitura dos Caribe possibilita entender que o contato era mais complexo do que uma simples dominação. Acerca do processo de dominação enquanto processo social em relação aos povos Ticuna, do estado do Amazonas, Oliveira Filho (1988, p. 10) afirmou: “É necessário

desenvolver [...] uma teoria sobre os fundamentos internos da dominação, evidenciando a forte e íntima articulação que criam entre si as instituições nativas e as instituições coloniais” [grifo do autor]. Este caminho procura evitar a dominação como sujeição absoluta, quer dizer, evitar que o polo dominado não pudesse desempenhar uma função ativa, reinterpretando, selecionando, remanejando as pressões que recebe do polo dominador.

As condições emblemáticas dos diferentes grupos étnicos, que tiveram contato com não índios num contexto de dificuldades, tiveram as negociações estabelecidas a partir de diversos processos culturais com ressignificações por eles elaboradas. As formas como os índios de Roraima atribuíram significados à chegada dos europeus, interpretando a partir de suas visões, constituem compreensões bem específicas.

Os Taurepang reelaboraram a chegada de pastores adventistas a partir de um movimento ideário milenarista existente na região, desde as últimas décadas do século XIX, que provocavam deslocamentos constantes de diversos grupos. A “conversão” para a religião adventista não representou uma imposição catequética,

[...] mas uma vez interpretados seus conteúdos, como uma doutrina que teria inteligibilidade no código Taurepang. Nesse sentido, o adventismo viria a se constituir mais como uma modalidade frente a outros movimentos proféticos que ocorriam simultaneamente (ANDRELLLO, 1993, p. 108-109).

Os Macuxi ressignificaram provavelmente as pregações de 1757, realizadas pelos morávios em missões holandesas, transformando-a num sistema ritual chamado *Hallelujah* (Aleluia) que possui aspectos híbridos de Pajelança e Cristianismo, identificado como uma religião indígena entre os séculos XIX e XX. Foram identificadas diversas eclosões proféticas, derivadas do conhecimento religioso do Aleluia, incluindo a transformação de grupos como os Kapon (Ingarikó) em brancos e que estes se transformariam em índios. Aldeias eram abandonadas e muitas fugas de índios escravizados ocorriam por causa destas eclosões proféticas. Em diversos momentos essas profecias causavam movimentações de índios que incluíam conflagração universal, afogamento de deus no mar, a concepção de fragmentos de papéis impressos como amuletos (ABREU, 2005).

Os Wapichana responderam às incursões missionárias dos beneditinos do início até meados do século XX com reafirmação da identidade cultural e um reordenamento de seu código sociocultural, através da manutenção dos aspectos “tradicionais” de sua cultura. Dentre os diversos costumes e formas de organização social que permaneceram constam o mutirão desenvolvido para plantações de roças, as construções das casas pau-a-pique em barro com uso de fogão de barro. Por meio da “invasão das terras” que deram reflexo na estrutura econômica

dos índios, proporcionando mudanças e “como consequência ocorreu a diminuição de novas necessidades do cotidiano indígena, a venda barata da força de trabalho e conflitos recorrentes pela presença dos brancos dentro das áreas” (CIRINO, 2009, p. 188).

1.4 A convivência dos indígenas no contexto urbano

A construção dos significados simbolizados a partir de elaborações culturais diversificadas, como é o caso dos grupos étnicos na região *Circum-Roraima*, se formaram no meio ambiente tropical, com período de chuvas bem marcadas e calor intenso e com uma vegetação denominada lavrado, constituída de campos e poucas árvores medianas, caracterizada por capins, uma baixa vegetação. Os mitos dos índios na região referem-se à realidade apresentada, uma vez que os diversos significados, estilos de vida e sociabilidades partem desse contexto. A cidade de Boa Vista encontra-se neste meio, do qual o conjunto de significações culturais a que se referem.

Esses aspectos são importantes para a construção dos significados culturais. A formação social depende das características físicas do ambiente vivido, uma vez que o lugar remete à cultura aspectos que se tornam relevantes nas construções míticas, na escolha culinária, na realização dos rituais e uso das plantas medicinais. O meio torna-se uma espécie de pano de fundo das construções culturais. O meio refere-se ao lugar de realização, referência contextual, dando bases explicativas dos mitos e de reelaborações.

Certamente as construções culturais partem do meio natural, embora não se limite a ele. As elaborações humanas são construções sociais. E por serem socialmente construídas se configuram a partir desse meio e não apenas ao meio natural, ainda que se reconheça que seja uma das bases constitutivas da existência humana. As construções referenciais da existência humana, os traços naturais, as elaborações sociais enculturais passam das condições de simples elaborações para as de complexidade.

Para além das condições da necessidade estabelecidas pela Natureza, a complexidade é respondida por meio de interações sociais e que tais construções dependem das ações dos indivíduos e a partir delas simbolizam para reconstruir outros planos dos diversos contextos culturais. O propósito dos indivíduos, que influenciados por outras construções elaboradas socialmente, rememoram simbolicamente através das realizações dos ritos.

As mudanças vivenciadas pelos índios da região podem ser compreendidas através do estudo de múltiplas etnias, não constituídas a partir uma linearidade em termos de grupos étnicos do passado e do presente. Não se pode afirmar que os povos sejam os mesmos do ponto de vista da estrutura social, nem que constituam grupos fechados em si, livres de quaisquer mudanças. No entanto, a titularidade de descendentes, remanescentes e pertencentes a grupos que se autoidentificam como índios, indígenas ou ameríndios no contexto da cidade de Boa Vista, traz para a discussão outras referências de quem sejam os índios urbanos.

As mudanças ocorreram por meio das relações de contato inter e multiétnico. O contato com os europeus foi fonte de reelaborações que deram origens aos processos de ressignificação da cultura. O contato entre culturas não proporcionara apenas destruições, mas condicionaram também interpretações novas no contexto inter e supraétnico.

Considerando apenas o lado da história relatada por europeus faz-se uma interpretação incorreta, uma vez que a relação de contato possui uma diversidade de dimensões que escondem o fundamento destes contextos aos quais estavam implicadas. O que se quer deixar evidente é que o eurocentrismo caracterizado pelas representações das culturas indígenas, em especial advindas do período colonial, persistem nas construções de projetos políticos, nas falas do senso comum e nas crises de disputas pelo poder em diversos níveis sociais.

Na prática, os povos envolvidos nas reelaborações culturais respondem a muitos aspectos do processo de afirmação de identidade, da qual os processos de mudanças incidem sobre elas. O que se pretende esclarecer é que as identidades são dinâmicas no processo de construção histórica. As mudanças ocorrem por meio de diversos acontecimentos no contexto que envolve sua construção. Não existe uma cultura “pura” no sentido de estar isolada das influências externas e que supostamente estaria presa no tempo e na história, inerte de acontecimentos sem uma dinâmica de ressignificações. As mudanças são partes constitutivas das diversas construções sociais.

As mudanças referendam os diversos processos de elaborações por meio do *habitus*. É nele que o estilo de vida apresenta significado intensamente envolvido nos contatos dos povos habitantes da cidade de Boa Vista. Pelo contato são perpassadas as distinções em relação a outros grupos, delineando os estilos de vida pelo qual os grupos étnicos se identificam.

As relações de contato entre povos indígenas foram fortalecidos pela facilidade de acesso ao ambiente, comparando-se ao Andes.⁴⁵ Esses deslocamentos criaram relações de

45 Fazemos referência às dificuldades da passagem da Cordilheira dos Andes, localizadas a Oeste da Venezuela, para os locais mais planos das regiões de campos serrados das regiões Sul da Venezuela e a fronteira entre Brasil e Guiana. Os cronistas fazem referência indicando ser impossível tal passagem por causa dos imensos

proximidade e aspectos culturais semelhantes, mesmo os de filiações linguísticas diferentes como Caribe e Aruak.

Os aspectos semelhantes são múltiplos: mesmas danças, tipos de dieta e rituais. O ritual realizado por Kanaimé constitui um destes aspectos, o qual transmite informações entre as etnias envolvidas. A intensificação do processo de colonização no rio Branco ocorreu a partir de meados do século XVIII. Ocorreu em momentos diferentes: os holandeses a partir da costa Guianense, os espanhóis vindos pelo rio Uraricoera e os portugueses a partir do Baixo rio Branco. No século XIX, as expedições, com o objetivo de garantir terras aos portugueses e posteriormente a garantia do território brasileiro nesta região, formalizam a conquista da terra.

Partindo de uma construção histórica marcada pelas relações entre índios configuraram a forma com qual sua cultura passou a manter o contato com os europeus. Na prática quer dizer que as construções simbólicas que deram aos índios os instrumentos necessários para o contato com não índios estavam presentes antes da chegada destes. A falsa concepção do isolamento quando se define os índios nas explicações antropológicas, registradas em diversos momentos históricos, desaparece quando se sabe que os contatos interétnicos na região *Circum-Roraima* foram mais intensos e que a partir deles os povos construíram os processos de ressignificações do mundo nos contextos próprios.

Para entender esse processo necessitamos encontrar uma forma de interpretar os dados disponíveis. Será necessário desvendar alguns dos meios que fizeram com que os índios fossem interpretados como foram e desconstruir algumas delas para refazê-las por outros caminhos. As identidades étnicas construídas a partir das relações entre os povos na região deram-se, não apenas por causa da proximidade, mas também sobretudo pelos interesses que nela tiveram. Os interesses envolvidos estavam relacionadas tanto às manufaturas quanto aos produtos simbólicos como contas e cocares.⁴⁶ Seria interessante observar melhor a construção desses interesses. Os índios, ajudados pelo processo de reelaboração cultural, mantiveram diferentes formas de contato com a diversidade de etnias existentes. Estas reelaborações tiveram papéis fundamentais na construção das etnias da região.

O contato com não índios, para além das relações de dominação e de violência empreendidas pela colonização europeia, deram aos índios as estratégias para responder aos significados do contato e das ressignificações culturais que se faziam naqueles momentos. O contato de diferentes povos, tanto os que aos poucos se colocaram em relação, quanto os que

penhascos existentes. A passagem só é possível em localidades próxima à costa da Venezuela e o mar do Caribe.

46 As contas ver nota de rodapé número 30. Sobre o cocar no rodapé 40.

foram forçados a sair de seus antigos territórios para contatar e manter relações que desenvolveu um contexto social diferenciado. As referidas relações estão envolvidas de elementos culturais diversos, o que ajudou a configurar as identidades. Esta diversidade fornece aos grupos étnicos envolvidos aspectos importantes nas reelaborações de suas próprias culturas e adaptações de elementos de outras culturas para fazer sentido para a sua.

A essa amalgama, que Canclini (1997) denominou hibridação constituem rupturas e justaposições, possibilitou pensar e são ressignificadas em contexto diferente daquela que a produziu. Há uma nova forma de organização da cultura e que exige outros instrumentos conceituais de análise. As análises das manifestações que brotam do cruzamento não se enquadram em programas de classificação do real, criando um discurso cristalizado, mas sim interessar-se pelo saber em outro tipo de organização dos dados para analisar.

Canclini defendeu que a expansão urbana intensifica a hibridação cultural, proporcionada principalmente pelo crescimento do urbano em relação ao rural:

Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (CANCLINI, 1997, p. 2).

Evidenciando o contexto específico da cidade de Boa Vista, na qual os processos de negociações e ressignificações simbólicas ocorreram nesse ambiente urbano desenvolvendo transformações culturais que proporcionam condições de adaptações e reelaborações de elementos culturais diversos. Estas formas de sociabilidades configuradas a partir de aspectos culturais indígenas passaram a ter sentido para os índios na cidade na medida em que os processos de adaptação e interação social foram realizados neste contexto.

Os índios em Roraima, localizados no lavrado, os Macuxi, os Wapichana, os Ingarikó e os Taurepang, colaboraram para o surgimento de Boa Vista:

Boa Vista apresenta uma porcentagem muito alta de índios, talvez a maior do Brasil. O fenômeno da migração indígena conheceu, no curso dos anos e do desenvolvimento da cidade, momentos de maior ou menor intensidade, num processo contínuo cujo início data do final do século passado. Todos os dias chegam indígenas à cidade, individualmente ou em grupos familiares (FERRI, 1990, p. 7).

Pode-se até antecipar ainda mais a participação no desenvolvimento da cidade quando a localidade ainda era um aldeamento denominado Nossa Senhora do Carmo, registrado por

Ferri (1990) no ano de 1777. Nesta perspectiva é possível indicar este aldeamento como o princípio do meio urbano em Boa Vista e reelaborar a concepção e a importância dos diversos povos indígenas no seu surgimento. Ao comentar acerca dos deslocamentos Ferri (1990, p. 8) indicou o que considera fluxo migratório conhece uma única direção: do interior para a cidade. Raros são os casos de retorno. “Boa Vista é definida como ‘a maior maloca de Roraima’”

O fenômeno é desconhecido pela população de não índios, ou pelo setor social e cultural da cidade. As organizações indígenas desconhecem o “problema”: “Consideram ‘perdidos’ os parentes que moram na cidade, não mais incluídos entre os aliados nas lutas em favor dos direitos dos povos indígenas” (Ibid, 1990, p. 8).

Causas e motivações do que considera problema da migração indígena para a cidade, conhecendo “[...] mais de perto a vida daqueles que atualmente ocupam os bairros periféricos de Boa Vista” (Ibid., 1990, p. 8). “Depois de contatar alguns indígenas desaldeados, elaborou-se uma ficha indicativa, que serviu como estímulo e guia nas entrevistas” (Ibid., 1990, p. 8).

Ferri (1990, p. 8-9), depois de afirmar a maneira de abordar nas entrevistas, informou ter usado a expressão senhor ou senhora para pessoas adultas. “[...] quando perguntava: ‘o senhor nasceu onde?’ ou ‘onde a senhora morou?’ eles respondiam: ‘Quem é o senhor? Eu?’ Alguns explicaram depois de nunca os brancos os haviam chamado de *senhor* ou *senhora*.”

Dentre as diversas dificuldades encontradas durante a pesquisa chamou atenção o fato de os entrevistados não saberem responder sobre o futuro. “Os entrevistados não sabiam o que responder. Futuro é uma palavra que não entrou no vocabulário deles. Ninguém pensa ou pode pensar no futuro. Os problemas do dia-a-dia são tão grandes que impedem uma visão mais ampla” (FERRI, 1990, p. 10).

Tentou-se “apresentar dados sobre o fenômeno migratório indígena na cidade de Boa Vista” (FERRI, 1990, p. 11). Há no encaminhamento da pesquisa de Ferri o propósito de articular as organizações indígenas na cidade e o estabelecimento da convivência em meio urbano com a manutenção da identidade étnica:

Este estudo poderá ser também uma base, um ponto de partida, para o fortalecimento da organização indígena da cidade e na cidade. Com esses dados, os indígenas poderão avaliar e examinar as situações comuns em que vivem dia-a-dia e ajuda no desenvolvimento da consciência indígena das pessoas que optaram por viver na cidade, mas que continuam mantendo uma identidade étnica (FERRI, 1990, p. 11).

A pesquisadora afirmou que as organizações indígenas do interior são destinatárias da pesquisa, pois: “Assumir os problemas dos ‘parentes’ que moram na cidade e criar com eles

ligações e intercâmbios pode significar uma continuidade da resistência indígena em geral e aproximar novos aliados nas lutas atuais pelo reconhecimento de seus direitos” (FERRI, 1990, p. 11).

As preocupações da autora se refletem quando comenta acerca da visão dos brancos: “Várias vezes ouvimos da boca dos brancos que vivem em Roraima a frase: ‘Em Boa Vista não há mais índios. Nunca vi índio por aqui’. A própria Funai não reconhece como índios as pessoas que deixam as malocas e emigram para a cidade e não lhes fornece nenhum tipo de apoio”⁴⁷ (Ibid., 1990, p. 12).

Informando acerca das diversas dificuldades nesse processo de adaptação e vivência dos índios na cidade de Boa Vista Ferri (1990, p. 24) afirmou que nos locais onde foram encontrados os índios são de poucas condições de vida e que “nos bairros da cidade, índios e nordestinos aprenderam a conviver com a mesma situação de exploração.”⁴⁸ No entanto, vê uma diferença, pois:

[...] qualquer homem branco, mesmo o mais pobre e analfabeto, tinha sempre uma vantagem comparado ao índio: era branco, ‘civilizado’. Muitos migrantes nordestinos, que chegaram pobres em Boa Vista, conseguiram com o tempo, os melhores lugares na sociedade local. ‘O índio não teve vez’, como comentam hoje os principais líderes Macuxi (Ibid., p. 24).

São registradas mobilidades entre bairros, visto que a situação dos índios que vem para a cidade é de precariedade, não podendo se fixar em único lugar. São ocupadas áreas alagadiças, e quando a água do rio Branco sobe, durante três meses por ano, as famílias são impedidas de transitar. Além disso, as condições de higiene eram péssimas, pois existe acúmulo de água parada que provoca doenças e focos de mosquitos. Ademais, a falta de água potável e luz, associado ao alto índice de “violência provocada pelo garimpo, os moradores estão em contínuo risco de vida” (FERRI, 1990, p. 32).

As dificuldades enfrentadas de falta de condições de moradia, em especial as deficiências de infraestrutura básica como esgoto sanitário, a falta de água, focos de contaminação através do lixo, a escassez de médicos, a péssima condição educacional, transporte e abastecimento alimentar. Os moradores desses bairros lutam por sobrevivência:

47 Consideramos que Ferri ao se referir que os índios “deixam as malocas e emigram”, são os indivíduos que deixaram sua morada na aldeia e se mudou para a cidade, ou seja, houve mudança, movimentação, deslocamento (LIMA; SOUZA, 2016) e não emigração expressamente.

48 Os bairros da cidade de Boa Vista-RR pesquisados por Patrícia Ferri foram São Vicente, 13 de Setembro e Asa Branca.

“os bairros não têm estruturas para ajudar os moradores a desenvolverem uma boa vida social” (Ibid., p. 33).

Nessas condições, nesse estilo de vida adaptado à convivência no ambiente urbano, as ressignificações dos diversos aspectos da cultura, tais como as formas de interação e ritualização modificam-se e, nesta dinâmica reintegram-se apresentando novas significações, após esse processo formalizam outras adaptações, reelaborações, dando sentido àqueles que convivem neste contexto.

Os índios no mundo urbano de Boa Vista-RR estabeleceram novos sentidos às construções dos movimentos sociais, os quais foram incentivados e promovidos por setores da Igreja Católica e diversas entidades e associações não governamentais a partir dos anos de 1970, possibilitando assim condições de lutas pelos direitos indígenas. É o contexto de formalização das diversas associações indígenas que as significações foram construídas com o objetivo e promover a sobrevivência cultural, religiosa, linguística e social dos povos indígenas em intensos contatos com o ambiente urbano.

As dificuldades enfrentadas, principalmente no que se refere à busca de meios para melhoria das condições no ambiente urbano, deram propósitos e incentivos às ressignificações construídas a partir dos múltiplos contatos. Fazendo uma releitura do que Ferri (1990) nos informou acerca das complexas dificuldades dos indígenas, e reelaborando as diversas formas de sociabilidades identificadas, podemos afirmar que a escolha de se viver na cidade não constitui uma impossibilidade na construção de sua identidade, nem um desastre completo para a convivência social nas Malocas.

Nesta perspectiva, Ferri (1990, p. 26) destacou que “a entrada de garimpeiros alterou mais ainda a frágil resistência cultural dos índios da cidade que sofreram inclusive a exploração da violência e da criminalidade”. O discurso de uma “frágil resistência cultural” no meio urbano justificaria a possível “inexistência” de índios no meio urbano, partindo-se do pressuposto dos estilos de vida e sociabilidades estariam abalados e conseqüentemente poderiam chegar ao fim.

A construção desse discurso do fim, alia-se ao pensamento de se autoidentificar índios a partir de pai e mãe originais, na qual assim se refere Ferri (1990, p. 9): “Só nos detivemos com pessoas que tinham pai e mãe índios, deixando de lado os mestiços”. De certa forma esta categorização é uma referência à concepção de que os índios considerados são apenas os de sangue, uma vez que aqueles categorizados como mestiços não foram contemplados na pesquisa de Ferri.

Além do mais, ao traçar os objetivos da sua pesquisa, Ferri (Ibid.) considerou que “o levantamento feito nesses três bairros tinha o objetivo de compreender as fases da evolução das

condições de vida dos desaldeados, usando como critério o tempo de permanência na cidade.” Observar as condições de vida de “desaldeados” refletiu uma espécie de ruptura dos índios com suas “tradições”, que estariam associadas ao estabelecimento de convivência e proximidade das Malocas, ou seja, subjaz a tese de que a identidade étnica teria sido perdida a partir do contato prolongado com o meio urbano, quando afirma que a permanência na cidade como critério de análise.

Ferri também destacou outros quatro povoados de agrupamentos indígenas que foram criados, mas somente o de Nossa Senhora do Carmo sobreviveu. “Em 1830, um oficial português do Forte de São Joaquim fundou uma fazenda de gado à margem direita do rio Branco e lhe deu o nome de Boa Vista” (FERRI, 1990, p. 20-22).

A sede da Freguesia do Carmo foi designada em 1858, como uma das províncias do Amazonas, no lugar chamado Boa Vista. “A tradição oral revela também, nas proximidades de Nossa Senhora do Carmo, a existência de algumas aldeias dos índios Paravilhana, hoje extintos” (FERRI, 1990, p. 22). A noção de “extinção” carrega um simbolismo que culminou na invisibilidade dos índios urbanos. O etnônimo pode ter desaparecido, mas os povos envolvidos no processo histórico estão presentes com outras denominações, ainda que não se possa confirmar serem os mesmos.

As condições de trabalho dos índios no meio urbano foram reconhecidas como importante para o desenvolvimento da cidade: “O índio marcou presença na vida da cidade desde sua fundação, mas só como mão-de-obra barata, mais acessível para o desenvolvimento de Boa Vista” (FERRI, 1990, p. 22).

Uma definição histórica importante que coloca o trabalho dos índios como fator preponderante para o contexto urbano foi evidenciada por Henri Coudreau: “A população de Boa Vista compõe-se de brancos, mamelucos e índios. Estes últimos prestam serviços domésticos e trabalham para os brancos. Contei dois europeus em Boa Vista, um português e um italiano. Os outros brancos são do Amazonas, do Pará e do Ceará” (COUDREAU apud FERRI, 1990, p. 22).

Um fluxo migratório, ocorrido a partir da seca nordestina de 1877, chegou ao rio Branco. Grupos vindos do Maranhão e depois famílias inteiras de outras regiões do Nordeste brasileiro. Ao trazer seus costumes e visão de mundo, marcam o desenvolvimento econômico, social e político de Boa Vista, “[...] desconhecendo e desrespeitando também as culturas indígenas existentes no território” (FERRI, 1990, p. 22).

Um dado importante é que segundo Ferri (1990) no começo do século XX, dos cerca de 10 mil habitantes de Boa Vista, 3 mil eram mestiços e brancos, e os índios que eram maioria,

cerca de 6 mil, mas não tinham poder de decisão. Os índios eram usados como peões, vaqueiro, pedreiros e ajudantes de pedreiro que segundo Ferri (1990, p. 23) eram “mal remunerados e sem nenhuma proteção jurídica”.

Com a contextualização dos índios em deslocamento para a cidade de Boa Vista, resta-nos apontar mais especificamente para os estilos de vida e sociabilidade dos universitários indígenas, demonstrando os diversos meios e articulações de proporcionaram o lugar dos povos indígenas nas universidades. A mobilidade de indígenas apresentadas nesse capítulo nos dá meios para uma análise mais profunda acerca dos índios universitários, uma vez que os elementos discursivos historicamente sobre Pajelança presentes podem conter os mesmos significados ou serem ressignificados a partir de contextos diferentes.

No capítulo a seguir apresentaremos as condições de oferta de cursos para índios universitários, as políticas dessa inserção e as vivências socioculturais e religiosas, buscando compreender como a Pajelança se apresenta no contexto universitário dos índios em Roraima. Apresentaremos o lugar de fala dos índios universitários, apontando para a diversidade de interpretações das condições culturais, em especial, as advindas dos movimentos indígenas que tiveram influência significativa no processo educacional dos povos indígenas em Roraima.

2 O CONTEXTO DOS ÍNDIOS UNIVERSITÁRIOS

Discutiremos sobre o lugar de fala dos índios universitários na cidade de Boa Vista, demonstrando os objetivos pretendidos pelos movimentos indígenas em relação à educação, bem como as universidades e cursos pretendidos. Exporemos os seus estilos de vida e sociabilidades, tendo como base o histórico da mobilidade ocorrida das Malocas para a cidade, discutida no capítulo primeiro, demonstrando em que situação se encontram atualmente.

Para melhor entender o espaço social usaremos os conceitos de Pierre Bourdieu, que considerou que o espaço social foi descrito como uma representação abstrata, construído a partir de uma visão panorâmica, à maneira de um mapa, “um ponto de vista sobre o conjunto dos pontos a partir dos quais os agentes comuns [...] lançam seus olhos sobre o mundo social” (BOURDIEU, 2013, p. 126).

A divisão em classes operada pela ciência produz a raiz das práticas classificáveis e os agentes emitem julgamentos classificatórios sobre suas práticas e dos outros. Neste sentido “o *habitus* é [...] *princípio gerador* de práticas objetivantes classificáveis e ao mesmo tempo, *sistema de classificação (principium divisionis)* de tais práticas”. O *habitus* aponta para as origens de práticas sociais constantes num dado espaço, constituídos por uma visão, objetivando um mundo social específico. Da relação entre o princípio gerador classificável e o sistema de classificação, que definem o *habitus*, “ou seja, a capacidade de produzir práticas e obras classificáveis, além da capacidade de diferenciar e de apreciar essas práticas e esses produtos (gosto), é que se constitui o mundo social representado, ou seja os espaços dos estilos de vida” (BOURDIEU, 2013, p. 162).

A relação entre a condição econômica e social

[...] e os traços distintivos associados à posição correspondente no espaço dos estilos de vida não se torna uma relação inteligível a não ser pela construção do *habitus* como uma fórmula geradora que permite justificar, ao mesmo tempo, práticas e produtos, por sua vez, classificados que constituem estas práticas e estas obras um sistema de *sinais distintivos* (BOURDIEU, 2013, p. 162-163).

O *habitus* constitui-se de necessidade incorporada, gerador de práticas sensatas e de “percepções capazes de fornecer sentido às práticas engendradas desta forma” (BOURDIEU, 2013, p. 163). Os estilos de vida distinguem-se de outros por sua aplicação dos esquemas idênticos na prática de agentes. A distinção é o que delimita a diferença no estabelecimento das sociabilidades e que determina os estilos de vida e o *habitus*. O estilo de vida, enquanto

sistema de práticas classificáveis, pode proporcionar aspectos distintivos por meio dos gostos a que o *habitus* pode determinar.

A sociabilidade a partir do pensamento de Bourdieu, requer o entendimento da forma com a qual os indivíduos são tocados pelos bens materiais e simbólicos. Implicando, portanto, entender a sociedade como uma relação complexa e buscando uma compreensão dos temas sociais a partir da articulação de sentidos formulados historicamente. A sociedade para Bourdieu, deve ser compreendida a partir de uma concepção relacional e sistêmica do social. Isto significa que “a estrutura social é vista como um sistema hierarquizado de poder e privilégio, determinado tanto pelas relações materiais e/ou econômicas (salário, renda) como pelas relações simbólicas (status) e/ou culturais (escolarização) entre os indivíduos” (SETTON, 2016).

É pelo *habitus* que se definem os capitais econômico, cultural, social e simbólico e dos quais os privilégios e o status são dispostos pela cultura. Pela sociabilidade adquirimos o gosto cultural: “Bourdieu considera que o gosto e as práticas de cultura de cada um de nós são resultados de um feixe de condições específicas de socialização” (SETTON, 2016). Em sua visão o gosto é desenvolvido pela sociedade, isto é, pelos indivíduos a partir de educação, ambiente familiar e escolar, e não como um dispositivo inato nos agentes. Isto significando que a sociabilidade é a forma com a qual se adquire o gosto, definidos por um estilo de vida, mas que sua origem social é evidente.

O conceito de socialização em Georg Simmel requer um primeiro passo para a compreensão, distinguindo forma e conteúdo. A forma é integrante do processo social, no qual a sociedade forma uma unidade objetiva de relações recíprocas, o conteúdo é a matéria da associação, isto é, o todo integrado que se manifesta nos indivíduos são “tendências interesses, fins, inclinações, conformidade e mobilidade psíquica” com o objetivo de exercer influência sobre o outro (ALENCAR, 2008, p. 61-62). Neste sentido a interação entre os indivíduos se constitui de repercussão recíproca, sendo que esta é realizada em função de impulsos e de determinados fins:

Instintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, conquista, ajuda, doutrinação e inúmeros outros fazem com que o ser humano entre, com os outros em uma relação de convívio, de atuação com referência aos outros, com o outro e contra o outro em um estado de correlação com os outros (SIMMEL, 2006, p. 59-60).

A estas repercussões recíprocas Simmel indicou como uma unidade a que chamou de sociedade e nelas ocorrendo os interesses e finalidades a qual cada indivíduo sente-se

impulsionado, neste sentido:

Defino assim, como conteúdo e matéria da sociação o que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, inclinação, tendência, condicionamento psíquico e movimento, e movimento nos indivíduos – tudo o que está presente nele de modo a engendrar e mediatizar os efeitos sobre os outros ou a receber esses efeitos dos outros (Ibid., 2006, p. 60).

A sociação é a forma com que os indivíduos, seguindo os interesses sensíveis ou ideais, momentâneos ou duráveis, conscientes ou inconscientes unem-se no seio da qual esses interesses se realizam. A sociabilidade, assim como o conceito de sociedade, possui uma relação direta com a cultura de um povo. Os indivíduos se reúnem com um objetivo, interesses ou necessidades, levando em consideração os valores e laços de reciprocidades, e no sentido de alcançar espaços sociais para estar juntos e conversarem (ALENCAR, 2008, p. 62).

Explanaremos acerca de como os indígenas conseguiram alcançar o nível universitário, demonstrando os projetos e soluções empreendidos pelas Organizações e Movimentos Indígenas para construir os discursos e reivindicar seus apelos ao estado. O Estado de Roraima desenvolveu ação estratégica para atender aos índios que moravam nas Malocas, que durante as férias de seus respectivos trabalhos remunerados, em geral professores em formação, poderiam passar um período na cidade para estudo.⁴⁹

A oferta do Segundo Grau⁵⁰ com habilitação para o Magistério era realizado em períodos de férias anuais das aulas. Este projeto, chamado Magistério Parcelado Indígena, visava a atender aos professores que trabalhavam nas Malocas. Pretende-se discorrer sobre o papel das Organização e Movimentos Indígenas nestas ações de governo, compreendendo como esta formação teve clara influência da Organizações e delas em relação ao processo educacional.

As ações realizadas pelas universidades, no sentido de ofertar cursos de nível superior aos povos indígenas, levando em consideração as intenções dos movimentos reivindicatórios, estavam presentes em Boa Vista na década de 2000. Enquanto força política dos movimentos indígenas, a formação universitária específica para indígenas reflete o grau de conquista aos direitos por parte dos povos indígenas de Roraima, para além das conquistas à terra e à saúde.

49 Diversos projetos estaduais foram criados para atender a demanda de educação dos povos indígenas em especial o Magistério Parcelado Indígena. Um deles foi o curso de nível de segundo grau – atualmente nível médio – para a formação de professores indígenas no Estado de Roraima, importante em relação ao processo de formação e escolarização dos diversos povos indígenas da região.

50 Equivalente ao que é o Ensino Médio atualmente. Uma das reivindicações dos povos indígenas, por meio da OPIR, era o Magistério Parcelado Indígena, ofertado pelo Governo do Estado durante o período de férias desde 1994. (LIMA, 2014).

Estas ações referem-se à atitude, por exemplo, da UFRR, de ouvir os povos para saber suas reivindicações.

Apresentaremos as condições em que os índios universitários vivem na cidade ou estão provisoriamente, e em que sentido fizeram opção ao curso que frequentam e quais os meios pelos quais a educação universitária passou a ser uma conquista dos povos indígenas e dos indígenas no meio urbano.

Delinearemos de que forma ocorreram os impactos e adaptações dos estudantes universitários indígenas à vida urbana e ao contexto religioso vivido. Focaremos os novos estilos de vida e sociabilidades no ambiente urbano, no sentido de compreender como suas expressões socioculturais e religiosas adquirem novos significados. A participação dos indígenas universitários na Pajelança ocorrida na cidade será apresentada no sentido e na percepção para a compreensão dos seus estilos de vida e sociabilidades e as respectivas influências no contexto universitário indígena. Os novos aspectos culturais que foram incorporados à cultura, estabelecendo uma relação com os significados simbólicos das identidades. Apresentaremos breve paralelo entre os deslocamentos de indígenas e o processo histórico de migrantes não índios para a cidade de Boa Vista.

2.1 Boa Vista-RR enquanto lugar dos estilos de vida e sociabilidade dos índios

Para melhor compreensão do contexto dos índios universitários faremos algumas discussões sobre a cidade de Boa Vista enquanto lugar assumido pelos índios. Tal contextualização é necessária, uma vez que a ideia que se tem dos povos indígenas é a do índio no ambiente rural. Boa Vista nasce a partir de um aldeamento construído no século XVIII, época em que grande parte dos índios da região do *Circum-Roraima* viviam de forma seminômade (CIDR, 1989).

Faz-se necessário compreender que os povos indígenas que habitavam e habitam em torno do rio Branco foram considerados desaparecidos porque as antigas aldeias existentes ao longo do rio Branco se dissolveram. No entanto, essa dissolução não constituiu o desaparecimento dos índios. Na realidade, refizeram suas formas de organizar, não permanecendo mais nos antigos aldeamentos.⁵¹ Com o advento da transformação das aldeias em vila, povoação ou povoado, recomendação do sistema pombalino a partir da segunda metade

51 Coudreau (1886) afirma que em 1787 os aldeamentos, os quais chama de “povações” são: Carmo, São Felipe, Concessão, São Martinho – sendo este último próximo à Boa Vista.

do século XVIII, os discursos de estudiosos e viajantes versaram sobre o desaparecimento dos índios no contexto do rio Branco.

Boa Vista constitui-se de uma das antigas aldeias que com a chegada da fazenda passou a fornecer sua mão de obra. Coudreau (1886, p. 24-25) afirma que no rio Branco por volta de 1787 existia a fazenda de Sua Majestade com 300 cabeças de gado e duas outras fazendas particulares com cerca de 900 cabeças de gado cada. E que em sua época, 1885, havia 32 fazendas particulares e as fazendas nacionais com cerca de 20 mil cabeças de gado e 4 mil cavalos.

Tais fazendas e povoados não possuem uma localização precisa, mas é importante observar que a fazenda se tornou depois o povoado de Boa Vista a partir da implantação da fazenda. Vandeilton da Silva (2012, p. 30) afirmou que em 1725 os Carmelitas, responsáveis pelas missões ao norte, teriam “formado ou talvez encontrado vários aldeamentos indígenas” e que a eles deram os nomes.

O contexto urbano de Boa Vista formou-se a partir da presença dos diversos povos indígenas e o contato com os portugueses, vindos do rio Negro. Registraram-se também nesta região a presença de holandeses vindos da região da Guiana inglesa, dos espanhóis pelo Norte e dos ingleses, em período posterior ao domínio inglês nas terras da Guiana holandesa. Estas formações populacionais não se constituíram ao mesmo tempo e nem se instalaram de forma imediata ao longo do rio Branco, mas representaram processos de aproximações. As mais antigas foram a dos espanhóis que se estabeleciam ao norte pelo rio Uraricoera e a dos holandeses a oeste, através dos rios Demerara, Essequibo e Berbice.

Muito do que ocorrera com a saída dos índios dos aldeamentos deveu-se ao abandono dos portugueses com falta de investimentos e as constantes violências a que os nativos eram submetidos. Durante o século XIX, a Pajelança relativa ao Kanaimé foi definida especialmente a partir das observações, cartas e outros documentos dos irmãos Richard e Robert Schomburgk. No entender de Erwin Frank (2017, p. 109) o Kanaimé (*Kanaima*) foi definido pelos irmãos Schomburgk como “homem, capaz de se transformar em onça e, como tal cometer atos de inusitada violência”, um discurso tendo como base o imaginário dos índios da região das Guianas, e que se definia a partir da noção da sede de vingança atribuída aos diversos povos.

Certamente este imaginário espalhou-se ao longo do rio Branco, como fator decisivo para a sua compreensão. A chegada desta ideia do Kanaimé nos denominados “povoados” alastrou-se ao longo do rio Branco, e também em Boa Vista; que em 1856 junto com o aldeamento de Nossa Senhora do Carmo tinha sido elevado à categoria de freguesia (SILVA, 2012); junto com uma diversidade de histórias muito arquitetadas e os mitos indígenas.

Durante a primeira metade do século XX, após as ondas de expedições com interesses na comercialização de escravizados e produtos naturais, foram registrados interesses antropológicos – como o de Theodor Koch-Grünberg – e geográficos – como os de Hamilton Rice (1978). Estes estudos foram fundamentais para entender os discursos construídos acerca dos povos indígenas e suas manifestações socioculturais. O antropólogo registrou em cinco obras, escritas em alemão, suas viagens. Muito atento ao contato e aos detalhes das expedições, registrou muitos rituais, músicas e ao que denominou “povoados”, indicando de forma decisiva a movimentação dos índios da região ao longo do rio Branco.

Entre os anos de 1950 ao final do século XX o interesse pelos estudos antropológicos acerca dos índios do rio Branco formalizou-se pelos trabalhos de Audrey Butt Colson (entre 1951-1952) da Universidade de Oxford, e de forma muito especial acerca dos rituais de Pajelança entre o povo Akawaio, os Pemon e os Kapon da região *Circum-Roraima*. Peter Rivière (expedição de 1957-8), pesquisador também de Oxford, que realizou trabalhos sobre os *Tiryó* do Suriname até as fronteiras com o Brasil. Nos anos de 1970, esteve em Roraima o pesquisador Edson Soares Diniz realizando trabalhos com os indígenas da região do Surumu, pouco acima do rio Branco. Seus temas estão ligados à Pajelança e os mitos dos Macuxi desta região. No seu trabalho Diniz (2016) contextualiza os Macuxi no século XVIII afirmando que os contatos interétnicos com os luso-brasileiros teriam ocorrido em parcelas mínimas de indígenas devido à introdução do gado. O contato com regionais teria ocorrido por vizinhança, relações comerciais, proselitismo religioso e vendedores ambulantes ocasionais.

Nos anos de 1990, a pesquisa de Geraldo Andrello (1993) focou de maneira específica as religiões entre os indígenas Taurepang em Roraima. Seu objetivo foi demonstrar que já havia uma disposição deste povo a aceitar a religião Adventista do sétimo dia de forma a recepcioná-los. Sendo por eles interpretados como um movimento que seria inteligível para este povo. Após este trabalho temos os trabalhos de Melvina Araújo (2006) realizados no final da década de 1990, com interesse na visão dos missionários da Consolada acerca da valorização da cultura dos Macuxi de Roraima. Sinaliza para explicações importantes acerca do Kanaimé e os rituais de Pajelança, com especial atenção na questão da saúde indígena.

Stela Abreu (2004) desenvolveu dissertação acerca da religião denominada “Aleluia” entre os Ingarikó (Kapon), importante configuração recepcionada pelos Macuxi e que os Ingarikó tomaram para si, tornando-a uma religião própria, mesmo que se utilizando de aspectos da Pajelança e do Cristianismo. Seu trabalho se desenvolve com base em aspectos antropológicos da religião dos Kapon buscando compreender que motivos levaram esse povo a desenvolver uma forma diferenciada de religião e ao mesmo tempo conferir diversos aspectos

identitários defendidos. Ela demonstra as características que foram assimiladas do cristianismo e ao mesmo tempo ressignificadas para adaptá-las ao culto por eles desenvolvido.

Neil Whitehead (2002) desenvolveu em sua obra *Dark Shamans* uma etnologia bem completa acerca do Kanaimé e os rituais a ele envolvidos. Nesta obra a Pajelança relativa ao Kanaimé é considerada característica importante das expressões socioculturais dos índios da Guiana – incluindo Panamona, Macuxi, Karinya, Akawaio, Arecuna, Wapichana, Yekuana. O conjunto destas obras são importantes para a definição dos rituais de Pajelança e do Kanaimé no contexto urbano, uma vez que elas envolvem explicações acerca da diversidade sociocultural dos povos da região entre o rio Branco e o *Circum-Roraima*. São estes contextos que nos fazem visualizar Boa Vista como o lugar dos estilos de vida e sociabilidades dos índios em meio urbano.

Tendo ou não autoidentificação eles sempre estiveram presentes na vida da cidade. As estratégias que não índios usaram para camuflar a presença indígena na cidade foram muitas: considerá-los como caboclos quando se vestem e possuem documentos; como subalternos ao delegar-lhes ou impor os trabalhos; como descendentes e não como atuais índios; como de menor capacidade em todos os sentidos; como inocentes quando entram em contato com estrangeiros; como violentos quando acontece qualquer caso a eles associados.

Os índios sempre estiveram no ambiente urbano de Boa Vista, no entanto, é impossível afirmar suas presenças com base nos documentos oficiais, uma vez que tais documentos e estudos dificilmente falaram sobre isso. As ideias referentes a povoados, vilas e vilarejos, encontradas em diversos textos não fazem referência a índios, mas sinalizam para ressignificações que foram realizadas, levando a figura do índio a um estranho desaparecimento, sendo exaltado apenas como “personagem do passado”. Alguns dos autores que citamos e são interpretados fizeram o movimento contrário em relação a uma história considerada oficial. Foram diversas as tentativas de recompor uma história legítima, que incluísse os índios como seus principais personagens tanto na região do rio Branco quanto da Amazônia.

Uma pesquisa bem recente e que possui importância seminal neste processo é a obra *Moradores da Maloca Grande*, organizada por Camen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino: reflexões sobre os índios no contexto urbano; a qual referenda os diversos entraves em relação à confirmação da presença indígena em Boa Vista. No texto denominado *Etnogênese dos indígenas residentes em Boa Vista/RR*, Eduardo Tarragó afirmou:

Procuramos mostrar que esse processo de etnogênese se dá à luz da abertura democrática do país, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que instituiu o surgimento de um ambiente mais favorável ao resgate de direitos, especialmente em Roraima, onde historicamente a situação dos indígenas preserva problemas estruturais até hoje, inclusive para os que vivem em Boa Vista (TARRAGÓ, 2016, p. 161).

Os dados principais de referência da obra *Moradores da Maloca Grande* são as falas de diversos índios moradores da cidade, os quais apresentam suas dificuldades. Para além dos problemas referentes à identidade e autoidentificação enquanto índios do meio urbano. Em diversos textos desta obra a ODIC foi considerada inovadora por sua atuação no resgate da identidade indígena, da diversidade cultural e das condições em que vivem os índios na cidade. Ainda segundo Tarragó:

A realidade dos índios que vivem na cidade é um fato já estudado pela antropologia brasileira. O aumento nos casos de autodeclaração resulta, nas cidades brasileiras, de uma maior autoafirmação, fruto do trabalho das organizações de indígenas, o que é um desafio, visto que o senso comum ainda se reveste da ideia de que há uma ‘perda’ da identidade indígena no processo de troca da vida nas comunidades rurais para a cidade, bem como o nascer e criar-se na cidade, como se a indianidade fosse critério dependente de localização espacial (Ibid., p. 161).

Em referência aos diversos trabalhos da área de antropologia que trataram sobre os índios em meio urbano está a obra *Urbanização e tribalismo* de Roberto Cardoso de Oliveira que abordou sobre os índios Terena em Mato Grosso. Oliveira descreve a experiência Terena com a vida urbana, seja por simples passagens pelas cidades, aqueles que buscam novas moradas, excursões recreativas, “o índio participa naquelas pautas culturais mais atraentes da vida citadina” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 125).

A esta realidade dos Terena, podemos compará-las aos diversos povos na cidade de Boa Vista, uma vez que nem sempre a passagem pela cidade é definitiva. A morada na cidade, e até, o nascimento na cidade constitui-se de uma série de novas modalidades dos processos identitários que são elaborados e reelaborados de forma dinâmica na transformação dos contextos em que os índios estão envolvidos.

A referência aos lugares como fonte de estilo de vida de sociabilidade não representa pressuposto para se desfazer a identidade. O espaço geográfico não determina uma mudança radical dos processos socioculturais, mas uma gradativa transformação, onde ocorre os processos de ressignificações. Para entender as formações sociais dos índios que se

desenvolveram no meio urbano de Boa Vista é necessário visualizar quais os campos de atuações em que suas vozes são operantes:

No contato entre a população indígena e a sociedade envolvente, em Boa Vista, há duas vozes operantes, uma que se chama de indigenista e a outra anti-indigenista. Esta última é velada, percorre pensamentos e atitudes, mas pouco se revela pela palavra, especialmente após o processo de democratização que o país teve no final do século passado e mais recentemente, com a homologação, da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Dadas às conquistas recentes que grupos minoritários da sociedade nacional vêm obtendo, o discurso anti-indigenista não se exalta mais publicamente. Mesmo assim ele é a base de muitos dos problemas enfrentados pelos indígenas que vivem em Boa Vista e essa historicamente marcado pela questão territorial (TARRAGÓ, 2016, p. 168).

Há outra interpretação das formações políticas que são explicadas por Reginaldo Oliveira, levando em consideração os aspectos históricos: “Procura-se, também, desvendar o processo político vivido na sociedade local (índios e não índios), atrelada às diversas esferas governamentais do poder central” (OLIVEIRA, 2003, p. 24). Para isso o autor pretende avaliar os conflitos em Roraima que envolveram Estado/União, índios e não índios no final do século XX. De maneira bem específica Reginaldo Oliveira identificou que:

[...] na segunda metade dos anos de 1990, quando houve uma forma mais intensa, a comunicação rodoviária nacional e internacional na região, o movimento de imigração não-indígenas e indígenas, o posicionamento dos líderes e representantes da sociedade local (índios e não índios) com a marcante presença do índios pró-tradição (vinculada à Diocese de Roraima) e do índio pró-nacional (ligado ao Estado), que reivindicaram direitos segundo os princípios da Constituição brasileira/88 e da Estadual/91 (Ibid., p. 25).

Observa-se que tais divisões sociais e políticas são formalizadas a partir de organizações políticas de apoio à cultura dos diversos povos e as que são contra e pretendem, entre outros objetivos, estabelecer total integração dos indígenas. Busca-se apoiar ações de não índios que pretendiam, e ainda pretendem, ocupar as terras dos diversos povos indígenas de diversas formas: sejam as que pretendem retirar madeiras, realizar o garimpo, ocupar para criação de gado, de plantações de soja e outros produtos em grande escala.

Os aspectos sociais a serem melhor conhecidos referem-se aos estilos de vida de cada aldeia, às condições sociopolíticas em que cada localidade se autodenomina e das formas com as quais são observadas tais condições. Como são estabelecidas as relações entre as famílias, as relações interpessoais e sobretudo o reconhecimento das culturas que marcam o que cada povo

reconhece como fundamentais para suas vidas. O reconhecimento dos idiomas como importante referência em que a cultura deixa seu rastro, bem como sua valorização enquanto fala cotidiana que requer uma visita diária para interpretá-la, no contexto de um mundo que cada vez mais procura desvalorizar a cultura do outro.

2.2 Os movimentos indígenas e os índios universitários

Os índios de Roraima tiveram longo caminho até chegar no meio universitário. Desde a ocupação territorial de colonos civis no vale do rio Branco no século XIX até a primeira metade do século XX quando os vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, terras ocupadas por Wapichana, foram pretendidas por pecuaristas. O avanço da pecuária até o rio Tacutu, ocupação territorial dos Macuxi, leva a ocupantes da sociedade regional a exploração de ouro de diamante no rio Cotingo, área ocupada pelos Ingarikó (SANTILLI, 2001).

No início do século XX também ocorre o estabelecimento das principais agências governamentais e religiosas. O SPI ficou sediado na antiga fazenda do governo em São Marcos e na Missão Evangelizadora Beneditina estabeleceu-se no rio Surumu. Teve início o contato mais frequente com os povos indígenas da região norte de Roraima, possibilitando uma relação clientelista. Foram intencionais as relações de reciprocidade dos pecuaristas em relação aos índios, mas foram diminuindo ao longo do tempo. As crianças indígenas eram levadas para “aprender” o ofício de vaqueiro nas fazendas fortalecendo os laços clientelistas entre índios e posseiros. Neste sentido é que: “Embora tenham se valido largamente de métodos clientelistas semelhantes, as agências indigenistas, evidentemente, visavam a outros fins, não ao apossamento das terras, mas exercer influência sobre os índios, formar trabalhadores nacionais, com o propósito de moldá-los à civilização cristã” (SANTILLI, 2001, p. 40).

As agências indigenistas⁵² minaram os vínculos clientelistas que os ligavam aos regionais para manter suas influências sobre os índios. As agências se tornaram fontes de bens industrializados para os índios e deram a eles a chance de quitar suas dívidas com seus patrões.

Segundo Paulo Santilli houve uma espécie de substituição das dívidas:

A maneira como tal ‘substituição’ de dívidas foi operada deu-se pela promoção de reuniões anuais com as liderança indígenas locais, as assim

52 Uma referência ao SPI e a Missão beneditina, às quais Paulo Santilli informa terem-se estabelecido no início do século XX proporcionando o início de um novo período do contato dos não índios com os Macuxi (SANTILLI, 2001).

chamadas ‘assembléias dos tuxauas’, patrocinadas pela Diocese de Roraima a partir de 1975, em que se discutiam as condições e os ‘méritos’ de cada comunidade para obter acesso aos bens disponibilizados pelos missionários (SANTILLI, 2001, p. 41).

As reuniões eram mais frequentadas pelas aldeias da região das Serras, onde os missionários atuavam, em locais distantes das sedes das fazendas, os quais eram considerados mais autênticos que os povos do lavrado (campos). A distribuição dos produtos seria por meio do “projeto da cantina”, a qual eliminava a intermediação das vendas nas fazendas, tornando-se opção mais barata porque a missão bancava os custos.

A experiência do projeto das cantinas ou outros que pequenas criações tiveram sua falência devido a constantes conflitos e acusações mútuas entre as lideranças. Isto proporcionou o surgimento de outra organização indígena, que segundo Santilli:

No entanto, se o projeto das cantinas comunitárias, como tantos outros de menor porte, foi a pique rapidamente, as assembléias de tuxauas, patrocinadas pela Diocese, continuaram a acontecer anualmente, desde os participantes de diferentes etnias do vale do rio Branco. Contudo, a experiência de tais projetos, bem como a sua falência, provocou uma série de conflitos, disputas e acusações de favorecimento indevido entre as diversas lideranças locais, dando ensejo ao surgimento de um novo tipo de organização indígena, concebida também em seu início pelos missionários, que consistia na formação de ‘conselhos regionais’, isto é, instâncias supra-aldeãs, deslocadas das comunidades locais, compostas por representantes de áreas geográficas, delimitadas pela concentração de aldeias e sobretudo pela influência dos missionários, articulados às lideranças indígenas locais Macuxi, Ingarikó, Taurepang, Wapixana e Yanomami, foram assim criados sete Conselhos nas seguintes regiões: Serras, Surumu, Amajari, Serra da Lua, Raposa, Taiano e Catrimani. Sua incumbência era gerir as relações externas às comunidades indígenas, tanto no plano das relações com a sociedade regional como na formulação e no direcionamento dos projetos indigenistas, patrocinados por diferentes agências” (SANTILLI, 2001, p. 43).

Os Conselhos Regionais foram criados na Assembleia dos Tuxauas de 1984. O conselho da região das Serras manteve presença nos locais de maiores conflitos e os outros seis conselhos regionais deram impulso ao ‘projeto de gado’, gerido até atualmente. Como resultado dos Conselhos Regionais surge uma coordenação geral sediada em Boa Vista, o CIR, Conselho Indígena de Roraima. Com a falência das tentativas de sustentar a economia do CIR e dos Conselhos Regionais, restando apenas o ‘projeto do gado’ que usou estratégias diferentes em relação aos projetos anteriores, segundo Paulo Santilli:

A dinâmica de tal projeto supõe a cessão de um lote de cinquenta e cinco cabeças de gado para cada aldeia, por um período de cinco anos, após o qual esse rebanho original deverá ser transferido para outra comunidade,

permanecendo as crias, havidas durante o período estipulado, como propriedade da comunidade cessionária (SANTILLI, 2001, p. 45).

Apesar dos inúmeros problemas da implantação deste projeto atingiu-se o total de 25 a trinta mil cabeças de gado concentrado nas 90 aldeias Macuxi na região intermediária entre os rios Maú-Tacutu. A falência da autossustentação dos diversos projetos para financiar o CIR constitui preocupação dos indigenistas, além do mais:

Revela, antes, de uma perspectiva etnológica mais ampla, uma questão crucial para o entendimento do sistema político operante na sociedade dos Macuxi: a dependência crônica dos recursos externos demonstra que estes, sim, conferem legitimidade aos intermediários no plano aldeão e não ao contrário, como se costuma pensar, como se houvesse um modelo de representação política que habilitasse as lideranças locais a impor um quantum de trabalho alienado, às parentelas componentes das aldeias (SANTILLI, 2001, P. 45).

A hierarquia construída ao longo do tempo, formalizadas a partir da constituição das Assembleias dos Tuxauas na década de 1970, orientando projetos, na tentativa de superar o clientelismo promovido pelos fazendeiros, ajudados pelas missões Consolata e pela Funai, não obteve a constância pretendida pelas agências e seus investidores. É este o contexto que Paulo Santilli busca interpretar:

Isto posto, torna-se compreensível a aparente ‘inconstância’ nas trajetórias políticas das lideranças indígenas locais, ou a diversidade supostamente ‘paradoxal’ e mesmo ‘herética’ senão ‘volúvel’, das articulações dos atores políticos locais com os agentes da sociedade nacional, situados em posições ou campos distintos, inclusive antagônicos, do espectro sociopolítico mais abrangente (SANTILLI, 2001, p. 45).

Com a emergência das questões étnicas e o crescimento dos movimentos sociais e lideranças indígenas influenciaram em favor dos índios no congresso constituinte de 1988, com o reconhecimento dos seus direitos:

A constituição promulgada de 1988 foi inédita ao reconhecer aos índios os direitos à diferença, rompendo com a tradição assimilacionista, instituída pela legislação anterior, e criando as condições legais para a superação da tutela do Estado, estabelecida pelo Código Civil brasileiro. Ao assegurar aos índios, suas comunidades e organizações a iniciativa judicial na defesa de seus direitos e interesses, a nova constituição extinguiu o monopólio do Estado na representação dos índios, exercido nas últimas décadas pela Funai: abriu-se assim, espaço para os próprios índios se credenciarem como protagonistas legítimos de seus pleitos e ações perante o Estado (SANTILLI, 2001, p. 46).

As construções formalizadas pelos movimentos indígenas das décadas de 1970 e 1980 incluíam entre suas reivindicações o direito à educação, além dos direitos à terra, à saúde e à sobrevivência cultural. Fazia parte desse conjunto de mobilizações, protagonizadas pelo surgimento de uma força política, cultural e social na busca de uma educação que fosse diferenciada para os povos indígenas, objetivo que aos poucos foram sendo conquistados. Esperava-se que os índios de diversas etnias, como Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Taurepang, Waiwai, Patamona, Waimiri-atroari, Yanomani, Sanuma, tivessem resguardadas suas reivindicações e diante do avanço das complexas formas de organizações políticas destes povos, alcançassem o apelo protagonizado por suas lutas.

Pretendia-se formalizar, por meio de documento, suas reivindicações, o que veio a ocorrer com um processo histórico derivado das discussões nas Assembleias Gerais das lideranças dos povos indígenas de Roraima promovidas pelo CIR. Por outro lado, a questão do contato como não índios para as diversas etnias se constituía de uma forma de aproximação aos meios educacionais que pudessem ajudá-los a criar estratégias mais eficientes tanto para as organizações políticas quanto para os anseios da luta para a conservação de sua cultura.

O desenvolvimento das diversas organizações indígenas que pretenderam estabelecer o fortalecimento dos aspectos socioculturais dos diversos povos de Roraima, a partir das décadas de 1980 e 1990, instituíram-se e tiveram apoio de diversas organizações internacionais através da Igreja Católica. O CIR, criado em 1990 pela necessidade da garantia dos direitos constitucionais dos povos indígenas, constitui-se de uma organização política própria dos índios, tendo papel relevante na idealização e fortalecimento das diversas estruturas que construíram a autonomia e o reconhecimento dos povos nela envolvidos. Foram as Assembleias dos Tuxauas da década de 1970 que culminaram na organização dos Conselhos Regionais envolvendo nove etnorregiões: Serras, Surumu, Baixo Cotingo, Raposa, Amajari, Wai Wai Tabaio, Serra da Lua, Murupu. O CIR informou que são 30 mil habitantes distribuídos em 237 comunidades indígenas afiliadas (CIR, 2017).

A OMIR, organização específica das mulheres indígenas, possibilitou o diálogo acerca do papel das mulheres, das experiências de vida e dos problemas enfrentados nas comunidades indígenas. As ações das mulheres indígenas nas comunidades eram de catequista (da Igreja Católica), agentes de saúde, professoras e líderes dos movimentos indígenas. “A mulher foi apontada como uma guardiã da cultura, pois ela seria a responsável por transmiti-la aos filhos” (RAMALHO, 2017). A OPIRR, Organização dos Professores Indígenas, foi criada como organização indígena para atender a demandas de processos educacionais específicos de formação dos professores. Segundo Lauro Prestes a “sua instituição formal como organização

indígena, se iniciou a partir de realização de encontros, plenárias e assembléias estatuais, regionais e nacionais ocasião em que eram apresentados problemas e propostas para a consolidação da educação escolar indígena em áreas indígenas” (PRESTES, 2013, p. 64). Apoiados pelo CIR e pelo CIMI, a OPIRR buscou fortalecer uma educação escolar indígena atendendo às necessidades das malocas. Além disso, tornou-se uma organização que pretendeu superar os apadrinhamentos políticos, preparar material didático e agir na defesa dos direitos dos índios.

Diversos projetos foram significativos para o fortalecimento das organizações indígenas, que, por outro lado, estiveram vinculadas às instituições que pretendiam promover a defesa dos povos indígenas, entre elas a Igreja Católica e suas pastorais, algumas ONG's que forneceram suporte econômico para grande parte dos projetos. Os universitários indígenas da cidade de Boa Vista foram orientados e formaram vínculos que fortaleceram a presença indígena no meio urbano, sem falar nos indígenas que moram na cidade. Estes últimos, fortalecidos pelo processo de identidade promovido pela ODIC – Organização dos Indígenas da Cidade –, tiveram seus direitos reforçados por sua criação em 2005.

2.3 As estratégias dos índios para obter educação

As estratégias dos índios para obter educação iniciadas na década de 1970, quando as primeiras reuniões em Assembleias de Tuxauas pretendiam uma formação específica para os povos indígenas. Não foram solicitadas uma educação diferenciada, mas foi a partir desta época que a educação indígena foi sendo discutida e aos poucos colocada como um dos principais focos das manifestações pelos direitos indígenas e, da qual, as diversas etnias indígenas de Roraima participavam. A escola indígena se tornou fundamental para realizar a ideia de uma educação específica para os povos. “[...]nessa interação com a cultura não indígena, que a escola, [...], passa a ser um dos instrumentos prioritários dos indígenas para que se possa continuar a transmissão de valores [...]” (LIMA, 2014, p. 81).

Os líderes indígenas, que antes não queriam escolas em suas malocas em Roraima, passaram a integrá-las como um dos instrumentos necessários para a luta dos povos. “Os líderes indígenas priorizaram a educação indígena como um dos pilares do fortalecimento de seu povo e colocaram esse tema como recorrente em suas assembleias” (Ibid., 2014, p. 83). Apesar de haver a preocupação dos Tuxauas em evitar a aculturação indígena, houve de maneira mais intensa a luta pela adequação da escola às necessidades indígenas. No discurso da escola diferenciada foram incluídos nos estudos das escolas indígenas a língua materna, a cultura e as

artes indígenas e a valorização das histórias antigas – constituídas de mitos, envolvendo a história dos mais velhos. Foi com base na conquista desse tipo de escola que surgiu a “necessidade” do ensino superior para os índios.

A criação do Projeto do Núcleo Insikiran em 2001 atendeu demanda das organizações indígenas do Estado de Roraima através de reivindicação de ensino superior na Carta de Canauani, do ano de 2001, oriunda da Assembleia dos Professores indígenas de Roraima. A criação e a execução do projeto deu-se através de uma equipe de representantes das diversas instituições envolvidas: A Organização dos Professores Indígenas de Roraima – OPIRR, a Divisão de Educação Indígena Estadual da Secretaria Estadual de Educação, o Conselho Indígena de Roraima – CIR, a Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima – APIRR, a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIRR, a Universidade Federal de Roraima – UFRR, através dos cursos de Ciências Sociais, História e Geografia e a Pró-reitoria de Assuntos Estudantis e Extensão – PRAE/UFRR, a FUNAI. (INSTITUTO, 2016).

A UFRR respondeu com um compromisso criando o Núcleo de Formação Indígena Insikiran e o curso de Licenciatura Intercultural Indígena, que realizou a colação de Grau de 38 alunos de diversas etnias em 2009 (PRIMEIRA, 2018). O Núcleo de Formação Indígena Insikiran tornou-se o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR. A articulação que ocorreu entre o instituto, professores, Organizações indígenas e a sociedade visou a formação profissional dos índios pretendendo ser diferenciada e intercultural.

Essas instituições interessadas na situação política para a educação superior dirigidas aos indígenas em Roraima foram lideradas pela Professora Maria Auxiliadora de Souza Melo, então responsável pelo Curso de Ciências Sociais da UFRR. O Instituto Insikiran de Formação Superior Indígenas da UFRR possui atualmente três cursos superiores para os indígenas: a Licenciatura Intercultural (2001) e os Bacharelados em Gestão Territorial (2009) e Gestão em Saúde Coletiva Indígena (2012) (INSTITUTO, 2016).

Com o aumento da oferta dos projetos de licenciatura para os índios, muitos professores passaram a ter formação específica. Assim, segundo Kleber Matos “os vários projetos de licenciatura intercultural ‘indígena’ já proporcionaram a formatura de alguns milhares de professores” (MATOS, 2016, p. 48). Com isso a capacidade de se obter educação indígena alavancou num processo crescente.

A experiência de educação para indígenas, que o movimento indígena veio reivindicando, tornou possível a criação de um modelo com educação diferenciada baseada no ensino bilíngue. No ano de 1994, em Roraima, o Magistério Indígena surgiu para atender a demanda da formação de professores indígenas. O curso, criado pela Secretaria Estadual de

Educação, habilitou 294 professores índios até 2001 e 470 até 2006. Em 1998, o Magistério Parcelado Indígena foi vencedor do Prêmio Paulo Freire de Educação pelos resultados inovadores para a Educação indígena no Brasil. O Projeto de formação em Magistério tinha como metodologia o reconhecimento dos aspectos culturais dos povos locais, buscando integrar a formação às comunidades (EDUCAÇÃO, 2017; GRUPIONI, 2006).

Havia a preocupação da formação de ensino superior para indígenas. A OPIRR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima – realizou dois seminários sobre Ensino Superior Indígena, que além das lideranças indígenas havia representantes da UFRR, Funai, MEC, Secretaria de Educação do Estado e diversos assessores de universidades brasileiras, propondo formação diferenciada para o Ensino Superior (GRUPIONI, 2006).

A criação do Núcleo Insikiran e do curso de Licenciatura Intercultural foram analisadas no trabalho de Telma Vieira Lima. A autora coloca a questão educacional indígena num contexto brasileiro que tradicionalmente pretendia aculturar a assimilar esses povos, mas que a resistência desenvolve processos educativos próprios que recriam espaços, numa reconstrução da história procurando educar futuras gerações. Segundo Lima (2009, p. 15), o Brasil é “[...] um país que se constrói desconsiderando, ou encobrendo as diversas lógicas e racionalidades existentes em seu território”.

Tal consideração revela a ação política em relação à educação indígena, que a princípio, desconsiderava a multiplicidade cultural buscando meios de impedir a educação plural e multiétnica. Claro que essa relação de domínio cultural e étnico tem sido superada por algumas experiências diferenciadas como ocorreu na criação do Núcleo Insikiran. Por outro lado deve-se entender que:

Atualmente, a diversidade sociocultural existente no país, e a necessidade de uma educação que a leve em consideração, são parte da intencionalidade da experiência brasileira que propõe uma educação plural e multiétnica. Essa preocupação se faz sentir, também, em alguns projetos voltados para a oferta de ensino superior para indígenas, apresentados pelas universidades, que tem como proposta uma educação pautada pelos princípios do diálogo e da interculturalidade, além de objetivos que propiciem o convívio com a diferença (LIMA, 2009, p. 15).

Vale informar que os movimentos indígenas foram decisivos tanto para a mudança da Constituição Brasileira de 1988, quanto para a garantia dos direitos indígenas nela prescritos, sobre o direito à terra, à saúde e à educação, invocando o respeito ao pluralismo cultural pelo Estado. O pressuposto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação define uma educação intercultural e bilíngue e respeito à especificidade de cada povo indígena. A consideração da

Educação Escolar Indígena como modalidade da educação brasileira possui uma dificuldade em relação à diversidade, no entanto, a formação superior para os professores, a partir do projeto político dos povos indígenas, tem buscado a demarcação de terras, a educação escolar diferenciada e uma reafirmação de suas culturas e direitos (LIMA, 2009). Esta passagem, de uma política educacional indigenista voltada à integração para uma política de respeito às diferenças culturais, revela profunda diferenciação no trato com a educação dos povos indígenas.

2.4 Reivindicações dos indígenas universitários

Os discursos dos índios universitários reportam-se aos diversos direitos conquistados para explorar as próprias reivindicações. Em grande parte, permanece as construções discursivas que delegam apoio das malocas para participarem do ensino superior. Tomando a fala de uma indígena Wapichana, Delta Maria de Souza Maia, que se licenciou em História pela UFRR e fez mestrado, apresentando alguns aspectos da vida escolar depois da chegada das escolas nas malocas. Ela destaca que uma contribuição no processo de mudança dos jovens Wapichana da região da Serra da Moça teria sido a chegada da escola. Com a implantação da escola chegaram novos valores, tornando-se até “um meio de novas oportunidades de vida”, o que antes não havia despertado interesse dos índios dessa região (MAIA, 2014, p. 105).

Delta Maia afirmou que estudar na cidade tornou-se objetivo dos alunos. Ampliaram as oportunidades para que pudessem estudar e trabalhar fora da maloca. Na Serra da Moça⁵³ essa concepção tornou-se o ideal de vida para seus moradores. Com a escola na maloca surgiam possibilidades e abriam perspectivas de vida, em especial dos jovens. Aqueles que conseguiam formação profissional em diferentes áreas de trabalho acabaram sendo incentivo para outros. Os pais até se lamentavam em não possuir condições para seus que filhos pudessem continuar os estudos na cidade (Ibid., p. 105).

A formação dos filhos da Maloca Serra da Moça tornou-se um valor para os pais que ansiavam por enviá-los para cidade, dando assim melhor formação do que apenas o ensino de 1ª a 4ª séries oferecida na maloca. Dos que saíram para continuar os estudos em sua maioria foram mulheres que optaram por fazer o curso do Magistério ou de Auxiliar de Enfermagem. Grande parte destes alunos elegiam a maloca para trabalhar e era assim que retornavam para a

53 Maloca localizada cerca de 60 km de Boa Vista-RR. É possível chegar até a cidade por meio de estradas, construídas com o objetivo de atender colonos e fazendeiros.

maloca. Os sonhos mais recentes dos que estudavam era cursar uma faculdade⁵⁴ (MAIA, 2014, p. 105).

Delta Maria de Souza Maia afirmou que houve modificação na estrutura social dos Wapichana o que significou “um novo modelo de vida” almejado pelos alunos: “Sem dúvida que este acontecimento marcou uma nova forma de ver e entender a vida na aldeia, enfim novos valores passaram a operar no seio desta sociedade (MAIA, 2014, p. 106).

Para avaliar acerca de como Delta Maria de Souza Maia obteve a essas informações, é importante ressaltar que a autora foi atuante como indígena em sua região de origem, a Serra da Moça, e principalmente como pesquisadora, pois já havia iniciado o seu doutorado sobre os Wapichana quando faleceu em setembro de 2006. Por outro lado, sua visão não indica uma forte atuação em movimentos indígenas, ainda que não lhes fosse contrária.

Um ex-aluno Macuxi do curso de Ciências Sociais da UFRR, que explora as questões reivindicatórias dos alunos universitários indígenas, ressaltou as diversas dificuldades encontradas na década de 2000. Alvino da Silva (2009) colaborou com o Programa *E'ma Pia*, escrevendo o texto Programa *E'ma Pia* por uma ótica indígena. Neste texto é apresentada a visão de quem se vê de dentro dos movimentos indígenas, em especial o CIR, principal Conselho do estado que faz representar a maioria das malocas.

O fortalecimento dos movimentos indígenas garantiu acesso às discussões dos direitos indígenas nos setores governamentais e da sociedade civil organizada. Foram construídos discursos contra as populações indígenas na “elite” boa-vistense e a quem se posicionasse em favor do movimento indígena. Os movimentos indígenas tiveram o compromisso de se preocupar com a ocupação territorial, a educação, a saúde e outros projetos econômicos. As lutas pareciam intermináveis (SILVA, 2009).

Perdurou durante muito tempo o discurso entre não índios que a saída de plantadores de arroz da Terra Indígena Raposa Serra do Sol prejudicaria o Estado de Roraima, o que na prática impedia a demarcação e homologação de terras indígenas. Outros discursos eram que a saída do gado de Roraima tornar-se-ia terra de ninguém e havia “muita terra para pouco índio”, configurando assim um preconceito em relação aos índios. Segundo Alvino da Silva, o século XXI instituiu esse preconceito em relação aos filhos da terra e que “em meio aos conflitos, de pequeno e médio e grandes proporções, o movimento indígena de Roraima mantém seus

54 Os estudos de Delta Maria de Souza Maia foram realizados entre 1999 e 2001, no entanto o período abarcado pela pesquisa é de 1930 a 1990, destacando especialmente as condições históricas do surgimento das escolas nas malocas de Roraima (MAIA, 2014, p. 10).

objetivos e, através da incansável luta, ocupou espaços, expandindo experiências, fortalecendo parcerias e ainda servindo de modelo para outras regiões do país (SILVA, 2009, P. 12-13).

Outra estratégia indicada por Alvino da Silva é que os espaços criados em setores diversos do governo são resultado das reivindicações das lideranças e que “estas sonham e trabalham por uma terra sem males, seja no campo da saúde, seja pela institucionalização das organizações indígenas, em que a formação superior tornou-se o principal instrumento para o novo processo” (SILVA, 2009, p. 13). O termo “terra sem males” é usado por Alvino da Silva referindo-se à possibilidade de dias melhores para os índios, neste sentido, não se reporta a um possível “lugar” com a inexistência de leis, como se referiam os colonizadores. Pretende-se, diferente disso, deixar clara a importância da formação superior ofertada aos povos, por conquistas próprias.

Do contato com não índios seja pela religião ou por colonizadores, os índios não tiveram oportunidades de formação intelectual de nível superior. Apesar da formação escolar ter sido incluída na década de 1970, foi somente a partir de 1990 que “a formação superior foi inserida na pauta das Assembléias Gerais” (Ibid.). Na perspectiva de explicar a visão preconceituosa da sociedade em relação aos direitos dos povos indígenas Alvino da Silva afirmou que “os povos indígenas deixam de ser índios, pois ser índio é ser passivo, andar seminu e viver principalmente nas florestas e pescando com arco e flechas: como se não fosse preciso de tecnologia para sobreviver (SILVA, 2009, p. 13-14).

A expressão “deixar de ser índios” é a forma como os não índios compreendem a transformação que deveria ocorrer em suas vidas, defendendo que deveriam voltar ao estado natural e sobreviver somente com os recursos da natureza.⁵⁵ Essa noção para os não índios tem uma idealização deturpada quando se referem à sua opinião sobre forma de vida dos diversos povos indígenas, afirmando até que deveriam voltar a viver no mundo das cavernas. Os projetos de formação superior, educação de qualidade e saúde não é do mundo indígena, o que não exclui a possibilidade de os movimentos indígenas criarem espaços, ocupá-los, fazendo dos índios atores sociais destes espaços (SILVA, 2009). Alvino da Silva ainda se refere aos estudantes indígenas no mundo universitário afirmando que:

Vale ressaltar que o ingresso de estudantes indígenas nos cursos de graduação é recente, mas é prioridade e está entre as principais demandas levantadas pelas lideranças nas assembléias, devido à carência de profissionais em várias

55 Com a expressão “estado natural” tem aqui o sentido idealizado por Thomas Hobbes ao discutir sobre o direito dos indivíduos, indicando ser derivado da natureza humana, da lei natural, esta enquanto desejo de conservação (BERTEN, 2004).

áreas técnicas, onde as discussões sempre foram voltadas principalmente para a formação dos professores indígenas (SILVA, 2009, p. 14).

Esta afirmação de Alvino da Silva assinala que ao iniciar com a formação de professores indígenas poderia resolver muitos dos problemas relacionados à educação básica, na formação ofertada nas malocas. Daí se explica que os primeiros cursos de nível superior ofertados consistiam em licenciaturas, os quais dariam possibilidades futuras para a própria formação superior.

A implantação do projeto *E'ma Pia* junto ao Núcleo *Insikiran* na UFRR teve a participação da OPIRR, da OMIR e da APIRR. Teve como estrutura uma coordenação indígena, que repassava as informações para as malocas e para a equipe do *Insikiran*. Existiam algumas barreiras, como a falta de profissionais indígenas dentro do movimento e o desafio de transformar as ações em estratégias comuns para concretizar uma política que fortaleça o movimento indígena (SILVA, 2009).

Existia o anseio de que a relação existente entre o movimento indígena e o Núcleo *Insikiran* fosse contínuo, nesse sentido segundo Silva:

é preciso a ampliação de parcerias junto a outros setores governamentais ou órgãos não governamentais, pois a recente história do país tem contribuído para mostrar que existe uma divisão ideológica assentada no preconceito que serve para ocultar a força do movimento indígena no cenário nacional, assim como a riqueza cultural das populações tradicionais (SILVA, 2009, p. 16)

2.5 O “lugar de fala” dos indígenas universitários

Numa perspectiva de verificação dos aspectos políticos estratégicos usados pelos indígenas para chegar à universidade, partindo principalmente da explanação das organizações indígenas como fundamentais para as políticas públicas de educação indígena, José Airton da Silva Lima afirmou que os índios se aproveitaram da vivência que tiveram com movimentos indigenistas para se organizar, sendo protagonistas em prol das lutas em favor de suas sobrevivências físicas diante do estado. Passando a ter seus legítimos representantes, através dos diversos movimentos sociais indígenas, os índios tiveram conquistas públicas significativas na educação (LIMA, 2014).

A interação que os índios tiveram e tem com diversos setores do Estado teve influência da Igreja Católica, ainda que houvesse uma relação conflituosa entre índios e alguns líderes dos governos.⁵⁶ Por outro lado “a instituição escolar, mesmo não sendo um símbolo indígena, passou a ser defendida por eles como um instrumento indispensável para a continuidade de sua sobrevivência cultural” (LIMA, 2014, p. 72). Os índios passam a ver a escola como instrumento da liberdade de seu povo, num contexto pouco favorável à sua sobrevivência cultural. Fundamentados numa interação sociocultural que proporcionou interação dos índios com a educação formal dos não índios. Daí surgiram as reivindicações políticas para que ocorresse a decodificação dos “signos de uma cultura não indígena” (Ibid., 2014, 72).

A escola, sendo mediadora das vivências dos povos indígenas, parte de processos interativos em que não houve, como previa o Estado, a integração por ele defendida. Houve a interação de índios e não índios capazes de se reinventar. A condição de indígena não é anulada e nem há um processo de interação unificadora. O que houve foi uma interação diferente para cada grupo indígena. Obedecendo a uma especificidade indígena o seu *modus vivendi* organizados a partir de sua cultura buscaram superar a interação por meio de organizações diferentes das consideradas tradicionais. A partir dos anos 80 do século XX as organizações passaram a ter uma estrutura a partir de novos processos de luta e resistência, que iniciados na colonização, engendram atualmente como resultado uma relação interétnica entre povos indígenas e não índios (LIMA, 2014).

A escola enquanto instituição, na década de 1980, não fazia parte da cultura indígena. Tanto que alguns líderes indígenas não permitiam a construção de escolas em suas malocas. Seja porque não permitia a preservação da cultura indígena, seja porque não estava envolvida com as mobilizações políticas. Quando houve maior participação dos conselhos comunitários das malocas para valorização do ensino bilíngue e no ensino das tarefas produtivas, a escola passou a defender esses valores, ocorrendo a inter-relação entre escola e maloca. Segundo José Airton Lima: “Percebe-se nessa interação com a cultura não indígena, que a escola, não sendo da tradição indígena, passa a ser um dos instrumentos prioritários dos indígenas para que se possa continuar a transmissão de valores que, anteriormente, era feita com base na oralidade” (LIMA, 2014, p. 81).

56 É importante ressaltar que a Igreja Católica teve papel importante nos processos educacionais dos indígenas. Foram os missionários da Consolata que através da Escola de Surumu – atualmente a Maloca do Barro – proporcionaram uma escola no molde integracionista. A politização dos índios de cunho libertador – influenciados pela teologia da libertação – deu-se a partir de discussões realizadas sobre os problemas das malocas ao final dos cursos realizados. A partir de 1977 essas discussões foram dadas como resolução e encaminhamentos de questões para instâncias políticas do Estado (LIMA, 2014).

Com a priorização da educação pelos líderes indígenas houve mudança no processo de reconhecimento da importância da escola. O que antes era entendido como um instrumento que desvalorizava os povos indígenas no período colonial, passa a ser compreendida como independência. As organizações indígenas como o CIR articularam-se no sentido de identificar as demandas por escola, ajudada por organizações específicas de educação como a OPIRR e a organização de mulheres indígenas como a OMIRR, defenderam a autonomia da escola indígena (LIMA, 2014).

Entre 1988 a 1992 os professores indígenas do Amazonas e de Roraima passaram a se reunir para discutir sobre educação indígena. Temas discutidos como: “Para que serve a escola atual?”; “Que tipo de escola queremos?”; “O que fazer para chegar lá?” ; “O ideal de escola voltada para a comunidade”; “As escolas indígenas deverão atuar com a comunidade”. Com isto ocorreu o desenvolvimento de propostas políticas para a garantia da escola diferenciada para os índios. Dos encontros ocorridos, debates realizados e reivindicações pleiteadas surgem as ações que se tornam realidade, com o suporte das organizações indígenas (LIMA, 2014).

O Programa *E'ma pia*, elaborado com o objetivo de desenvolver a educação através do Núcleo *Insikiran*, atual Instituto *Insikiran* da UFRR, proporcionou uma série de ações junto às malocas indígenas de Roraima.⁵⁷ No entender dos idealizadores do programa registrados no volume⁵⁸ do tema foi

[...] definir uma política de acesso e permanência de indígenas no ensino superior em Roraima, com o objetivo de colocar algum material de leitura à disposição dos interessados em conhecer o contexto histórico-ideológico que tem gerado a tendência a tornar cada vez maior a presença de indígenas no cenário da UFRR” (FERNADES; CARVALHO; REPETTO, 2009, p. 7).

Ainda que tivesse ocorrido pouco impacto, a escolarização dos índios entre as décadas de 1970 e 1990 foi importante para a inclusão universitária. Porém, no que se refere à permanência dos índios no ambiente universitário representou uma dificuldade ainda maior. Com o desenvolvimento da escolarização indígena nas décadas de 1970 e as ações pontuais da década de 1990, como a inclusão da população indígena ao ensino superior por meio de análise curricular na UFRR e a oferta do curso de Pedagogia na maloca da Raposa,⁵⁹ tiveram baixo

57 Os dados apresentados nessa parte do capítulo foram retirados do livro *Acesso e Permanência de Indígenas ao Ensino Superior: o Programa E'ma Pia*. Segundo Maria Luiza Fernandes (2009) os dados foram do diagnóstico realizado entre 2005 e 2007 como o apoio do programa E'ma Pia.

58 Os organizadores do livro *Acesso e permanência de indígenas ao ensino superior* foram Maria Luiza Fernandes, Fábio Almeida de Carvalho e Maxim Repetto, os quais eram professores da UFRR, no período de realização do projeto E'ma Pia entre 2006 a 2009.

59 A Maloca da Raposa está situada na Região da Raposa Serra do Sol. Foi considerado principal centro educação entre os indígenas, pois foi a primeira vez que se ofertou o ensino superior em Maloca da região.

impacto. Até 2003 não havia implementação de política que pudesse fomentar uma “política de inclusão e permanência das populações indígenas no ensino superior em Roraima” (Ibid. 2009, p. 7).

Depois do ano 2000, com a formação de professores por meio do magistério, havia o anseio pelo acesso à universidade, com o objetivo de fortalecer as malocas por meio da formação acadêmica. Alguns aliados dos povos indígenas passaram a aproximar as organizações indígenas da UFRR, discutindo as questões da inclusão dos índios ao ensino superior. Com essa discussão envolvendo uma instituição e uma agência do Estado e várias não-governamentais foi construída uma “proposta do Núcleo Insikiran na qualidade de espaço acadêmico voltado para a problematização das temáticas indígenas em seus recortes intelectual e prático” (FERNANDES; CARVALHO; REPETTO, 2009, p. 8).

Segundo Fernandes, Carvalho e Repetto do programa *E'ma pia*, O *Insikiran* foi importante para o acesso e a permanência de indígenas no ensino superior:

O Núcleo Insikiran constitui espécie de divisor de águas em relação à exclusão/inclusão das populações indígenas de Roraima. O primeiro resultado do Núcleo Insikiran foi a criação do curso de Licenciatura Intercultural, que surgiu para formar uma massa crítica de professores, preparada para sistematizar os conhecimentos indígenas, melhorar a qualidade de oferta de educação e de poder também garantir uma maior participação indígena na sociedade. A partir destas demandas e das diretrizes gerais delineadas pelos indígenas, a equipe da UFRR, e colaboradores, sistematizou os dados históricos e legais e moldou os princípios teóricos-metodológicos do curso de Licenciatura Intercultural (FERNANDES; CARVALHO; REPETTO, 2009, p. 9).

O curso de Licenciatura Intercultural configurou elementos teóricos para que houvesse a participação indígena no meio universitário. Percebemos que a construção metodológica inaugurou o “contexto” dos índios universitários, o que representou uma garantia para a valorização de seus povos. A oferta de uma educação diferenciada, que pudesse não apenas cooperar para a entrada dos índios na universidade, mas também proporcionar sua permanência. Com o reconhecimento dessa demanda em relação à criação de cursos específicos para os indígenas na UFRR, aproximou a universidade das malocas e principalmente possibilitou a ampliação do acesso e as condições de permanência na formação universitária. Foram construídas bases para a criação de política pública permanente e sensibilização dos professores dessa instituição superior. Foi criado o Programa *E'ma Pia* de acesso e permanência de Indígenas no Ensino Superior, com a intenção de ampliar acesso, divulgar acesso ao

conhecimento, despertando interesse dos povos indígenas e garantir condições de permanência nos cursos superiores (Ibid., 2009).

O programa projetou onze ações as quais foram reorganizadas em quatro blocos para redistribuir os trabalhos, focando acessos a alunos da UFRR à qual ficaram vinculados:

1. diagnóstico da presença e levantamento da demanda de indígenas de Roraima por educação superior; 2) curso pré-vestibular; 3) eventos técnicos, científicos e culturais; 4) curso de extensão; 5) cursos de leitura e produção textual; 6) publicações; 7) reforma da casa do estudantes e da cultura indígena; 8) centro de documentação e pesquisa em educação escolar indígena; 9) fundo de financiamento de projetos a pesquisa de estudantes indígenas na UFRR; 10) laboratório de informática e; 11) cursos de graduação (FERNANDES; CARVALHO; REPETTO, 2009, p. 10).

Para entender as condições em que se encontravam naquele momento os índios universitários foi realizada uma avaliação do processo por Maria Luiza Fernandes (2009), no sentido de identificar as evasões buscando suas causas, partindo dos diversos processos de seleção para vagas remanescentes. Em diagnóstico sobre a presença indígena na UFRR e a demanda dos povos, Maria Luiza Fernandes levantou as dificuldades que contribuiriam para a evasão ou o êxito. Em Resolução de 1992 a UFRR incluiu a possibilidade dos professores indígenas da rede pública do Estado de Roraima serem incluídos nas vagas remanescentes dos cursos de licenciatura e posteriormente nos cursos de bacharelados. Os indígenas preferiam os cursos de licenciatura e no caso dos bacharelados a maioria dos aprovados eram não-indígenas que foram classificados nos demais casos previstos pela resolução. Apenas 8 estudantes indígenas ingressaram na UFRR, demonstrando que esse contingente não possibilitava aos professores indígenas o acesso ao ensino superior (FERNANDES, 2009).

Em 1993 a Universidade Federal de Roraima disponibilizou 109 vagas em diversos cursos em São Luiz do Anauá, no Sul do Estado de Roraima. Em 1994 as vagas disponíveis para os indígenas foram de 186 nos cursos de licenciatura, com destaque para a Pedagogia com 141 vagas. Em 1995 essa modalidade de ingresso foi contestada na justiça por alguns setores da sociedade que consideraram privilégio e discriminação aos que não possuíam as características apresentadas na resolução sobre vagas remanescentes, que dava prioridade aos professores indígenas.⁶⁰ Tal fato levou a UFRR a suspender as vagas ofertadas. Em 1994 foi

60 Refere-se à Resolução 025/92-GR/UFRR, DE 21/06/1992, que decidiu quanto à forma de ingresso no ensino superior, regulamentando vagas remanescentes dos cursos de licenciatura a serem preenchidos por professores das escolas públicas de Roraima, com prioridade dos professores indígenas (FERNANDES, 2009). Em seu segundo artigo a Resolução rezava: “A seleção para o preenchimento das referidas vagas será realizada através da análise curricular, obedecendo-se às seguintes ordens decrescente de prioridade: I) ser Professor Indígena;

implantado o curso de Pedagogia na Maloca da Raposa, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, ofertando 20 vagas para professores indígenas da região. O resultado foi que apenas 8 concluíram. Foi o primeiro curso ofertado em área indígena e ocorreram muitos problemas (FERNANDES, 2009).

A partir da avaliação de Fernandes, é importante observar que a UFRR desconsiderou a permanência dos índios na universidade:

Ressalte-se que, tanto o ingresso de alunos indígenas nos cursos ofertados no Campus Paricarana, na cidade de Boa Vista, quanto para o curso de Pedagogia, na comunidade da Raposa, a Universidade cuidou somente da entrada, não havendo qualquer preocupação com a permanência dos professores que iriam trabalhar com esse novo contingente (FERNANDES, 2009, p. 22).

Se houvesse a preocupação da administração da universidade em relação à presença indígena amenizaria os problemas ocorridos. Por conta disso não havia documentação específica da presença indígena na UFRR. Isso dificultou a descobrir a relação numérica de pessoas que passaram pela instituição. Dessa forma Fernandes, entrando em contato com diversos indígenas professores e funcionários da administração pública, conseguiu realizar 16 entrevistas com alunos que estudaram na universidade, dentre os quais 10 eram Wapichana e 6 Macuxi, 6 mulheres e 10 homens. Dentre esses 12 concluíram os cursos e 4 não (FERNANDES, 2009).

As dificuldades apresentadas para a desistência de estudantes indígenas foram “a conciliação estudo/trabalho e as dificuldades advindas da nova situação: morar na cidade, tempo para se dedicar aos estudos, dinheiro para transporte, alimentação, materiais, etc., além da situação de discriminação que sentiam [...]” (FERNANDES, 2009, p. 23). Dos 16 pesquisados por Fernandes 75% ingressaram por formas específicas e 25% por meio do vestibular regular. Isto explica a exclusão dos índios no processo vestibular, tendo favorecido os professores indígenas residentes em Boa Vista, mas os que trabalhavam nas malocas não conseguiam fazer o curso (FERNANDES, 2009). Existe um dado importante para entender o processo de movimentação dos indígenas em busca de educação na década de 1990. Segundo Fernandes

[...] dos 16, 13 iniciaram seus estudos na comunidade e concluíram em Boa Vista e apenas 3 realizaram toda a formação básica na cidade. As escolas das comunidades, em sua maioria, só ofertavam até a 4ª série do Ensino

II) ser Professor de Escolas Indígenas; III) estar em efetiva Regência de Classe; IV) demais casos” (FERNANDES, 2009, p. 20).

Fundamental. Ao término do ‘primário’, o aluno que quisesse continuar os estudos tinha que se deslocar para Boa Vista, onde passava a residir com parentes ou com pessoas estranhas. Eram ‘entregues pela família para que pudesse ficar perto da escola e, em troca, realizavam algum tipo de trabalho (FERNANDES, 2009, p. 25).

Sendo possível deduzir que a maioria dos estudantes estavam inicialmente em malocas e foram residir na cidade e os que residiam na cidade eram em menor número no universo de sua pesquisa. Na convivência revelam-se preconceito, discriminação, muitas vezes veladas e entraves para permanência no curso como compra de material para o curso. Além disso a própria instituição não estava preparada para receber os universitários indígenas, como informa Maria Luiza Fernandes ao concluir as falas dos alunos:

Todas as falas evidenciavam que a UFRR não estava preparada para enfrentar a situação. Assim, ainda que destaquemos o lado positivo da experiência ter possibilitado o acesso a esse grupo que, de outra forma, provavelmente não conseguiria aceder à universidade, note-se que a passagem pela instituição podia ter sido menos traumática. Não houve nenhuma discussão para preparar o terreno, nem com os próprios alunos, que não dispuseram de um acompanhamento mínimo para compreenderem determinados procedimentos da instituição, nem com os professores, para que percebessem a diversidade, muito menos, com os demais alunos que exprimiam claramente seus preconceitos sem se preocupar com o colega ao lado, que, na maioria das vezes optava pela ‘invisibilidade’ para não chamar atenção para si (FERNANDES, 2009, p. 27).

Fernandes também se referiu ao Curso de Licenciatura Intercultural como uma experiência diferente, apesar dos problemas semelhantes. O projeto político pedagógico do curso foi discutido entre 2001 e 2002 e teve aprovação para iniciar em julho de 2003. O vestibular específico teve 60 aprovados (FERNANDES, 2009).

No ano de 2006 o Curso de Licenciatura Intercultural contava com 175 alunos cursando regularmente o curso, com apenas 4 desistências e uma morte. As etnias envolvidas nos cursos em 2006 foram Macuxi, Wapichana, Ye’kuana, Taurepang Wai-wai e Ingarikó. Na época da pesquisa de Fernandes, em 2006, havia 76 falantes das línguas indígenas e 97 não falantes. Suas origens são de várias regiões de Roraima. Em 2009 teve 240 ingressantes indígenas e 37 concluintes (Ibid.).

Dentre as dificuldades para a permanência no curso de Licenciatura Intercultural estão as dificuldades pedagógicas em relação à produção e leitura de textos. Do ponto de vista estrutural as dificuldades foram transporte, salas quentes, compra de material para o curso, manutenção na cidade, além de diversos tipos de discriminações. Segundo Fernandes embora haja semelhança da situação dos índios universitários em relação à década de 1990, ocorreram

mudanças nessa situação: “O curso de Licenciatura Intercultural foi pensado com e para os indígenas e todos que ali trabalham estão inseridos numa discussão mais ampla sobre educação intercultural” (FERNANDES, 2009, p. 30).

Em relação aos indígenas universitários fora dos cursos específicos dirigidos a eles, não foi possível dispor de dados precisos, no entanto, houve um processo de incorporação da coleta de informações sobre o caráter étnico. No ano de 2006 foram contatados 10 alunos na UFRR das etnias Macuxi e Wapichana. No entanto é importante destacar que muitos não se autoidentificam por causa dos preconceitos. Eles sentem as mesmas dificuldades em relação aos da Licenciatura Intercultural tais como transporte, apoio logístico para concluir o curso (FERNANDES, 2009).

A inclusão de indígenas universitários em instituições privadas ampliou a base de dados do diagnóstico realizado pelo programa *E'ma Pia*. O total de 21 estudantes pesquisados, da etnia Macuxi e Wapichana, constituído em sua maioria de mulheres e moradores da cidade de Boa Vista. Apenas um estudante desse grupo afirmou residir em maloca. Esses alunos estão distribuídos entre as Faculdade Cathedral, FARES e Faculdade Atual da Amazônia. Estabeleceu-se convênio, celebrado em 2002, entre a Faculdade Cathedral e a OPIRR, APIRR e CIR, no qual as organizações indicavam bolsistas. Em 2003 a OMIR passou a participar desses convênios. Os cursos contemplados foram Administração, Agronomia, Ciências Contábeis, Farmácia, Fisioterapia, Gerenciamento ambiental, Psicologia e Turismo (FERNANDES, 2009).

Fernandes afirmou que cerca de 14% – dos 21 pesquisados – dos estudantes afirmaram não ter recebido bolsas das organizações indígenas e da FUNAI. No entanto a maioria afirmou ter recebido esse auxílio. Dentre as dificuldades apontadas são algumas disciplinas específicas, o trabalho de conclusão de curso, e as estruturais como hospedagem alimentação, transporte, cópias, livros e computadores, mensalidade e falta de tempo. Em relação a vínculos à organizações indígenas todas afirmaram positivamente, destaque para a APIRR. Em relação à discriminação metade dos alunos afirmaram sofrer algum tipo de restrição principalmente em relação à concorrência na área em que estudavam e acerca da homologação das terras indígenas (FERNANDES, 2009).

A demanda dos povos indígenas por ensino superior no Estado de Roraima é representada por alunos que concluíam o Ensino Médio e os que concluíram a muito tempo e não ingressaram ainda no ensino superior. No total de 145 pesquisados, por questionário, o desejo dos indígenas em fazer um curso de ensino superior é geral, o que na pesquisa de

Fernandes representou 100%, distribuídos nas áreas de saúde, enfermagem e medicina, os cursos de Direito, Administração, Biologia e Agronomia (Ibid., 2009).

No que se refere à prestação do exame de seleção para ingresso no ensino superior apenas 24% afirmaram ter prestado vestibular. E devido às dificuldades nenhum deles havia concluído seus estudos, apenas um fez curso pré-vestibular, embora que 95% tenham tido interesse em participar desse curso. Outro fator pesquisado foi a manutenção na cidade de Boa Vista, o que resultou que 39% não tinham conseguido alojamento na cidade e cerca 60% conseguiram por recursos próprios. Entre outras dificuldades são: alimentação, transporte e relação de material (Ibid., 2009).

Algumas conclusões de Fernandes acerca do caminho para acesso ao Ensino Superior são interessantes a partir das informações aferidas no processo da pesquisa do Projeto *E'ma Pia*:

Desses dados se depreende que o acesso ao ensino superior, principalmente dos que vivem nas aldeias, ainda é uma possibilidade distante. Muitos sequer prestaram algum vestibular, e com certeza, não dispõem das mínimas informações sobre como proceder. Mesmo prestando vestibular, as possibilidades de acesso não são grandes, haja vista a concorrência cada vez mais acirrada nos últimos processos seletivos da UFRR, onde o êxito está concentrado nas pessoas que dispõem de tempo e condições financeiras para arcar com os cursos de um bom curso pré-vestibular (FERNANDES, 2009, p. 39).

Dentre os diversos problemas existentes nas dificuldades de acesso, de permanência e de conclusão dos cursos superiores os índios ressaltaram a manutenção na cidade, distância familiar, adaptação, acompanhamento das disciplinas e o preconceito (FERNANDES, 2009). Além do mais o processo de mobilidade das malocas para a cidade requer uma série de custos que muitas vezes não são levados em conta quando os indígenas decidem estudar na cidade. A condição dos estudantes indígenas na década de 2000 não foi muito diferente das décadas anteriores, uma vez que persistiram as mesmas dificuldades, tanto em referência ao acesso quanto na permanência dos estudantes até o final dos cursos.

O período referenciado por Fernandes indica que o número de universitários indígenas ainda não atendia à demanda dos povos indígenas de Roraima, uma vez que os formados em nível superior eram ínfimos e os processos seletivos foram específicos:

Desses indígenas que já passaram pela universidade, concluindo ou não, a maioria entrou via processo específico, por análise curricular, por vestibular específicos para professores, por processo seletivo diferenciado, como é o caso da Licenciatura Intercultural. Da mesma forma, a maioria dos que cursa

nas instituições particulares está numa situação específica resultante do convênio que existe com as organizações indígenas, ou seja, conseguiram ser aprovados no vestibular mas provavelmente não estariam ainda nos cursos não fosse esse convênio (FERNANDES, 2009, p. 40).

Em referência à etnia pode-se afirmar que a maioria apresentada na pesquisa de Fernandes é de Macuxi, e as outras etnias naquele período foram mínimas. Outra dificuldade apresentada foi em referência ao “padrão científico”, passando pela escrita do material e os trabalhos de conclusão. O preconceito e a discriminação aparecem como dificuldade para pelo menos metade dos alunos inqueridos. A autora considera que a atuação do Núcleo Insikiran “foi um avanço sem precedente”, em relação à educação superior indígena. “Prova disso é que em 2007 ingressaram 71 novos estudantes indígenas somente por meio de processo de seleção específico na UFRR, sem contar os que entraram por processo regular (5 alunos), e nas faculdades particulares” (FERNANDES, 2009, p. 42).

Estas discussões acerca do processo de permanência de universitários indígenas nos cursos pretendidos no período de 2006 a 2009 revela um caminho do qual os povos indígenas tiveram que ultrapassar. As dificuldades referentes ao ingresso no nível universitário foram parcialmente resolvidas com as condições específicas dadas pelas instituições e organizações indígenas, uma vez que tal ingresso não se apresentava de forma significativa em períodos anteriores. Já em referência à permanência e à conclusão dos cursos se apresentou certas dificuldades, embora que algumas delas tenham sido superadas com as ajudas das organizações indígenas e da FUNAI.

Além das vagas ofertas de forma específica para os indígenas no curso de Licenciatura Intercultural, a UFRR disponibilizou em 2009 vagas para indígenas em diversos cursos, o que chegou a um total de 297 universitários indígenas naquele ano. Segundo Fernandes esta presença indígena na universidade foi significativa, sinalizando para uma democratização do ensino superior, merecendo, no entanto, acompanhamento específico para garantir os avanços (FERNANDES, 2009).

3 RESSIGNIFICAÇÕES ACERCA DA PAJELANÇA E DO KANAIMÉ ENTRE OS INDÍGENAS UNIVERSITÁRIOS EM BOA VISTA-RR⁶¹

As ressignificações⁶² da Pajelança e do Kanaimé entre indígenas universitários são estabelecidas a partir das formas como são compreendidas as sociabilidades, as mobilizações sociais, as interações com as malocas a que pertencem e as conquistas dos direitos. Identificaremos as vivências dos universitários que possuem alguma relação com a Pajelança relativa ao Kanaimé. O entendimento do processo de ressignificação depende das condições em que as Ciências da Religião passaram a interpretar os povos indígenas e ainda como os povos passaram a interpretar a si mesmo neste contexto.

Em relação à construção metodológica utilizada foi usado o conceito de discurso elaborado por Laclau e Mouffe (2015). Ao considerar a prática articulatória e constituída de “elementos” que num primeiro instante são fixos, Laclau e Mouffe afirmaram os discursos no contexto da passagem de “elementos” a momentos” fazendo com que a identidade seja modificada. A prática articulatória define o discurso, mas não apresenta uma coerência unificada, existindo uma constante transformação de “elementos” em “momentos” que nunca se completam totalmente. Por isso a formação discursiva nunca será totalmente suturada, mas sua transformação será constante. Todo objeto é discursivo, nada há fora do discurso e, para tanto, a linguagem quanto ao comportamento na prática social constitui distinção incorreta ou tem lugar na diferenciação da produção social de sentido. Como a totalidade discursiva não é possível de maneira fixa, as condições passageiras dos “elementos” no discurso nos levam a interpretar a existência de ressignificações como constituição das transformações passageiras, que ocorre nesse momento, com objetos incluídos nos rituais, anteriormente inexistentes. Ressignificar é a forma de adaptar aspectos da realidade que dê sentido aos indivíduos. Para entender melhor a ressignificação no campo religioso indígena seria a forma com a qual os objetos forma incluídos nos rituais e reinterpretados para dar sentido às experiências religiosas.

Quanto ao conceito de análise do discurso neste contexto:

é a análise das condições de fixação de discurso concreto (isto é, de um complexo articulado de elementos simbólicos e práticos) num contexto de

61 Para a análise dos discursos das 25 entrevistas, além das 12 perguntas, usamos fichas com informações cujas respostas foram auferidas e encontram-se anexas. Nos anexos estão as respostas apresentadas em categorias e sintetizados em percentuais das principais ocorrências. Verificar os gráficos construídos em pizzas para realizar a análise.

62 O significado da palavra ressignificar é “dar outro ou novo significado” (PRIBERAM, 2019). É uma palavra usada no campo da neurolinguística que “é compreender uma experiência de forma diferente, dando a ela um significado diferente” (GALVÃO, 2009, p. 70) e também “tomar uma informação e dar-lhe um novo significado ...” (AZEVEDO, 2006, p. 166).

múltiplas possibilidades, no qual algumas entram na produção de uma formação hegemônica enquanto outras são excluídas e mesmo combatidas. Em outras palavras, a ‘análise do discurso’ é uma análise de como as práticas se tornam simbólicas e materialmente hegemônicas, autoevidentes, vinculantes (LOPES; MENDONÇA; BURITY, 2015, p. 16).

Laclau e Mouffe apresentaram um conceito de discurso ligados à articulação e aos processos de construção de identidade. Desta forma afirmam: “chamaremos *articulação* qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal modo que a sua identidade seja modificada como resultado da prática articulatória” (LACLAU; MOUFFE, 2013, p. 178). E concluem com a apresentação de um dos conceitos de discurso: “A totalidade estruturada resultante desta prática articulatória, chamaremos *discurso*”.

As Ciências da Religião têm realizado estudos do fenômeno religioso em diversos campos. Um deles é sobre as religiões indígenas, aos quais, em geral, estão associados ao período colonial. Na tentativa de reestruturar aspectos da religião do passado, de como era a religião, a cultura, as línguas, as construções, enfim todos as dimensões da vida dos indígenas no passado. Os estudos são importantes sejam eles nas áreas de História, Sociologia, Antropologia e Ciências da Religião. Para o campo religioso esta pesquisa servirá para refletir sobre diálogos interdisciplinares sobre as diversas expressões religiosas e de forma mais específica para o próprio Program de Pós-graduação em Ciências da Religião da Unicap.

Existe uma necessidade desse tipo de estudo para fomentar uma espécie de apelo ao passado, demonstrando como os povos indígenas se comportavam. Em alguns casos os estudos até interagem com os povos indígenas do presente, no entanto, ao processo indicativo da autodeterminação e das condições de vida atual desses povos.

Ao serem questionados sobre *Como é a vida como índio universitário?*⁶³ muitas explicações partiram dos três aspectos citados:

Sim, é questão de como me comporto é uma questão de conhecimento mesmo. Porque o curso que eu tento finalizar, é na área jurídica, que é uma coisa bem extensa. E que é relacionado com a questão de causas e impunidades que existem dentro da minha própria terra como invasões, e outras coisas ilícitas que existem dentro da terra, lá da reserva. Então isso amplia a questão do conhecimento e pra certas soluções que precisam ser estudadas, solucionadas lá dentro, com a comunidade.⁶⁴ (E. 2.1).

63 Para apresentar as respostas dos indígenas universitários usaremos a letra “E.” para significar entrevista e os números, o primeiro representando a sequência das entrevistas e o segundo a pergunta. Ex.: E. 2.8, Entrevista número dois e questão oito. As perguntas e as respostas com menos de três linhas serão usados em itálico para melhor visualização.

64 O termo comunidade é usado em substituição à ideia que os índios possuem de maloca, termo para significar a aldeia. Certamente a concepção de comunidade está associada à concepção religiosa dos católicos, em especial àqueles ligados às CEB’s, nos quais era comum o uso do termo no contexto urbano.

Ao responder, também fazem referência à um direito: *É bem interessante, porque a gente está usufruindo de um direito nosso né. É um espaço conquistado com muita luta, muitas reuniões. E tem que aproveitar* (E. 4.1). Outro apresenta certa dificuldade:

Bem, minha vida universitária hoje se encontra melhor. Tive ao ponto de desistir também por falta de recurso que em 2016 quando eu entrei na universidade eu não consegui é passar no seletivo. Então pra mim foi difícil. Só que graças a Deus eu tenho um irmão que me ajudou nisso, nesse sentido, no caso do ... incentivando (E. 5.1).

Outras relações discursivas compreendem que exige dedicação, pois as dificuldades para se adaptarem ao lugar são muitas e destacam que a sociabilidade nas malocas é coletiva e na cidade é individual. As dificuldades explicam que se não tiver mérito não se consegue alcançar os objetivos. O discurso do mérito, de forma específica, pretende elevar a importância de estar na universidade e adquirir os conhecimentos e é justificado pelas dificuldades enfrentadas. Mas outros discursos podem proporcionar coisas positivas como a melhoria da vida financeira, transformação na vida, a necessidade de conhecer o mundo dos não índios:

O mérito foi muito grande, o mérito foi meu. Não teve conhecido que me colocou na Universidade não, foi mérito meu mesmo. E foi muito difícil. Hoje eu posso dizer que está melhor do que antes. Apesar de muitas dificuldades que tive nesse caminho universitário, hoje tá melhor. O intuito de eu ter feito ... ter passado aqui na universidade foi, em termos de necessidade financeira, melhorar a minha vida e a vida da minha família, do meu marido, dos meus filhos (E. 5.1).

É importante observar a aplicação que alguns afirmam ter para conseguir os estudos: *É bastante movimentada, assim a gente tem que se dedicar bastante. Se dedicar e vai à luta né* (E. 7.1).

A minha vida? É diferente, porque a gente sai da nossa localidade e chega aqui e a gente vê as coisas ... enfrenta muita dificuldade também (E. 9.1).
É a gente vai levando né. Um pouco difícil porque é diferente da nossa convivência lá onde a gente mora (E. 10.1).

Existe clara referência à valorização do conhecimento formal da Cultura Ocidental:

Eu estou aprendendo uma coisa que lá na minha comunidade eu não ia aprender. Como as coisas funcionam aqui na cidade. Como as coisas estão mudando, tipo, as pessoas estão virando civilizados, aí a gente precisa disso. Conhecer o mundo dos brancos (E. 11.1).

No mesmo sentido é visto uma espécie de transformação nas suas vidas: *Assim, quando a gente se torna uma universitária, a nossa vida se transforma* (E. 14.1). Outro discurso escolhe

estabelecer diferenças entre a vida cultural da cidade, bem como as diversas formas de adaptação que foram realizadas para o estabelecimento da convivência:

Como indígena aqui na cidade a gente acha muito diferente do que na comunidade. Na cidade é diferente, tem várias culturas na cidade e como indígena a gente acaba ficando tipo neutro ali né, porque a pessoa tem que se adaptar em lugares, onde for tem que se adaptar, porque a vida é diferente de cada lugar. É assim, a vida do índio na cidade é, a gente acha difícil, porque aqui é só gastar, comprar, a gente gasta muito. É muito difícil nesse sentido assim. As comunidades são muito coletivas, cada um se ajuda ali. Na cidade é mais individual mesmo. Cada um se mantém, se viram pra se manter, porque eu moro numa casa alugada, então tem eu tenho que pagar tudo (E. 18.1).

É significativo o número de entrevistados que explicaram a vida dos indígenas universitários como a tentativa de adquirir novos conhecimentos para as malocas: *E o nosso mundo não só se resume lá na comunidade, na área indígena. Se eu quiser sair pra fora eu tenho que ter um outro conhecimento, eu tenho que buscar um outro conhecimento (E. 4.12).* Existem aqueles que pretendem aprofundar os conhecimentos da vida dos indígenas, já que seu contato na maior parte da vida foi na cidade: *Falaram que eu não ia conseguir, mas estou aqui agora e pretendo terminar, concluir essa graduação e voltar de novo pra lá, com esse conhecimento que eu vou ganhar aqui, no curso (E. 11.4).* Interessa o retorno do conhecimento para as Malocas, neste sentido afirmam:

Eu quero aprender pra levar o conhecimento pra eu passar pro povo, pra minha comunidade pros meus alunos, pras minhas escolas também, pras minhas filhas, netos e tudo né. E mais tarde [...] vai ser futuramente pra eles. Porque a gente tem que passar esses dias ... enfrentar tantas barreiras que a gente tá enfrentando hoje (E. 12.3).

Conhecer própria etnia representa algo significativo, quando os universitários indígenas sabem pouco: *Foi a questão de adquirir mais conhecimentos sobre a questão indígena. Já que eu sou indígena e não conhecia nada da minha etnia, achei que era uma ótima oportunidade de eu conhecer mais (E. 15.4).*

A continuidade dos estudos também está presente nas vontades dos discursos dos indígenas universitários:

Fazer ... continuar, fazer a pós-graduação em ciências biológicas, e aí dar continuidade nos meus estudos e voltando pra comunidade pra realizar um bom trabalho, porque através dos estudos é que a gente vai conseguir levar esses conhecimentos para os nossos alunos, e para o ensino e aprendizagem deles (E. 16.12).

Neste discurso referenda as portas que se abrem para a vida de estudantes:

O meu objetivo é terminar esse curso e continuar estudando, fazer um mestrado, doutorado e lutar pela minha comunidade. Não só a comunidade, mas lutar pela causa do povo indígena, hoje. Que hoje, o que vale hoje, as portas se abrem hoje é pra quem tem o conhecimento, as portas se abrem. Então enquanto a gente não tiver a informação as portas se fecham pra gente (E. 17.12).

Essas orientações juntam-se com a concepção de valorização da cultura, uma vez que os desejos dos indígenas universitários se aproximam das diversas formas de sociabilidades vividas no mundo dos índios, nas malocas. Um deles pretendeu ajudar outros indígenas a se desenvolverem na educação superior:

Eu, na verdade pretendo voltar pra ajudar meu povo. Ajudar mais pessoas da minha escola a ingressar ao nível superior, mas também não pretendo parar só nesse nível superior e buscar novos caminhos, novos conhecimentos, novas graduações (E. 19.12).

Outro discurso referenda o fato de serem esquecidos, indicando certa dificuldade em relação à busca do conhecimento: *Eu tenho buscado um conhecimento em prol da comunidade. Por quê? Porque assim nós na educação indígena somos esquecidos, mas eu pretendo alcançar meu objetivo de levar um conhecimento melhor pra minha comunidade* (E. 21.3). O discurso do incentivo aos integrantes das Malocas, para responder de forma concreta como um objeto da continuidade nos estudos: *Olha, eu pretendo continuar os meus estudos, em prol da comunidade, levando conhecimento é, e também incentivando as pessoas que querem estudar. Para que a nossa comunidade não seja esquecida* (E. 21.12).

O discurso da busca de conhecimento para melhorar o trabalho leva estudantes indígenas a declarar uma relação próxima com o Instituto *Insikiran*:

Minha vida como universitária indígena é uma possibilidade para que possamos fazer parte deste Instituto aqui no curso, que a gente tem que buscar mais conhecimento, mais aperfeiçoamento, pra melhorar no trabalho e alcançar mais os objetivos, mais uns degraus de estudo, de curso, através do Instituto aqui na universidade (E. 22.1).

Desta-se neste discurso os conhecimentos a serem adquiridos pelos indígenas de suas Malocas: *Então, buscando uma melhoria, pra enfim, contribuir também com a minha comunidade, levar novos conhecimentos, porque muitas vezes, as pessoas não tem totalmente esses conhecimentos* (E. 24.2).

Esse desejo de obter mais conhecimentos não se constitui de um aspecto isolado em

relação às sociabilidades indígenas, uma vez que pretendem retornar às malocas para fazer cumprir uma espécie de missão a qual os universitários indígenas afirmam possuir. O trabalho nas malocas, junto ao discurso do retorno, para fazer com que os conhecimentos possam ser aproveitados pelos povos, possui o significado de valorização da cultura no contexto dos indígenas universitários. Existe uma concepção de sociabilidade que não é isolado do mundo dos não índios, isto porque há o reconhecimento de que não existem apenas as malocas, mas um conjunto de conhecimentos que ao serem adquiridos pelos indígenas poderão proporcionar algo melhor, não apenas do ponto de vista pessoal, mas coletivo. Os conhecimentos têm em vista a um futuro da família, dos filhos e dos moradores das malocas. Existem discursos que referendam uma espécie de continuidade dos estudos para que aprofundem ainda mais os conhecimentos, além da graduação, fazer outros cursos de pós-graduação.

Foram as respostas à primeira e segunda perguntas que mais destacaram as dificuldades de sair das malocas para chegar na cidade, em referência a meio de transporte, ao estabelecimento de convivência no contexto urbano, entrar no curso, o fato de falarem mal dos cursos específicos para os índios, e o fato de serem discriminados.

As dificuldades enfrentadas, em relação ao transporte, na vida dos índios universitários são constantemente citadas:

Bom a minha vida aqui como universitária, eu obtive os conhecimentos por meio de uma colega que já cursava a graduação de Geografia. Então fiz a inscrição pra poder fazer o vestibular e eu fiz e passei. E hoje estou aqui, eu não uso transporte público, venho a pé (E. 3.1).

As dificuldades econômicas e de transporte para chegar ao local do estudo foram citadas como exemplo:

Nós recebemos uma bolsa, mas quando a gente recebe essa bolsa a gente já está voltando pra comunidade. Então tem muito acadêmico aqui que passam por essa necessidade. Não é o meu caso. O único problema é que eu não tenho transporte. Meu meio de transporte ou é lotação [Táxi] ou é ônibus ou é carona. É o jeito que eu chego aqui, mas tem período que eu estou sem um centavo e às vezes eu falto, não porque eu quero, mas por falta de dinheiro mesmo (E. 5.2).

Neste discurso apesar de existir a dificuldade econômica para o transporte, há também certa relação positiva de outras formas de se chegar na universidade: *Assim, é bastante eu gostei de estudar aqui, mas que depende muito da gente, a nossa vida, o nosso transporte ... a gente tem que dar um jeito de chegar* (E. 6.1).

O discurso aqui afirma existir poucas vagas, o que levaria aos indígenas desistirem e ficarem poucos motivados para a entrada no ensino universitário:

Minha vida de universitário em Boa Vista foi a seguinte: fiz o seletivo do *Insikiran* que todos os anos tem. O problema maior é o número de vagas que a gente acha dificuldade em entrar. Muitas vezes não tem vagas para quem quer estudar na universidade que é oferecida para os indígenas (E. 16.1).

A discriminação é afirmada no discurso como uma maneira de indicar os motivos que fazem os indígenas desistirem das vagas: *O conhecimento, informações e também pela percepção de que nós indígenas de tentar driblar essa discriminação de dizer que o índio não tem capacidade* (17.2). No discurso seguinte existe uma atitude positiva diante da discriminação, uma vez que os objetivos a serem conquistados são maiores que as dificuldades encontradas nesse sentido: *Olha no início, foi difícil, por motivo que nós índios somos discriminados. Só que nunca nós abaixamos a nossa cabeça, porque nós somos capazes de ser alguém na vida. Eu creio que nós universitários temos um objetivo a alcançar* (E. 21.1).

Acrescentam-se às dificuldades descritas o fato das disciplinas não corresponderem aos desejos dos indígenas universitários, uma vez que estariam dissociadas das realidades vividas pelos povos. Observa-se que essa dificuldade é derivada da forma como são ministradas as disciplinas, em especial em cursos não específicos para os indígenas, como os da Universidade Estácio, Faculdades Cathedral e a FARES.

No caso da UERR, apesar de não especificar o curso como indígena, existe um esforço de diversas faculdades em estabelecer processos de adaptações aos índios. Exemplo disso é a faculdade de letras que possui o interesse de alguns professores em uma linha de pesquisa que trabalha com temáticas associadas às línguas indígenas. Existe a preocupação com o reconhecimento dos valores culturais dos povos indígenas, mesmo não sendo de forma expressa nos projetos dos seus cursos.⁶⁵

Ao responderem as perguntas sobre *quais motivos que fizeram vir para a cidade?* Chegaram a 60% os que responderam estudar. Esse interesse possivelmente tenha sua origem nas disputas dos movimentos sociais indígenas⁶⁶ que buscaram por escola aos índios nas décadas de 1970 e 80 e nos anos de 1990 e 2000 passaram a fomentar mais o interesse pelo ensino superior indígena e que tivesse uma escola diferenciada: *Na verdade, eu vim trabalhar e estudar. Fazer o ensino médio. Estudei em escola pública no Carlo Casadio e morava no*

65 Fizemos uma solicitação à UERR acerca de informações sobre os índios matriculados regularmente, nos foi informado que não existe nenhum processo para detectar a presença de índios na universidade, ainda que alguns dos seus cursos sejam ofertados nas próprias malocas. Ao questionar com o representante na referida universidade disseram que não existe nenhuma forma de diferenciação nos processos de ensino para índios e não índios e os cursos são considerados para todos indistintamente.

66 Referências anteriores, em especial no capítulo I, discutimos acerca desses movimentos indígenas que fizeram surgir reivindicações pressionando os governos federal, estadual e municipal a oferecer aos povos indígenas um ensino específico e diferenciado.

bairro Senador Hélio Campos (E. 2.2).

A realização de um sonho pode também responder os motivos que os fizeram vir para a cidade: *O motivo foi que eu sempre obtive na minha consciência que eu queria estudar mesmo. Desde que eu era criança eu sempre tive esse sonho de entrar numa universidade. Foi quando eu fiz o vestibular e passei (E. 3.2).* Vir para a cidade não é comum no discurso de E. 4, o que o leva a responder só para estudar e o período de pagamento do governo: *Venho para a cidade somente para estudar e quando é tempo de pagamento, somente, com motivo (E. 4.2).* No discurso a seguir existe uma preocupação com a saída da Maloca, uma vez que o ensino superior não é ofertado, mas somente na cidade: *A questão é que agora eu passei no vestibular da federal e que só tem aqui, não tem em outros lugares. Por este motivo foi que nos deslocamos da comunidade e vim estudar aqui (E. 8.2).* O discurso da ajuda que pode proporcionar à Maloca indica uma relação próxima que se une aos objetivos pessoais: *Então o meu objetivo aqui é de estudar pra eu poder ajudar a minha comunidade, a minha região de forma geral, aos povos indígenas (E. 14.2).* Ressalta-se nesse discurso a vontade de estudar unido ao apoio que os indígenas universitários têm em relação aos estudos: *Sim. Foi minha própria vontade de estudar mas, tendo sempre o apoio da comunidade, do tuxaua (E. 16.2).*

Alguns discursos indicaram a questão dos estudos acrescentando a necessidade de se ter um conhecimento da vida política dos não índios e das lideranças indígenas, seja para voltar à maloca e alertar os índios e as lideranças, seja para estabelecerem uma relação consciente com o estado brasileiro. É produzido um discurso que cria uma necessidade do conhecimento, em referência à formação de lideranças: *Então isso fez com que eu viesse buscar este conhecimento e repassar pras lideranças, pros pais de família, enfim, outras pessoas que tem essa necessidade de conhecimentos (E. 2.2).*

Uma decisão dos indígenas universitários para a escolha do curso pode ter relação com diversas formas de cobranças que lideranças indígenas fazem em Assembleias de Tuxauas:

Como eu já pensava em alguma coisa na saúde, mas que eu não sabia ainda o que é que eu queria, começou me chamar atenção a saúde, quando a representante da saúde e quando as lideranças das comunidades que estavam presentes nas Assembleias começaram a fazer as cobranças (E. 14.2).

No discurso seguinte é apresentado uma consciência das relações entre índios e não índios, das relações políticas e dos investimentos em educação:

Bom, depois que eu comecei a estudar e entender mais um pouco sobre as lideranças na Raposa Serra do Sol, realmente nós jovens temos que entender

como o estado brasileiro se impõe aos povos indígenas. Conhecer as instituições, conhecer o direito dos povos indígenas, conhecer e ver a sua situação. É como as lideranças hoje falam pra gente: ‘o jovem tem que conhecer o Brasil, conhecer como os governos fazem, porque a gente vê que há muitas verbas na parte da educação e principalmente pros indígenas e principalmente a gente não conhece em que são usados e quantos são (E. 18.2).

O discurso do estudo para ajudar a maloca de origem aparece em quase todas as afirmações citadas anteriormente, seja porque foram escolhidos pelas malocas ou tuxauas, para se envolverem na educação indígena, seja os que responderam que ajudariam de forma desinteressada: *Eu fui escolhido pela comunidade. Como eu sou voluntário lá na escola, aí me indicaram* (E. 11.2);

Poucos responderam que vieram para a cidade em busca de trabalho, no entanto, este objetivo não é descartado para outros que por acaso encontraram oportunidades de trabalho. Como o estudo seria o foco principal, outras atividades não foram descartadas como por exemplo aqueles que vieram com a família com o intuito de morar para estudar, mas que com o tempo conseguiram trabalho, sem muitas dificuldades.

Outros casos são daqueles que já moravam ou nasceram em Boa Vista. Todos responderam sentir dificuldades de entrar na universidade na época em que não havia curso específico para os indígenas. Só vieram a ter essa oportunidade quanto fizeram vestibular para cursos específicos para indígenas. A convivência urbana desse grupo é comum e afirmaram não sentir dificuldades de viver na cidade: *É uma coisa comum pra mim. Eu nasci e fui criada em Boa Vista, com as coisas de Boa Vista. Quando eu fui pra comunidade eu vi coisas diferentes ...passar por lá* (E. 23.4).

Para complementar a compreensão das diversas formas de sociabilidade dos indígenas universitários elaboramos uma questão que envolve a forma de moradia na cidade, seja os que residem seja os que estão apenas para estudar: *Você mora em casa própria, alugada ou casa de parentes?* Dos que responderam 32% casa de aluguel, 28% em casa própria e 16% em casa de parentes e os 12% restantes em casas de sogra e amigos. A maioria dos que possuem casa própria residem de forma constante na cidade. Na continuidade da questão perguntamos: *O que tem sido para você morar na cidade?* Tivemos respostas associadas a uma mudança de vida influenciada pela cultura dos não índios e a uma tendência de afirmação de um risco e de se viver como se fosse numa prisão. Alguns apresentam apenas diferenças em relação ao mundo indígena, mas que também existem dificuldades. Outros ainda informaram viver tranquilos e afirmaram ser bom por causa da comunicação dos contatos e informações fáceis. Algumas respostas da quarta questão também foram consideradas – *O que fez com que você viesse*

estudar na cidade? – uma vez que indicaram dificuldades, em especial no momento da chegada:

Existem preocupações que são apresentadas em relação à estadia na cidade, uma vez que o estilo de vida na Maloca é diferente em relação à cidade e ao tipo de cultura diferente:

[...] assim é uma mudança radical, da vida de comunidade, e chegar aqui você tem uma outra visão, outro tipo de cultura. São duas culturas no caso, uma na comunidade, e outra na cidade, então são totalmente diferentes, mas com isso você vai se adaptando e consegue se manter e a viver na cidade (E. 2.3).

A comparação com o mundo da Maloca e o mundo da cidade faz os discursos interpretarem a chegada na cidade como um risco, uma vez que, apesar da tranquilidade, sentem-se preso em ambiente urbano: *A gente não vive tranquilo, a gente tem, em qualquer lugar, a gente tem que ter cuidado com tudo, porque nós estamos correndo risco a tudo, a gente não vive livre. Sem contar que a gente vive numa prisão né* (E. 8.3).

Neste discurso existe uma comparação do ponto de vista econômico com a cidade, e que o aumento dos gastos pode proporcionar alguma dificuldade: *É meio a gente ver uma diferença muito grande, porque a gente tem gasto muito. A gente vê assim que economiza mais do que aqui. Aqui a gente, por mais que seja casa própria, mas a gente tem gasto* (E. 13.3).

As condições de trabalho que envolvem o ambiente urbano são citados por E. 5 para explicar os motivos da chegada de seus pais à cidade como a dificuldade financeira de viver na Maloca:

Duas irmãs minhas nasceram no interior e depois a minha mãe e meu pai decidiram vir embora pra cidade. [Qual foi o motivo?] Necessidade financeira, porque na comunidade é muito difícil. Ou você planta, ou você procura fazer algum jeito de você ter o seu pão de cada dia, mas eu não sei qual foi o motivo de eles virem embora pra cidade, mas quando chegaram aqui, meu pai já foi conseguindo trabalho de vigia. Ele passou muito tempo ... e a minha mãe mantinha a gente lavando roupa pra fora (E. 5.4).

As dificuldades apresentadas, para além das questões econômicas indicadas acima, estão as que consideram a cidade quente e a movimentação urbana ruim. Nesse discurso foi citado a temperatura alta, a poluição no ambiente urbano, o que não foi visto na Maloca: *A observação que eu tenho feito é que aqui na cidade é bastante quente, o ar é muito poluído, diferente da minha comunidade que é um ar saudável. Essa é a diferença que eu sinto* (E. 3.4). Nesse outro discurso faz referência à cultura como algo que não se modifica diante da convivência com o ambiente urbano: *Então a gente foi ... mas foi difícil assim pra gente se acostumar, adquirir outros hábitos, outros costumes. Mas claro que a gente não deixa o nosso mesmo né* (E. 6. 4). Em certos discursos foram observadas uma espécie de vontade de voltar

para a Maloca devido à situação da temperatura: *Muito diferente, eu acho, que no interior onde eu tô, muito quente. Hoje de manhã estava [...] querendo ir embora pra casa, eu não estou aguentando mais* (E. 12.3). Ao discorrer sobre as dificuldades, o discurso a seguir apresentou uma vontade de voltar para a Maloca, mas também uma vontade de superação destas dificuldades com o passar do tempo:

Então a maior dificuldade é assim que eu acho, não é outra coisa, como eu moro em um lugar mais calmo, tranquilo, essa movimentação da cidade tem sido bem ruim às vezes chega o momento que a gente não consegue ficar tranquilo na cidade, dá vontade de ir embora e desistir de tudo. Porém isso pra mim não tem sido uma dificuldade, foi uma superação que eu tive que alcançar no decorrer do tempo (E. 19.3).

As dificuldades referentes às condições das sociabilidades são demonstradas, partindo das próprias condições de moradia, em especial em referência ao clima, mas que também indicam diferenças entre povos: *Nossa maneira de ver, a nossa mente já difere de antigamente. Morando na cidade assim a gente estranha pelo barulho, pelo povo, a maneira de ser* (E. 4.4). Em E. 4 é demonstrada uma diferença em relação à *mente* e *a maneira de ser*, que representa diferenças culturais entre os povos e que sinaliza para algum grau de dificuldade em relação ao processo de adaptação urbana.

Em relação aos discursos que mais se apresentaram na quarta questão – *o que fez com que você viesse estudar na cidade?* – buscaram explorar a passagem da maloca para a cidade. Como grande parte dos entrevistados – 64% – residem nas malocas, passam apenas o período de conclusão das disciplinas. Houve indicativos de desejo e gosto de estudar, continuar ou concluir os estudos, escolha da comunidade e do Tuxaua, o sonho de ser acadêmico, adquirir mais conhecimentos, conhecer a própria etnia, vontade de ajudar a comunidade, iniciativa ou decisão próprias. Todos esses discursos apareceram como resposta ao que fez estudar na cidade. Objetivos de vida foram os destaques do discurso a seguir:

Eu tenho um objetivo de vida, de que um dia pretendo ... é a questão do estudo mesmo, vim mais com esta finalidade mesmo. De continuar o meu estudo, porque lá na comunidade só tem o ensino fundamental e na época que eu vim pra cá eu queria fazer o ensino médio e continuar outros cursos até o superior (E. 2.4).

A vontade de vir para a cidade uniu-se à vontade de continuar os estudos: *Assim como eu falei, eu vim pra terminar o ensino médio, e aqui mesmo fiquei, aí construí, casei também, não com indígena* (E. 6.4.). Além da vontade de estudar foram apresentados os caminhos de

familiares que serviram como exemplo de motivação: *É pelo gosto que eu tenho de estudar. Pela minha família que a maioria é universitário, aí eu venho neste mesmo caminho* (E. 8.4). Alguns discursos dos indígenas universitários afirmaram uma indicação direta a uma profissão indicada pelos líderes das malocas: *Foi a comunidade que me indicou pra minha formação pra mim atuar lá, pra trabalhar como professora* (E. 9.4). Outros ainda afirmam que a vontade própria unida ao incentivo da família deu o incentivo necessário para o estudo: *Na verdade eu sempre tive essa vontade de estudar e o incentivo da família* (E. 10.4). Nesse discurso vimos o sonho de um cadeirante se concretizar apesar das dificuldades: *Porque era meu sonho ser acadêmico e também, com essa dificuldade que eu tenho que sou cadeirante* (E. 11.4). Alguns estudantes afirmaram sua vontade de estudar para suas lideranças e selaram compromisso de ajudar a Maloca naquilo que se formarão:

A gente fala com o Tuxaua: ‘eu quero estudar, o senhor tem como me ajudar, me apoiar?’ e ele sim, tenho. ‘você quer fazer o quê?’ Aí eu falei que era o curso que hoje eu ... [gestão de saúde], eu falei que era esse curso e assim a gente quando vem pra cá, a gente tem que ter mesmo aquele compromisso (E. 14.4).

Vontade própria, apoio da Maloca e da liderança foram os indicativos do discurso de E. 16: *Sim. Foi minha própria vontade de estudar mas tendo sempre o apoio da comunidade, do tuxaua* (E. 16.4). No discurso de E. 17 apareceu a observação das necessidades das Malocas, bem como a possibilidade de conquistar o espaço, pelo qual todos buscavam e que se concretizou: *Minha motivação foi a carência de ter profissionais indígenas na área. E também pra conquistar os nossos espaços* (E. 17.4). O incentivo dos pais, o gosto pelo conhecimento e o interesse de estudar as disciplinas propostas pelo curso levou E. 18 a afirmar: *Incentivo dos pais mesmo. Porque como eu queria conhecer ... como é um curso específico para os indígenas, quando eu olhei o PPP do curso me interessei a estudar porque ali tinha várias disciplinas que eu gosto e acabei entrando* (E. 18.4). Em constantes discursos dos indígenas universitários apareceram o incentivo dos pais e a disposição para ajudar a Maloca: *Eu com incentivo do meu pai e por espontânea vontade de ajudar a comunidade* (E. 21.4). As Malocas procuram ajudar os indígenas a darem continuidade a seus estudos por isso E. 22 afirmou: *Então, o apoio da comunidade mesmo é eles liberarem a gente da escola do nosso setor de trabalho, que disponibiliza esse tempo pra gente estudar aqui na cidade* (E. 22.4). Por outro lado, a vontade própria referenda uma série afirmações: *O incentivo próprio* (E. 24.4).

Ao explicar o seu modo de vida, os motivos que os levaram morar e estudar na cidade e as condições de moradia na cidade, os indígenas universitários indicaram os prós e os contras

de morarem na cidade, indicaram a valorização dos estudos para conhecer seu mundo cultural e político. Fizeram comparações de como são as moradas na maloca e na cidade, informando sobre as diferenças culturais, os processos de adaptações vivenciados, os gostos e os incentivos recebidos para que pudessem continuar, terminar e retornar para sua contribuição com seu povo.

Esses aspectos indicam nos discursos as condições de sociabilidade e os estilos de vida que os universitários indígenas construíram no contato com a cidade de Boa Vista-RR. Os discursos evidenciaram que a educação, formalizada pela padronização dos conhecimentos adquiridos na universidade, serviam para valorizar a cultura. É desse contexto a valorização da Pajelança e do Kanaimé.

A Pajelança entre os povos indígenas de Roraima possui aspectos rituais que demandam as necessidades de saúde, de defesa espiritual e de soluções de problemas políticos, dentre outros problemas pessoais.⁶⁷ A semelhança existente entre a figura do Pajé e do Rezador está em que o Pajé, assim como o Rezador, busca o bem das pessoas, ainda que no caso do retorno de um feitiço possa trazer algum malefício para alguém. Nos discursos o Kanaimé está associado aos malefícios, à violência física e às explicações acerca da morte, sejam aquelas proporcionadas pela doença, ou mesmo pelo resultado da violência.

As ressignificações acerca da Pajelança relativa ao Kanaimé no contexto dos universitários indígenas, focadas em suas participações no ritual e nos sentidos por eles vivenciados, refletem atitudes de rejeição em relação ao Kanaimé e aproximação em relação ao Pajé. No entanto, não apareceram nas falas um ressentimento ou uma rixa que pudesse proporcionar um sentimento de banir, matar ou expulsar o Kanaimé. Diferente do que foi registrado em William Farabee (2016) que ao se referir aos Wapichana, relata o costume de matar tuxauas e Pajés apontados como Kanaimés, ao deixarem vivos ficariam sem proteção. No entanto, a interferência da legislação dos não índios impedia essa ação.

Os discursos produzidos representam um processo de ressignificação dos rituais do Pajé e do Kanaimé e da relação entre ambos. Existe uma proximidade entre esses dois personagens que explicam as ações de cada um. Eles possuem o domínio do mundo espiritual, de fazer feitiços e curas, de curar doenças e de convencer os espíritos acerca de alguma ação.

Apresentaremos a forma como a Pajelança e o Kanaimé são vivenciados nas Malocas indígenas em Roraima, para que se possa estabelecer uma compreensão de como a Pajelança e o Kanaimé são ressignificados pelos universitários indígenas. Sabe-se da construção dos

67 Os problemas pessoais referidos são os constantes feitiços que, ao serem lançados sobre alguém precisam ser curados, isto é, precisam ser retirados ou redirecionados. O pajé faz o ritual para retirar ou devolver feitiços, o que representa um tipo de problema pessoal com solução bem específica, proporcionando o bem para aqueles que são agraciados e retornando o mal para os que lançaram o feitiço.

diversos significados do Pajé e do Kanaimé entre os Macuxi, Wapichana e Wai Wai como pertencentes dessas culturas e agentes atuantes em relação às suas vivências e construção dos estilos de vida e das sociabilidades. Explanaremos como essas ressignificações do ritual de Pajelança relativa ao Kanaimé estão sendo elaboradas e reelaboradas no contexto urbano.

Um dado que consideramos importante no processo de avaliação dos discursos é que os universitários indígenas se sentiram abertos para falar da Pajelança e do Kanaimé, possivelmente até mais do que se estivessem em suas malocas. A prova disso é que muitos dos entrevistados autoidentificaram-se como evangélicos, no entanto não tiveram qualquer formalidade em responder as questões. Mesmo tendo indicado a sua preferência pelo cristianismo protestante, não houve um processo de negação ou extrema oposição em relação aos aspectos considerados culturais dos povos indígenas. Em vista disso, os entrevistados não encontraram motivos para fazer oposição entre os campos religiosos com características diferentes. A autoidentificação como católicos ou evangélicos não impede aos indígenas de falar sobre a Pajelança ou o Kanaimé, demonstrando dupla pertença religiosa. Focaremos os motivos pelos quais as ressignificações da Pajelança e do Kanaimé são elaboradas entre os universitários indígenas e os sentidos que estão sendo dados em relação ao contexto urbano.

3.1 Concepções de Pajelança no contexto amazônico

Em Koimélong ou Serra do Mel – em Roraima – Theodor Koch-Grünberg, ao explorar a região do Monte Roraima entre os anos de 1911 e 1913, afirmou que um Mojonggóng chamado Manduca vinha às margens do rio Surumu de tempos em tempos e passava alguns dias na maloca. Quando não dormia curava um doente, *o que ocorre quase toda noite, pois ele tem fama de ser um xamã muito eficaz*. Seu informante também confirma: *O Majonggóng é mais forte do que todos os xamãs daqui, diz Pirokaí*. Há o autorreconhecimento enquanto líder do ritual: *O próprio Manduca se gaba de sua arte médica. Diz também que seu pai, seu irmão, e seu cunhado são xamãs*. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 68). O autor afirmou também que só era possível ficar do lado de fora nas participações que teve nos rituais,

[...] já que a cura ocorre na cabana escura e bem fechada [...]. Ouve-se, primeiro a voz natural numa espécie de recitativo longo com acompanhamento rítmico do chocalho. Então ele faz ressoar um cântico insinuante. Após breve pausa, ouve-se uma voz feminina em falsete, [...] entremeado de assobio agudo, grito de alegria, sopro abafado [...]. E assim vai, sempre alternadamente, sob constante chocalhar. Só de ouvir a gente fica tonta e entende o efeito hipnótico que um tratamento como esse deve exercer sobre um doente” (Ibid., p. 68).

Este efeito ao qual o autor se refere é desenvolvido em outras interpretações como o aspecto catalisador e curador das doenças, conhecido em diversos contextos como o processo que realiza a catarse do Pajé e que faz com que ele realize as viagens xamânicas. Koch-Grünberg destacou também que:

[...] perto do fim de épocas de chuvas, há muitos doentes nas aldeias. [...] Os xamãs tem muito a fazer. Quase toda noite ressoam seus cantos horripilantes vindos das cabanas. Frequentemente vou com Pirokaí até lá e ouço a cura de fora. [...] Desta vez é um Taulipang, Kutúna, um dos xamãs mais famosos de sua tribo. Em seu aspecto externo, o tratamento do doente transcorre de maneira um pouco diversa daquela dos Mojonggóng. Com profundos sons guturais e voz anasalada, o xamã canta solenemente uma canção monótona [...]. Durante todo o canto ele bate com um molho de folhas no chão, ao lado do doente. Ouve-se então gemidos e sopros [...] proferido furiosamente. Sons guturais. Ele bebe o suco de tabaco, vai chocalhando o molhe de folha pelo chão, para lá e para cá, e o som diminui com a distância. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 71).

Aqui são apresentados pelo autor a maioria dos aspectos referentes à Pajelança Original ou Tradicional, como são definidas pelos indígenas universitários: a realização do ritual no escuro, com as batidas em folhas e acompanhada de cânticos. Mesmo do lado de fora e com o seu acompanhante ao lado para dizer o que estava ocorrendo durante o ritual Koch-Grünberg escreve:

‘Agora ele vai para o alto’, diz Pirokaí, agachado ao meu lado. Sua alma desprende-se do corpo. Vai buscar um *mauari*, um demônio das montanhas ou espírito de um xamã já morto que assume a cura em seu lugar. O espírito chega proferindo algumas palavras furiosamente. Traz seu cão, uma onça. Pode-se ouvir rosnando. E assim vai mais de duas horas, com breves interrupções. O ganido do xamã transforma-se, aos poucos, num cântico monótono que dura até o fim. É uma música monótona bastante singular, que mexe extraordinariamente com os nervos, o canto rouco gritado do xamã com o ribombar do trovão. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 71).

Após explanação do ritual, Koch-Grünberg afirmou ter diminuído ao máximo, levando para a viagem o estritamente necessário e enviando para Manaus as bagagens desnecessárias, e conta:

Ao empacotar, perco um cristal pequeno, claro como água, comprei a bela pedrinha de um índio no Roraima, e queria mandá-la para casa. Talvez tenha sido varrida porta a fora pelo forte vento leste diário, talvez um aficionado e tenha encontrado. Peço aos índios que procurem ao redor da casa toda,

estipulo prêmios como recompensa para quem a encontrar – em vão. Esses cristais fazem parte dos instrumentos mais importantes dos xamãs, neles estão os *mauarí*, os demônios das montanhas, que auxiliam os xamãs nas curas. Estes nunca se separam destas pedras e, de vez em quando, à noite, sopram fumaça de tabaco nelas, invocando espíritos. ‘Talvez a pedrinha tenha voltado sozinha para as montanhas’, diz a velha Maria. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 146).

Na mesma perspectiva, na Serra de Guariba, ao tentarem ultrapassar uma cachoeira, Koch-Grünberg e seus ajudantes, que lá chegaram todos com vômito, os quais eram acompanhados por um índio chamado Akulí, da etnia Arekuná. O autor faz o seguinte relato:

De vez em quando, o pequeno Akulí os acompanha, com a garganta apertada, com horrível canto mágico. Ele conjura os espíritos das profundezas, especialmente Rató, a temida ‘mãe-d’água’, uma gigantesca cobra d’água, que junto com outros monstros demoníacos, tem uma morada aqui e puxa os barcos para o fundo.

Graças aos conjuros, passamos facilmente pela cachoeira. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, P. 154).

Com o objetivo de curar o filho com febre José Rocha pediu permissão a Koch-Grünberg para que *Akulí* pudesse realizar o ritual. Iniciado às 8h da noite, atrás da cabana, num quarto, onde se encontravam. *Akulí* começou com cantos e sopros e esfregou o feixe de folhas de maneira uniforme. Isso já seria suficiente para hipnotizar o doente. O canto parou e o oficiante tomou suco de tabaco e deu uma cusparada, depois do silêncio, a sua sombra foi para o alto e chamou o colega *mauarí*, que assumiu a cura em seu lugar. Ouviu-se voz rouca cantando, é *Rató*, a mãe-d’água que assumiu o seu lugar. Houve uma disputa entre *Rató* e uma mulher. Vozes de briga no quarto totalmente escuro, que teve seus buracos cuidadosamente fechados para não fazer a lua brilhar e clarear a magia. Os espíritos xingaram indicando furos nas paredes e contaram piadas. Os ouvintes começaram a fazer perguntas, como num oráculo. A voz do oficiante estava mudada, e ocorreu um diálogo entre o pai do doente e o espírito. Começaram os cantos baixos e de repente rosnados altos. O oficiante soprou o doente, chacoalhou as folhas e caiu no chão (KOCH-GRÜNBERG, 2006).

Por fim, chega Ayúg, o espírito de uma planta mágica, um dos remédios mais fortes. Ele conversa com os outros espíritos. A mãe-d’água foge dele, como Ayúg conta triunfantemente com sua voz clara e alegre várias piadas que, de tempos em tempos, gargarejando alto, para se fazer mais e mais poderoso na magia. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 163).

A partir dessas significações do ritual de Pajés, registrados no extremo norte da

Amazônia, configurando-se como um conjunto de ritos e regras realizados por um líder espiritual, que além do poder de rezas e cantos, tem também capacidade de retirar das plantas as possibilidades de cura para muitas doenças. A ajuda dos espíritos, mediados pelo Pajé, realizam coisas extraordinárias em doentes considerados graves.

A Amazônia sempre esteve associada às concepções da Pajelança com aspectos muito diversos. A prática de cura que dos povos indígenas possuem diversas adaptações, ressignificações que se efetivam como terapias, a partir dos conhecimentos considerados tradicionais. A partir das influências do processo de colonização os índios passaram a ressignificar diversas formas de realização do ritual, uma vez que estas práticas eram demonizadas pelos colonizadores. Além disso, os diversos processos de incorporação de espíritos possuem influências das matrizes africana e cristã. O principal resultado dessas influências e reelaborações realizadas pelos povos amazônicos é a Pajelança cabocla, um conjunto de práticas mágicas realizadas a partir da figura central do Pajé como principal mediador.

Os aspectos híbridos dessa forma de interpretação das religiões indígenas configuram-se a partir da consideração como xamanismo, o qual faz as ligações com os seres extraterrenos para solucionar os problemas do cotidiano. Para compreendermos melhor essas ligações, no entender de Renan Albuquerque Rodrigues e outros autores:

Por vocação compulsória, a Pajelança indígena moldou a força imanente da Pajelança cabocla. Nas trocas de saberes com povos não indígenas na Amazônia foi situado esse fenômeno dinâmico, de características simbólicas determinantes e organizadoras do cotidiano espiritual de não indígenas, por meio do qual se dão até hoje expressões ideológicas de povos do bioma, compreendem-se atos e são representados acordos em função de contextos socioculturais (RODRIGUES et al., 2016, p. 5).

Foi esse o sentido também para Raymundo Maués quando afirmou que a “‘Pajelança cabocla’ [é] um conjunto de práticas de cura xamanística com origem em crenças e costumes dos antigos Tupinambás [...]” (MAUÉS, 1994, p. 73). A Pajelança desenvolvida em diversos contextos da Amazônia realiza-se mediada por um conjunto de ações voltadas para ritos estabelecidos para diversos tipos de doenças. Está fundamentada na crença nos encantados, são seres invisíveis que incorporam no Pajé.

O contexto amazônico é muito diverso para ser incluído em um único conceito de Pajelança. A proximidade das ideias expressas na diversidade de etnias seria praticamente impossível. No entanto, para o entendimento de aspectos gerais do que se pensa sobre a Pajelança podemos indicar o caminho traçado por Levi-Strauss quando exemplifica de forma

prática a ação do Pajé e dos participantes para um parto difícil ocorrido. O autor referiu-se à cura xamânica o processo ocorrido que chamou de longo encantamento. O caso foi contado por um integrante do povo Cuna da República do Panamá. Ao contar, este autor afirma que existem espíritos protetores do xamã e outro espírito que teria extrapolado e apossou-se da alma da futura mãe. O canto teria a função de buscar a alma perdida. Neste caso não haveria necessidade de êxtase, mas a fumaça para enfrentar o espírito possessor. Ao observar a causa da doença, que teria sido gerida por maus espíritos, seria o rapto das forças vitais da vítima. Através do canto há uma sequência do modelo em que o doente e o xamã interagem:

O doente sofre porque perdeu seu duplo espiritual ou, mais precisamente, um de seus duplos particulares, que em conjunto constituem sua força vital (voltaremos a isso), e o xamã, auxiliado por seus espíritos protetores, realiza uma viagem sobrenatural para tirar o duplo do espírito malvado que o capturou e, ao devolvê-lo ao seu dono, garante a cura (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 203).

A estes aspectos apresentados pelo xamanismo de cura podem ser considerados como sendo uma Pajelança Amazônica, uma vez que nelas há um mediador do processo, os espíritos que protegem e os espíritos maus. No caso da Amazônia, o Pajé representa o mediador do processo que junto a eles estão presentes os espíritos com os quais irá interagir.

No entender de Eduardo Galvão (1955)⁶⁸, que pesquisou sobre a vida e as realizações de uma comunidade do interior do Amazonas, para além das crenças existentes entre indígenas a Pajelança representa uma técnica de lidar com o sobrenatural, controlando-os para benefício dos humanos por meio de práticas mágicas. As diversas ervas e plantas possuem no meio indígena formas de aplicação em chás, banhos e defumações e os resguardos respectivos em relação ao tipo de tratamento. Alimentos reimosos também podem ser dados como causa da piora de doenças.

O quebranto em crianças, uma espécie de mal-estar geral de bebês recém-nascidos, pode representar doença causada por fatores não naturais. Ainda há o mal olhado, que pode levar ao quebranto, pode ser ocasionado por miasma. Para se evitar o quebranto a criança não pode usar colares com dentes e ossos de animas, a não ser que a criança seja benzida pela rezadeira. As rezas e orações são usadas para invocar uma divindade e possuem o poder de curar. O Rezador ou benzedor possui em Itá fama conforme a importância das curas que tenha realizado. Observe-se que esses benzedores também são chamados de Pajés pelos moradores do lugar, mas que os Pajés possuem maiores capacidades para curar e mais recursos do que um

⁶⁸ Eduardo Galvão realizou sua pesquisa numa cidade do interior do Amazonas o qual não indicou o nome, mas a chamou, de forma alegórica de Itá.

Rezador.

Galvão (1955) ainda descreveu diversos casos em que crianças, que são consideradas fracas e doentes, possuem dons especiais e tornam-se Pajés capazes de adivinhar, curar e inventar remédios que curam. Após adultos podem vir a morrer se não tiverem uma preparação ou iniciação por um Pajé. Se isso não ocorrer os espíritos, chamados companheiros, podem causar a sua morte. Nos momentos das curas, os Pajés chamam esses espíritos para curar. A capacidade do Pajé é medida pela quantidade de espíritos que consegue mobilizar. Estes espíritos se insinuam incorporando em iniciados, e neste caso é necessário a atuação de um Pajé experimentado que lhe ensinará a ver.

Além do mais “o espírito de um índio pode ocasionalmente tornar-se familiar de um Pajé” (GALVÃO, 1955, p. 129). É comum o Pajé realizar viagens, indo aos fundos dos rios, vestir-se com peles de cobra grande para se proteger. Esses indivíduos não morrem como as pessoas comuns, mas “[...] desaparecem para viver no reino encantado do fundo das águas” (Ibid., p. 130). Acreditam que eles podem realizar viagens ao fundo, local onde possui uma espécie de reino encantado, ocorrendo festas em que todos brilham e as casas brilham como ouro. Os Pajés alcançam o “fundo” para realizar feitos relacionados à saúde e para aprender sobre as ervas. A habilidade de prever a chegada de doentes, de saber a doença antes mesmo de ver a pessoa, de curar panema, assombramento de bicho, feitiçarias são os recursos que o Pajé usa para curar. Esse tipo de Pajelança, chamada cabocla, usava uma mesa, como espécie de um pequeno altar, o consumo do álcool, uso de maracás, assim como benzeduras e orações cristãs, que eram usadas como fórmulas mágicas.

Nesse tipo de Pajelança é comum citar, além dos recursos do cristianismo, os familiares mortos dos Pajés, os espíritos dos mortos, dos animais, da mata e da água, e em casos excepcionais um santo. O Pajé para curar, usa uma mesa preparada com toalha branca, uma vela e um copo de vidro transparente e os cigarros e uma garrafa de cachaça. As rezas e cantigas começam quando o Pajé entra no igarapé para chamar o espírito. Os companheiros entram no seu corpo e o Pajé assume características próprias deles. Quando ocorre a incorporação o Pajé está pronto para efetuar a cura. O Pajé coloca a boca sobre a parte do corpo afetada, defuma o doente, benze, receita os remédios e benze com o maracá fazendo um sinal da cruz (GALVÃO, 1955).

Percebe-se um hibridismo com diversos aspectos do cristianismo e com elementos do mundo dos não índios (ou das religiões Afro) como a vela, o copo e a cachaça. Permanecem presentes elementos da Pajelança indígena como a incorporação e a atuação de diversos espíritos na realização da cura. Para isso o Pajé, que está presente em todos os aspectos de

mediação da Pajelança, é o principal protagonista do ritual.

Em relação ao Pajé, que representaria a pessoa mais importante para os povos indígenas na Amazônia, pode agir a favor, rezando por alguém, ou contra, enfeitiçando. Pode proporcionar para alguém o bem ou o mal a depender da situação em que ele se encontra. A cura de uma doença ou o feitiço dirigido a inimigos de seu cliente pode, nesse contexto, representar a realização de um ritual com soluções muito diversificadas. Esses aspectos são referenciados por Melvina Araújo, a qual informa que: “O Pajé pode ao mesmo tempo curar, identificando a origem do mal e neutralizando suas fontes causadoras, e matar, enviando doenças a seus inimigos. Ele é o ser que talvez melhor sintetize a junção do bem e do mal, [...]” (ARAÚJO, 2006, p. 156). Melvina Araújo apresenta a concepção de Pajé no contexto dos povos Macuxi, o qual, de certa forma estaria associado a uma ideia de Kanaimé, como um ser que é considerado o mal espiritual.

Num contexto mais amplo e com conceitos um pouco mais abertos em relação à ideia geral de Pajelança Amazônica temos Maria Audirene Cordeiro que compreende “as práticas populares de cura, nesta proposta entendidas como diferentes manifestações do Xamanismo e das Encantarias, com um repertório mágico-religioso, por meio de rezas e ações variadas [...]” (CORDEIRO, 2018, p. 1). Para este sentido de Pajelança, hibridizadas com alguns aspectos das religiões Afro-brasileiras, a autora traz as ideias de autores da região Amazônica para caracterizar o ritual com influência maior dos indígenas do que de outras matrizes religiosas.

Para se referir à importância do Pajé ou *Piaçã* entre os Macuxi de Roraima, Edson Diniz afirmou que aceitavam seus serviços e que provavelmente em todas as aldeias teria alguém que exercia esta função. Seria a função do Pajé a atividade religiosa, considerada sobrenatural e a profana, considerada função médica. Neste sentido, “[...] a tarefa do piaçã seria o mediador entre as entidades sobrenaturais e os crentes, guardião do conhecimento mágico-religioso do grupo tribal, curador de feitiço, além de ser médico” (DINIZ, 2016, p. 67). Daí podemos dividir em dois aspectos o que seria o objetivo do Pajé no momento do ritual. O primeiro estaria associado com o sobrenatural, em que a questão religiosa está implícita na relação. O segundo seria a função de curador, em que o Pajé representaria uma figura mais associada com a questão da cura de doenças. O ritual seria, então, uma associação entre as questões relativas ao sobrenatural, ou seja, influenciar os espíritos de diversas formas para atender a uma necessidade de saúde do povo indígena.

Com base no pensamento de Gioconda Mussolini, Carlos Cirino (2009) que explicaram a força dos Pajés no contexto dos Wapichana, afirmando que possuem um poder para buscar a alma de Pajés mortos e junto a eles devolver a alma dos doentes. A referência a

incorporação é realizada com o auxílio do tabaco, no qual os Pajés dão ao Pajé uma cuia de caxiri de cadáver, intragável para os vivos. Então os próprios espíritos, engados pelo Pajé, tomam a bebida que aceitam ser consultados. Revelam-se os mistérios das curas difíceis, as relações entre animais e humanos e a esperteza do Pajé ao enganar os espíritos.

A proposta das Ciências da Religião acerca do que denominam tradições indígenas, em alguns estudos existe a tentativa de demonstrar “as tradições religiosas” (ALTMANN, 2009) como múltiplas e que possui um olhar diferenciado em processos de alteridade, tais tradições seriam baseadas em um mundo mítico e que possuem um respeito à diferença. O que restaria ao mundo e à Cultura Ocidental seria escutar e estabelecer uma relação de convivência com um diálogo frutífero com esses povos.

3.2 As definições do Kanaimé no contexto indígena de Roraima

Os aspectos mais gerais referentes à concepção de Kanaimé são definidos a partir da ideia de violência e dos sintomas de doenças consideradas desconhecidas. Os males acometidos pelo Kanaimé, fornecidos por diversos estudiosos, dão a ele uma espécie de poder diferencial em relação às pessoas comuns. É comum os indígenas das diversas regiões de Roraima explicarem os casos de violência ocorridos como sendo causado por ele. Estes males podem ser associados à ideia de feitiços por ele realizados, seja os que fizeram apenas através de suas rezas ou através da força física. Os aspectos são considerados pelos indígenas universitários, sendo que o poder a ele referido é denominado de força.⁶⁹

O Kanaimé no contexto indígena de Roraima é percebido como o ser violento que usa seu poder para agredir, lançar feitiços, e proporcionar rituais após a morte de suas vítimas. As doenças a ele associadas são mal-estar geral, febres e uma espécie de tristeza que faz a vítima ficar em silêncio sobre o que ocorreu. Quando as pessoas morrem são observados membros quebrados e diversas formas de hematomas, os quais são atribuídos à violência física do Kanaimé.

No contexto da primeira metade século XIX, o Kanaimé foi primeiro definido de maneira escrita por Robert Schomburgk entre 1835 e 1839. Considerado como chefe macuxi e arqui-inimigo da raça humana, Schomburgk informa que ele seria a causa do abandono de aldeias e das mortes dos mais influentes membros da colonização. O autor conta que encontrou

⁶⁹ O termo força é usado em sentido espiritual, o qual está associado às rezas e magias protagonizadas por diversos seres, entre eles o Kanaimé.

uma cabana com vinte e cinco indivíduos com péssimas condições e que um deles contou que seu pai teria sido morto por um Kanaimé. Este nome referia-se a pessoas que juravam a morte das outras e que só sossegavam quando conseguiam matá-las. Refere-se a casos em que foram administrados venenos de plantas os quais eram esbranquiçados e que ocasionavam a morte das pessoas em pouco tempo conforme a quantidade usada (WHITEHEAD, 2002).

O irmão de Robert, Richard Schomburgk, entre os anos 1940 e 1944, discutiu sobre Kanaimé e *piya* (Pajelança), afirmando ser o Kanaimé uma prática xamânica, um mal invisível, uma essência demoníaca, que estão presentes na natureza de um vingador conhecido ou desconhecido. Os indígenas explicam cada morte como se fosse causada pelo Kanaimé, que incentivados por vinganças, nunca enfrenta face a face sua vítima, superando-as pelas emboscadas, que satisfaz sua vingança pela trapaça. É criada uma fé ilusória no Kanaimé e desta forma tornam um pesadelo opressivo, perseguidores eternos, crença em reconhecê-lo em qualquer barulho da noite (WHITEHEAD, 2002).

Para referenciar uma série de missionários que escreveram sobre o Kanaimé ainda século XIX, Whitehead (2002) afirmou que o alemão J. K. Berneau, em 1847, sugeriu a ideia de propiciação de um espírito mau para oferecer carne humana. Cita também William Brett de 1868, o qual afirmou ter visto Kanaimés, que estavam sem adornos nos rostos, mas com belas tiaras de pena que ornamentavam as cabeças e a pele toda recoberta com pintas vermelhas como se fossem uma onça, com exceção das cores. Brett afirmou que os índios tinham a tendência de vingar o sangue de um familiar assassinado, os quais em geral se tornavam Kanaimés, por meio da possessão de espíritos. Brett também é responsável pela ideia de que os Kanaimés são humanos que se transformam em onças. O reverendo Charles Dance, em 1881, cita um caso de assassinato ocorrido no rio Berbice e representando-o como caso de Kanaimé. Dance compreende o Kanaimé como um caso legalista de vingança que possui um ritual de violência em que parte do ritual de luto se dá antes do rito funerário (WHITEHEAD, 2002).

Everard Im Thurn, em sua obra *Entre os Índios das Guianas* de 1883, sinaliza para um Kanaimé como um aspecto do xamanismo. Tratou tanto do Kanaimé quanto do Pajé no mesmo capítulo, representando o Pajé em constante luta contra as forças do Kanaimé, os quais eram próximos a todo mal corporal. Expôs a representação nativa da separação entre corpo e espírito e a possibilidade do homem se transformar em animais, insetos e pássaros. Compara especialmente o Kanaimé como uma espécie de anarquia primitiva, uma lei do talião, ou ainda a lei do *blood-money* dos Saxões, na qual os familiares pagavam para matar alguém. Im Thurn também identifica nos discursos um Kanaimé real e um imaginário e que para os índios é igualmente real por causa da crença dos nativos em que toda doença ou morte tem uma origem

moral e não natural. (WHITEHEAD, 2002).

Já Coudreau em 1886, em sua viagem de subida pelo rio Branco, saindo de Manaus, destaca a existência de tribos brabas, tribos belicosas, que fazem guerra contra os brancos civilizados e os índios considerados mansos. Ele as denomina de tribos *canaémés* [Kanaimés], assim definidos pelos índios do Alto rio Branco, como tribos de assassinos profissionais, que leva de geração em geração a morte e a guerra, tanto pelo prazer de matar, quanto pela vontade de comer partes de suas vítimas e usar suas tíbias como flautas e os dentes como colares. As tribos ou associações tribais que são ofertadas em sacrifícios pelos *canaemés*. Eles são sectários dos índios, junto aos quais fazem vítimas pela matança. Muitos povos identificam os *canaémés* como uma corporação de Pajés que são aliados e mais ou menos solidários entre si para realizar seus feitos (COUDREAU, 1886).

Na tentativa de estabelecer uma definição do Kanaimé, Koch-Grünberg, no início do século XX, aponta alguns parâmetros que são fundamentais para compararmos aos dos universitários indígenas e que perpassou até os nossos dias:

O conceito de *Kanaimé* desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa, de certo modo, o princípio do mau, tudo o que é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo, anos a fio até matá-lo traiçoeiramente, esse ‘faz *Kanaimé*’. Quase toda morte é atribuída ao *Kanaimé*. Tribos inteiras tem a má fama de ser *Kanaimé*. *Kanaimé* porém é sempre o inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. ‘*Kanaimé* não é um homem’, diz o índio. Ele anda por aí à noite e mata gente, não raro com a maça curta e pesada, como a que se leva ao ombro durante a dança. Com ela parte ‘em dois todos os ossos’ da pessoa que ele encontra; só que a pessoa não morre imediatamente, mas ‘vai para casa. À noite, porém, fica com febre e, depois de quatro ou cinco dias, morre’ (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 70).

Ao identificar uma série de definições do Kanaimé no contexto dos povos indígenas Macuxi e sobre o que pensavam os missionários da Consolata, Melvina Araújo (2006) destaca que os religiosos modificaram a leitura feita acerca dos ataques de Kanaimé, que antes era considerada “espiritual”, e passaram a considerar como “cultural”, desta forma deveriam ser respeitadas e incentivadas. Esta modificação do conceito do Kanaimé parte do conceito de cultura como espírito de um povo. Os mesmos aspectos apresentados acerca do Kanaimé, como ser violento e que causa doença e morte, foram identificados nas falas dos entrevistados, no entanto, a valorização empreendida pelos missionários à cultura dos índios deram instrumentos para que pudessem classificar o Kanaimé como doença e que poderia ser solucionada pelos Pajés. Araújo responde à questão informando que este tipo de valorização ocorreu após as reformulações realizadas pelo modelo católico nos anos de 1970, no qual foram criados os

serviços de cura.

No mesmo sentido e com objetivos diferentes Neil Whitehead (2006) apresenta em suas análises que os discursos específicos acerca do Kanaimé criam processos para se estabelecer novas concepções teóricas e práticas na antropologia. O Kanaimé pode apresentar um caminho em que a violência pode ser uma expressão cultural autêntica e legítima. As atitudes ambíguas das vítimas potenciais dos ataques de Kanaimé que informam um ser, uma opressão violenta, mas que também é uma coisa real do mundo indígena. Constitui-se de uma performance cultural que apresenta benefícios e custos sociais e políticos. Tradicionalmente a antropologia resiste a pensar a violência com tendência cultural, mas como manifestação da selvageria e da primitividade. Whitehead sugere que a violência do Kanaimé seja derivada do violento desenvolvimento econômico e político nos períodos coloniais e contemporâneos. Criou-se uma retórica no Ocidente para desarmar e desmobilizar a militância nativa, no sentido de proteger a violência estabelecida pelo Estado. Existem proteções legais e educacionais contra a violência, indicando que é uma volta ao barbarismo, muito mais para tentar suprimir as guerras nativas com promessas de vida nova.

Tanto Araújo (2006) quanto Whitehead (2002) empreendem definições que se aproximam da concepção de revalorização da cultura dos povos indígenas, seja o que for que nela exista. Os missionários de Araújo e as vítimas potenciais de Whitehead desenvolvem discursos orientados para a existência da violência, mas que estão voltados para o reconhecimento e a identificação do Kanaimé com os processos culturais dos povos envolvidos.

3.3 Pajelança entre os indígenas universitários em Boa Vista-RR

Poderíamos responder em que sentido o ambiente urbano da cidade de Boa Vista-RR influenciou no processo de ressignificação da Pajelança realizada pelos povos indígenas de Roraima. As ressignificações ocorrem tanto nas Malocas quanto no ambiente urbano. Não há um processo de diferenciação específica que responda as diferenças entre a Pajelança realizada na Maloca e na cidade. A Pajelança realizada nas malocas permanece a mesma realizada na cidade, sofrendo um processo de ressignificações que não alteraram os objetivos desta prática religiosa. As manifestações religiosas sofreram mudanças a partir dos primeiros contatos com os colonizadores. Parece existir contradição em relação às formas de realização do ritual, mas ainda que exista a sua forma tradicional de realização do rito, pode ser realizado também na

cidade. Da mesma forma os rituais ressignificados podem também ser realizados no ambiente das Malocas.

O objetivo principal da realização da Pajelança é a busca pela saúde. Todos os entrevistados se referiram a esse objetivo do ritual. A respeito da quinta pergunta sobre se já participaram de algum ritual com Pajé,⁷⁰ 35% responderam que já haviam participado e apenas 17% afirmaram que não. Entre os que afirmaram ter participado produziram um discurso orientado para a explicação do que é a Pajelança com diversos aspectos. Para esses discursos dos indígenas universitários o ritual seria a tentativa de o Pajé solucionar uma situação de problema de saúde. Afirmaram ter sido curados pelo Pajé, e que tal experiência teria sido uma coisa boa. Explicaram que o ritual serve para tratar as pessoas de feitiços, por meio da ação de plantas, orações, rezas e banhos medicinais. Segundo o entrevistado 2:

Já participei. E assim, qual foi a forma que eu participei. Eu estava passando por uma situação de problemas de saúde, o qual fez eu buscar apoio e ajuda do Pajé. Então teve todo o tratamento. Todos os procedimentos que o Pajé faz de atendimento, então, eu passei por essa experiência, de ser tratado e curado pelo Pajé. Uma vez um rapaz lá no qual eu estava presente, houve uma briga entre eles, assim de espírito. No caso um Pajé-Kanaimé e um Pajé do bem que estava fazendo tratamento de algumas pessoas lá. Na época as pessoas estavam com “feitiço” (*sic*) [feitiço] vamos dizer assim, aí ele estava tratando com planta ... orações, rezas e depois com um banho de ervas naturais ... (E. 2.5).

Alguns afirmaram ter participado a primeira vez no ritual de Pajelança quando eram crianças porque queriam entender o que acontecia, por curiosidade. As pessoas doentes procuram o Pajé quando o médico não consegue diagnosticar a sua doença, ou ainda quando existe a tentativa de resolver um problema de pessoas que querem fazer o mal para as outras, num contexto ao qual identificam como feitiço. É nesse contexto que a entrevistada 4 afirma:

Quando eu era criança eu tenho uma vaga lembrança. Até hoje eu fico pensando, porque acontece tudo no escuro né. Eu queria até entender como é que a folha vai parar lá em cima. Dá uma sensação de que está mexendo lá em cima, depois cai. Eu queria entender isso. Porque são raros os Pajés hoje (E. 4.5).

Certos tipos de doenças identificadas são dores de barriga, um bicho que flechou, bicho que pegou a alma. O ritual funciona como uma espécie de pedido a esses bichos, certos tipos de espíritos, para tirar o feitiço e devolvê-los às pessoas que enviaram. Assim a entrevistada 13

70 Usaremos E. para indicar a entrevista e os números subsequentes serão a entrevista e o número seguinte a pergunta a qual se refere.

afirma: *Eu ouvi muito eles batendo folha, e falando umas vozes estranhas. E dizendo pra ela ... pra ela não, pros bichos que tinham feito isso pra ela, pra que afastasse, deixasse ela de mão, tirasse aquilo dela. Sabe? Isso aí que eu ouvi* (E. 13.5).

Dentre os que responderam não à quinta pergunta afirmaram entender a Pajelança a partir de conversas com parentes e conhecidos respondendo ser também o ritual a solução de problemas de saúde. As respostas giram em torno dos aspectos citados dos que afirmaram positivamente, com algumas ressalvas. Nessas estão a afirmação de que os evangélicos proibiram de falar na Pajelança, por isso o entrevistado não havia participado.

Praticamente nunca participei de nenhuma Pajelança não. Mas já ouvi falar de muitas, que o Pajé cura. Como a minha mãe é Macuxi e meu pai é Wai Wai e ... Na comunidade da minha mãe eu já ouvi falar disso e na comunidade do meu pai que é região Wai Wai que é comunidade Anauá, eu nunca ouvi falar muito, porque agora é eles são evangélicos aí pararam de falar essas coisas (E. 11.5).

A ideia do medo, que aparece em diversas respostas e em referência à pergunta 5 vê-se este sentimento por diversos fatores: *Já, já, já. Esse ritual ele é na casa das pessoas que se encontram doente e não tem soluções. Eu já participei e aí esse ritual, eu até quando participei a primeira vez assim, dá aquele medo, que o Pajé que trabalha a noite* (E. 9.5). A mesma entrevistada responde a sexta pergunta com algumas referências ao medo:

Quando eu participei a primeira vez, sei lá, eu fiquei assim ... minha curiosidade ... como é que era ... eu fiquei com medo um pouco e vi que era de importância pro trabalho dele. Eu não sei explicar bem, mas as primeiras vezes fiquei meio assustada. Mas é normal, faz parte da cultura assim eu já sei até como é que é (E. 9.6).

Muitos dos discursos referendam o desejo de participar por acreditarem ser algo importante para a cultura indígena. Foram estas as respostas acerca do que significa participar da Pajelança (E. 6) pelos universitários indígenas. *É uma questão cultural, e isso faz com que a nossa fé, faz com que a gente acredite na cura, então, faz com a gente vá atrás e busque ajuda e busque todo o tratamento. É mais pra tratamento esta questão do Pajé, pra curar doenças, assim* (E. 6.6).

A Pajelança é explicada a partir das concepções de cura de quem esteja sofrendo, da prevenção e tratamento de doenças. *A Pajelança é assim, ela tem um objetivo: fazer tratamento, curar alguém que esteja sofrendo tanto de [...] sim com relação ao Kanaimé que às vezes o Kanaimé assustou, o Kanaimé tentou bater o cara, então o Pajé ele serve pra prevenir e fazer*

tratamentos de algumas doenças (E. 2.6). Percebe-se também nessa afirmação um aspecto importante na definição da Pajelança que é a prevenção das doenças. O discurso prevê que algo possa acontecer, em especial em relação aos ataques de Kanaimé. O ritual pode dar os instrumentos para evitar a morte, e também possibilita desenvolver proscições morais.

É um tipo de ritual que tem a ação do Pajé, através da incorporação para ouvir outra pessoa, ou mesmo outro espírito, no seu lugar e descobrir o que se passa com o paciente e fazer os devidos atendimentos. No ritual são ouvidos sons de folhas batendo, com as luzes apagadas. É possível o Pajé fazer o bem ou fazer o mal, dependendo da situação em que se encontram as pessoas atendidas.

O Pajé realiza uma ação através de seus instrumentos que são principalmente o tabaco, a folha de *maruai*. Na medida em que o Pajé deixa agir o tabaco enquanto mastiga, vai batendo no chão a folha, que é considerado um espírito que ajuda o Pajé em seu ritual. É o momento da incorporação, do transe, que é o fenômeno de grande importância para a Pajelança. Para explicar esses aspectos os discursos interagem afirmando:

[...] é um ritual né, começa com orações pessoais deles e depois vem, e depende muito do Pajé também, tem Pajé que trabalha com folha outros trabalham com outro tipo de ... com o tabaco, com o uso de tabacos, mas do que eu participei o Pajé começou com orações e depois com cantos e com isso ele tem uma folha que ele trabalha, que é da Pajelança, que é a folha do *maruai* que é um tipo de espírito que traz outros espíritos, que ajuda a facilitar a atividade dele, com isso ele consegue trazer outros espíritos e descobrir com que a pessoa possa ser curada, possa tirar alguma coisa assim, afastar coisas ruins do paciente, geralmente eles tratam pacientes (E. 2.6).

No mesmo sentido, E. 22 afirmou ter participado de uma Pajelança fora de sua maloca em que:

Eu já participei do ritual de pajé. O pessoal trabalhando, fazendo esse ritual, como o procedimento que a pessoa está utilizando pra fazer esse tipo de tratamento, em forma de ritual. [Foi na sua comunidade?] Foi em outro local. O Pajé mesmo usa as folhas do *maruai*, que chama. A folha do *maruai* não se usa em qualquer coisa não. Quem se identifica como Pajé ele utiliza essa folha, de *maruai*, que seja mais forte. Esse *maruai* é uma planta que é um espírito bem forte e pode curar, pode fazer milagres, pode ser tipo um deus né assim, pra ... assim, pode trazer mais força, que pode fazer acontecer mesmo com o que vem ... que fortalece o espírito da pessoa que está doente. E faz também com que o Pajé se sinta mais fortalecido pra se defender contra o inimigo (E. 22.5).

Com outros materiais, mas com uma performance muito parecida, incluindo uma forma de lamento acerca da inexistência de um tipo de Pajelança primária, considerada pelos entrevistados como tradicional, que é apenas realizada no escuro e usa os instrumentos

considerados indígenas, o discurso age para explicar a mudança: *Tu vai ver mais curandeiro, ou denominadamente, o nome vulgar, macumbeiro. Mas tem os que hoje trabalham a base de vela né. Não existe mais bater folha* (E. 4.5). A ressignificação aqui acontece porque antes o ritual era realizado no escuro e agora os Pajés passaram a fazê-lo no claro: *Esses Pajés de hoje a gente ... valorizado na nossa comunidade ele trabalha no claro, com velas, com tabaco essas coisas, então a gente não tem o Pajé que trabalha no escuro* (E. 21.8).

Em referência à valorização da Pajelança as respostas das entrevistas assinalam para a consideração de sagrada, afirmar que o Pajé respeita as pessoas e sempre que tem alguém doente ele é consultado. O ritual serve para pedir *proteção, força* aos seres superiores, buscar maior entendimento, sabedoria. Os discursos também fazem referência a uma espécie de curiosidade para saber como é que o Pajé se transforma. E ainda, num sentido mais amplo significa tudo, dando assim sentido a sua fé. Neste discurso a Pajelança foi comparada com a medicina, destacando os rituais do Pajé e do Rezador como mais eficiente: *Pra mim é uma coisa sagrada, pra mim como indígena. A Pajelança pra mim digamos, médico nenhum, nem remédio não cura. A não ser que vá atrás de um bom Rezador, de um bom Pajé* (E. 7.6). Essa afirmação destaca o respeito mútuo: *Significa assim o respeito que eles têm e a gente por eles.* (E. 16.6). Neste discurso a Pajelança é vista como algo realizado em um banca, processo discursivo que se aproxima de uma ressignificação: *Ele vai lá se consultar e o Pajé coloca a banca dele lá pra trabalhar e ele trabalha* (E. 10.6). A caracterização de pedir força a seres superiores e sabedoria para o povo, foi destacado pelo discurso de E. 19: *Bom pelos contos que os meus pais tinham falado é pra pedir força aos seres superiores, a busca por mais entendimento, sabedoria, pra guiar o seu povo, acho que seria ... é o que tem sido falado* (E. 19.6). O discurso de E. 10 apresentou um dos aspectos de deram destaque à forma de entender a Pajelança, enquanto um ritual presente na Cultura dos povos indígenas:

Assim, pra mim como indígena é uma cultura nossa. Uma cultura nossa de indígena. Pra mim significa tudo. Na verdade eu acredito, como eu tenho fé, como sou católica, como fui criada lá, meus pais, familiares sempre repassaram isso e pra mim significa tudo o trabalho de um Pajé e de um Rezador (E. 10.6).

Esses aspectos apresentados pelos universitários indígenas usam uma linguagem que inclui da Pajelança na perspectiva cultural dos povos indígenas, sendo assim apresentada por grande parte dos entrevistados. Esse entendimento reflete-se a partir da compreensão das lutas empreendidas por diversos povos indígenas da região por melhores condições de vida, por terra

e por reconhecimento na sociedade.⁷¹ A Pajelança aparece, portanto, como um bem cultural a ser valorizado por todos os povos indígenas e que, embora o objetivo religioso permaneça presente não conflitam com outras matrizes religiosas presentes nos discursos.

A realização do ritual de Pajelança em Boa Vista, em especial com objetivo de valorização da cultura dos povos indígenas de Roraima, promovidos por diversas instituições na cidade de Boa Vista, mais especificamente o Instituto *Insikiran* da UFRR, dão um sentido diferente daquilo que os universitários indígenas vivenciam nas malocas. Este processo de mudança, seja na forma de como é realizada, seja na forma de como é definida, estabelece a Pajelança fora do campo religioso indígena, sendo mais justificado como uma realização de um tipo de evento cultural.

O contexto da cidade de Boa Vista não realiza mudanças significativas na Pajelança de forma a transformá-la em algo diferente daquilo que é vivido nas malocas, no entanto, a forma com que os agentes do Instituto promovem sua realização faz uma espécie de separação entre aspectos culturais e aspectos religiosos, tanto que os evangélicos são incentivados a participar e não se negam a isso, ainda que do ponto de vista religioso discordem de algumas práticas.

Na ficha de informações diversas perguntamos dos indígenas universitários sobre qual a sua religião, dos quais 32% responderam Evangélico, Cristão ou Adventista do 7º dia e 52% responderam católicos. Certamente a ideia de separação do campo religioso do cultural na Pajelança leva católicos e evangélicos a autodeclararem suas religiões no mundo dos não índios e a formalizarem uma fé embasada em conceitos considerados culturais. Isso evidencia que existe hibridismo, em especial no que se refere aos indígenas universitários católicos que responderam com bastante propriedade acerca desta relação: *É uma questão cultural, e isso faz com que a nossa fé, faz com que a gente acredite na cura, então, faz com a gente vá atrás e busque ajuda e busque todo o tratamento. É mais pra tratamento esta questão do Pajé, pra curar doenças, assim* (E. 2.6). Para esta outra católica o sentido de participar da Pajelança é embasado em memórias:

Que eu sei, falar em Pajé, eles assim, um pouco da história que eu tenho é que eles quando vão fazer isso, um trabalho que diz, é quando a pessoa tá doente, eles levam uma folha que diz que é bater folha, mas especificamente de que folha, de que é eu não sei. Eles fazem aí desce uma pessoa, incorpora uma pessoa nesse Pajé e descobre o que a pessoa tem (E. 6.6).

71 Essas lutas sociais empreendidas pelos povos indígenas de Roraima desde a década de 1960, referendado em nosso 2º capítulo, pelos movimentos sociais fazem aparecer respostas em nossas entrevistas que comentam acerca da valorização da cultura fundamentadas nas conquistas e no que os povos indígenas pretendiam desde esse período.

Entre os evangélicos que afirmaram participar da Pajelança delineiam sua fé embasada em diversos contextos: *Eu acredito assim, para as pessoas que tem fé, as coisas acontecem. Mas quando a gente acredita, porque só acontece as coisas com a gente quando a gente tem fé, quando não tem é mesmo que nada* (E. 8.7). Esta outra afirmação nos faz compreender que a evangélica participou atentamente do ritual:

Mas foi engraçado, foi uma experiência que até hoje eu nunca esqueci, porque eu lá ... apagam a luz ... como é interior é vela né, lamparina. Aí apagaram e a gente só escutava a zoadá de folha batendo. É como se a pessoa assim subisse assim uma escada, e batendo essa folha. É como a gente escutava assim, era como se ela subisse (E. 5.6).

Outra afirmação de uma evangélica, que participou da Pajelança afirmou ser próxima do Pajé, por isso participava: *A questão é que [o Pajé] era uma pessoa próxima da gente né. E assim, pela questão da minha religião que a gente não acredita muito né, mas a gente acompanha. De qualquer forma a gente participava né, mas ...* (E. 8.6).

Há uma evangélica que fala sobre a forma como a sua religião fez na maloca, dando a entender que as proibições partem das práticas desta manifestação religiosa, de certa forma impedindo a realização da Pajelança: *Na verdade eu nunca participei porque até quando eu comecei a me entender ao nascer na comunidade já havia sido, vamos dizer colonizada, já havia os evangélicos lá dentro e já havia proibido essa situação, essa prática* (E. 19.5)

Fora da perspectiva do sentido religioso dos não índios, os quais aqui envolvem as manifestações religiosas católica e evangélica, a Pajelança apresenta o sentido de religiosidade especificamente indígena a qual possui todos os aspectos direcionados para ela. Foi o que afirmou a E. 13:

Eu assisti lá uma vez, na comunidade. Ele estava trabalhando pra uma senhora que estava sentido umas dores na barriga, e ela achava que era coisa assim. Andou num ... assim da casa dela pra comunidade que é meio afastado e ela achava que foi alguma coisa assim que aconteceu com ela, bicho flechou, bicho ... eles tem esse negócio assim de pegou sombra, uma coisa assim. Então ela pediu pro Pajé trabalhar com ela e estava curiosa aí eu fui assistir. [o que a senhora viu?] Não vi não que eles trabalham no escuro. Ninguém vê, só ouve. Eu ouvi muito eles batendo folha, e falando umas vozes estranhas. E dizendo pra ela ... pra ela não, pros bichos que tinham feito isso pra ela, pra que afastasse, deixasse ela de mão, tirasse aquilo dela. Sabe? Isso aí que eu ouvi. Ele falava em português. [Porque línguas estranhas?] eles falavam línguas estranhas, eu digo assim, porque eles falavam pro bicho. Assim tipo falando com a pessoa né. Falava com certos animais (E. 13.5).

A E 13 complementa, sobre a pergunta do significado da participação na Pajelança, trazendo outras informações sobre o que acontece durante o ritual o qual ela denomina de

sessão, para que ocorresse a cura:

É, eu queria saber. Porque eles dizem que quando o Pajé está em sessão, o espírito tem que sair dele né. Entra outro espírito, do Rezador que vai curar aquela pessoa. Então eu queria ouvir a voz se mudava. Porque se sair o espírito dele e outra pessoa entra é outra voz né. [Percebeu a mudança?] Eu não percebi assim tanto não, porque era um rapaz novo, o Pajé era um rapaz novo. Eu achei que não mudou a voz dele (E. 13.6).

Talvez, este seja o momento mais crucial da Pajelança pelo fato de que poucos entrevistados informam de maneira tão detalhada como fez E13 e que especificou os passos realizados pelo Pajé. O que essa entrevistada afirmou sobre a cura, o bicho (espírito) que pegou a sombra – possuiu a alma de alguém, o fato de ocorrer no escuro, ouvir batendo a folha, falar em vozes estranhas, a comunicação com espíritos e com animais, a saída do espírito do Pajé, e de outro espírito que vem para curar, a mudança de voz. Os aspectos apresentados indicam uma forma de realização da Pajelança que se aproxima ao que diversos autores detalham sobre o que acontece durante o ritual.

Verifica-se na linguagem da entrevistada todos os passos da realização da Pajelança tanto no que se refere ao contexto das malocas, quanto a que ocorre na cidade. O fenômeno descrito por E. 13 estabelece uma unidade entre o que ocorre em ambos os espaços geográficos, o que não elimina a possibilidade também de ser realizado de forma diferente quando acrescidos outros materiais usados pelo Pajé.

A E. 14 apresentou outro aspecto que pode aqui ser analisado. O fato de o Pajé pedir para cantar e a realização de danças durante o ritual:

Achei que foi muito diferente porque a luz apagada, no escuro, não podia ter nenhum furo em casa. Tinha que ser escuro totalmente. E pra mim assim, é muito importante, assim você conhecer como é que é que a pessoa ... que o Pajé faz seu trabalho, o que é que ele faz, e quais são os momentos que você deve participar, muito importante. E também vem a questão do aprendizado, a gente aprende muito, os cânticos, os cantos deles, que eles cantam, que eles pedem. Não assim, eu quero que vocês cantam aquele canto em Macuxi. No caso em Macuxi que ele vai um pouco e também como o português. [Você vê alguma diferença entre as danças que acontecem lá na comunidade e as que acontecem aqui na cidade?] Nós somos quatro regiões: A Raposa Serra do Sol é dividida em quatro regiões, aonde eu moro. E aí as quatro regiões tem diferentes povos. São sete povos, e em cada região também tem Macuxi, tem Wapichana, diversas etnias, sendo que cada etnia fala a sua língua, mas não é igual. Macuxi fala a língua Macuxi. Lá na minha comunidade fala desse jeito, seu eu for pra região da raposa falam diferente. Então na dança um Parixara é a mesma coisa, os passos são diferentes, as letras são diferentes, mas que ... [as danças são as mesmas?] são semelhantes (E. 14.6)

O canto tem uma função durante o ritual. A fala da entrevistada informa o pedido de um canto pelo Pajé. Ela especifica que as línguas Macuxi e portuguesa são usadas na realização do ritual e que as danças usadas possuem suas diferenças a depender da etnia. Os “passos” usados são diferentes por causa das diferenças entre os povos, ainda que possuam semelhanças.

Essas contextualizações apresentadas pelos universitários indígenas explicam o sentido da Pajelança a partir de seus discursos. As diferenças em relação ao tipo de Pajelança realizada no ambiente urbano de Boa Vista estão associadas ao uso de velas e a possibilidade de realizar o ritual em ambiente com luz elétrica. Esse acréscimo diferencia os rituais da cidade em relação aos rituais da maloca, no entanto, não são totalmente determinantes. A primeira resposta está em que, se na realização do ritual na maloca a iluminação não poderia existir porque poderia causar a morte do Pajé, na cidade ou na Pajelança Moderna este aspecto tornou-se dispensável.

O E. 17 informa, apesar de dizer não ter participado da Pajelança: *... mas eu já vi, ouvi, um dia meu pai levou lá pra casa pra fazer uma consulta, ele falava que era uma consulta e levou um certo Pajé lá. Só que como nós criança, ele pediu pra gente sair. O trabalho é a noite.* (E. 17.6). Estas são as características da Pajelança da maloca porque é sempre realizada no local escuro e à noite.

A interpretação das informações sobre a Pajelança nos discursos dos universitários indígenas parte da busca pela saúde. Noutro momento, observamos a questão da defesa espiritual, da qual o próprio Pajé é o detentor, para se evitar os feitiços e outras doenças. Os diversos tipos de tratamentos iniciam com o diagnóstico do Pajé que indica também o tipo de ritual a ser realizado. Neste contexto, é indicado também algumas orientações éticas das quais os pacientes deverão seguir. Estão as orientações para que os bichos possam realizar ações para a cura das pessoas é constituída de uma série de interditos como não ir às fontes d'água, não andar a tarde ou à noite, não sair para caçar ou pescar, quando o pai tem criança nova não pode relacionar-se com outras mulheres.

A prática do ritual provoca medo em seus participantes e que é realizada com folhas que são batidas no chão. Ouvem-se vozes diferentes das pessoas presentes e o rito segue com o Pajé incorporando os bichos ou espíritos com quem o Pajé negociará para trazer de volta as almas dos doentes ou insistirá com esses bichos para que eles deixem em paz os seus pacientes. Os discursos são referendados, indicando que a Pajelança faz parte da cultura indígena e que esta importância é valorizada, independente da religião a qual os entrevistados e entrevistadas afirmaram pertencer.

Noutras entrevistas observam-se aspectos que se modificam em relação ao tipo de Pajelança originária – a qual os universitários indígenas afirmam ser tradicional. Dessa forma, existe a folha sendo batida no escuro, enquanto que na forma modificada há o Pajé realizando o ritual no claro usando vela e bebida alcoólica. Na Pajelança primária existe o transe como momento mais importante, enquanto que na Pajelança modificada nem sempre existe o transe. Estes processos de ressignificação indicam um tipo de Pajelança com muitas mudanças, seja na forma de realizar o ritual, seja na forma de participação do paciente ou outras pessoas presentes.

Ao serem perguntados sobre o significado da participação na Pajelança – O que significa para você participar da Pajelança? – Os universitários associaram mais uma vez a Pajelança à cura dos que sofrem e às diversas formas preventivas de doenças. A avaliação que é feita pelo Pajé determina a forma de tratamento. Existem diversas reflexões sobre a preparação para os novos Pajés e a identificação do ritual com a cultura e sua valorização. Uma série de aspectos semelhantes com a quinta pergunta, como o transe, o medo e o susto, o barulho de bater folhas e as consultas. Essa interpretação identifica a cura, o Kanaimé considerado uma doença, e a prevenção que a Pajelança pode proporcionar aos pacientes:

Só na comunidade mesmo. [Você pode descrever como foi?]. A Pajelança é assim, ela tem um objetivo: fazer tratamento, curar alguém que esteja sofrendo tanto de [...] sim com relação ao Kanaimé que às vezes o Kanaimé assustou, o Kanaimé tentou bater o cara, então o Pajé ele serve pra prevenir e fazer tratamentos de algumas doenças (E. 6. 6).

A questão da própria cura depende do Pajé e também das orações por ele realizadas: [...] é um ritual né, começa com orações pessoais deles e depois vem, e depende muito do Pajé também, [...] (E. 6. 6). Na proposta do entrevistado 7 há um deslocamento para afirmar a preparação do Pajé: *Eu acho que é uma preparação pra novos (...) pra ajudar as pessoas que estão doentes. Acho que é pra isso* (E. 7. 6).

Ao aproximar a cultura do ritual da Pajelança, alguns entrevistados chegam a comparar ao médico no mundo dos não índios e afirmam que a ação do Pajé é superior. Os que responderam, detalharam:

É um ritual, que está dentro da cultura, porque muitas vezes, por desespero a gente acaba recorrendo a isso né. Porque pra gente tem quando a gente vai em médico e não consegue. Ah você tá doente mas o médico não consegue detectar nada, então já é hora de ir procurar um Pajé, tem médico que já trabalha com isso (E. 4.6).

O aparecimento da valorização dos aspectos culturais e uma aproximação do que consideram próprio, seu: *Pra mim significa a valorização sempre da nossa cultura* (E. 20.6).

No mesmo sentido, E. 12 descreve a importância e o interesse pelos aspectos culturais, possibilitando valorização: *Olha isso é de grande importância pra todos nós e também é de interesse porque a gente valoriza muito a nossa cultura (E. 21.6).*

Em relação à realização do ritual, os discursos a respeito da sexta pergunta repetiram muitos aspectos apresentados na quinta pergunta. Foram acrescentados alguns aspectos diferentes que respondem a uma significação da Pajelança associadas ao bem e ao mal, às danças, pedido às forças superiores, busca de sabedoria e transformação em outros espíritos.

A respeito desses assuntos, a E. 2 afirma ter muito interesse em saber mais sobre o ritual, mas também acrescenta os diversos aspectos vivenciados como a linguagem usada no ritual, o transe, transformação dos espíritos, a cura, o mal associado ao Kanaimé:

O significado mesmo que eu queria ver, o meu interesse de ver como é o processo que a pessoa utiliza, como é a prática da pessoa mostrar, quais são os tipos de linguagens que é utilizada naquele momento, como se fosse assim mostrar uns personagens diferentes na pessoa que trabalha. Que tem uma diferença assim que a pessoa se transforma em outros espíritos que vem dentro da pessoa que traz as realidades que conta, que realiza o que está acontecendo com a pessoa que está passando mal, doente ou numa situação bem grave ou moderada, assim que seja leve como aonde tem os sustos, onde tem pessoas que passam mal por perseguições, e outros tipos de doenças que os remédios do hospital lá não cura. [Quais são os espíritos?] Na questão da Pajelança, os espíritos malignos que fazem mal às pessoas vêm também através dos Kanaimés, que eles chamam, que é a pessoa da mata, que faz susto, pega a pessoa, assombra. E também tem a questão da natureza, os espíritos da natureza onde a pessoa não pode andar com fome que pode ser encantada por uma mãe do campo, por um ser mesmo da natureza que a gente não conhece bem, que não vê, não visualiza (E. 2.6).

Os discursos afirmam que o bem e mal estão presentes no Pajé. Indicam ser responsável pela realização de feitiços e bruxarias, afirmando que a estrutura do mal está presente no Kanaimé. Dele derivariam o mal realizado pelo Pajé. A respeito do Kanaimé de forma específica, tanto como um personagem que perpassou as interpretações de diversos cronistas e estudiosos (COUDREAU, 1886; CIRINO, 2009; WHITEHEAD, 2002; KOCH-GRÜNBERG, 2006; ARAÚJO, 2006),⁷² quanto como uma forma de ritual, que ora se associa e ora se dissocia da Pajelança, mas que, como forma de ritual, atinge a muitos aspectos vivenciados pelos indígenas universitários.

72 Referenciamos apenas principais estudos específicos sobre o Kanaimé. Outros estudos como de Maria Goretti Leite de Lima (2009), Paulo Santilli (2001), Nádia Farage (1991), entre outros apresentam-no apenas de forma marginal.

3.4 O Kanaimé para os indígenas universitários

Para compreensão dos diversos discursos dos índios universitários sobre o Kanaimé necessitamos compreender que significados possui entre os indígenas no contexto urbano de Boa Vista. Segundo Whitehead (2002, p. 1), “o termo Kanaimé refere-se, tanto ao modo do ritual de mutilação e morte, quanto o profissional que o realiza”. Adaptando esta definição para o contexto urbano, a concepção de morte vivenciada pelos indígenas universitários representa a negação dos diversos referenciais culturais e sociais. Desta forma, o Kanaimé seria uma referência ao que constitui ameaça para a vida dos índios de Roraima, seja no campo da política, da vida social, da convivência com o mundo dos não índios, das diversas formas de dificuldades que as relações sociais com os diferentes povos podem proporcionar.

O Kanaimé foi conceituado de duas maneiras bem delimitadas no contexto indígena universitário de Roraima. A primeira, refere-se às questões relativas ao espírito mal associados ao objetivo de fazer vingança. O Kanaimé ataca as pessoas, perseguindo-as até o final de suas vidas, levando a efeito as ações de violência contra a quem considera inimigo. O seu poder sobrenatural maligno passa pela ideia do feitiço, que em geral é lançado quando alguém o contraria ou de alguma maneira tornou-se seu oponente.

As forças ou poderes sobrenaturais atribuídos, respondem a uma série de problemas de saúde e de ataques físicos violentos a pessoas, que na maioria dos casos não possui uma explicação lógica plausível de quem poderia ter sido. Foi definida como intrigas entre as diversas etnias existentes no estado de Roraima. Estes fatos podem estar associados às antigas guerras ocorridas entre eles, podendo ser atual inimigo ou não. O espírito maligno era utilizado como forma de interagir, através de feitiços, causando uma diversidade de doenças, que muitas vezes podem levar à morte. Para a maioria das etnias das diversas regiões de Roraima esta força seria o Kanaimé.

A segunda definição de Kanaimé é o próprio ritual usado para estabelecer algumas funções, segundo as quais celebram a morte dos oponentes, tomando caxiri, revirando as covas em que suas vítimas foram enterradas. Essa ideia associa-se à concepção de que o ritual seria realizado com o Kanaimé entrando no corpo de um animal para mexer nas sepulturas dos mortos recentes. Seriam realizadas danças rituais, denominadas de Kanaimé, pelo fato de ocorrer logo após a morte de uma pessoa que teria sido atacada pela figura do Kanaimé. Os rituais começam quando a figura do Kanaimé, que sendo pessoa, espírito ou animal, escolhe sua vítima para atacar. Usando diversas estratégias associadas com a ideia de feitiçaria para

atrair a pessoa que quer violentar.

Ao serem perguntados sobre o Kanaimé – *Você sabe de algum caso de Kanaimé? Como foi isso?* – os discursos interagem com conceitos conhecidos. Os universitários indígenas contam longos fatos a respeito da presença e das ações Kanaimé. Interligados ao primeiro conceito – espírito maligno – diversos entrevistados comparam o Kanaimé com o bandido dos não índios na cidade. A comparação ao *bandido* no mundo do branco e a definição como pessoa do mal, E. 3 indica dificuldade em combater: *[...] então acredito que como existe hoje na cidade o bandido, então dentro duma sociedade indígena também existe a pessoa do mal, então eles começaram a persegui-lo, mas não conseguiram matar* (E. 3.7). E. 7 indica a possibilidade de contratar o Kanaimé para realizar o mal: *Kanaimé é tipo assim como o bandido na cidade. Digamos se você fizer algum mal pra uma pessoa. Ele vai lá, a pessoa contrata esse Kanaimé, alguma pessoa que sabe fazer isso, pra te fazer o mal* (E. 7.7). Esse discurso associa ao Kanaimé a condição de falar maldade: *E sim no meu ponto de vista o Kanaimé é como se fosse uma pessoa malvada, um bandido, pilantra, só pra fazer maldade* (E. 10.7).

Explicam que o bandido é uma pessoa má na sociedade dos não índios, assim é o Kanaimé na sociedade indígena: *No meu conhecimento é uma pessoa que é possuída por espírito maligno, alguma coisa assim que só vem pra causar maldade. A finalidade dele é essa, fazer vingança* (E. 2. 7). Outros discursos investem na ideia de um poder sobrenatural o qual se encontra na pessoa que é invadida pelo Kanaimé ou que é Kanaimé: *Kanaimé é uma pessoa que usa o poder sobrenatural maligno pra poder matar outra pessoa do bem* (E. 2.7).

Os discursos afirmaram a existência da violência, por meio de diversos exemplos de mortes, seja de crianças ou de adultos ocorridas por fatores estranhos. *De criança né e mesmo depois de velha mesmo. Eu lembro de um parente que era muito requisitado, ele visitava muito a gente, e eu lembro dele morto, na época eu lembro que tinha uns 10 ou 11 anos* (E. 4.7). Outro destaque é realizado quando se faz referência aos mais velhos, sinal da autoridade das narrativas em diversas etnias. *Que meu avô disse que tinha batido um cara que sabia fazer esse negócio de Kanaimé. Então em vingança ele matou a filha da minha avó. Era uma criança ainda, tinha 8 ou 9 anos* (E. 7.7).

A pessoa que é possuída por um espírito maligno tem a finalidade de fazer algum tipo de vingança. A ideia de vingança justifica os acontecimentos, uma vez que outra explicação pela violência foi descartada. Poucos casos contados revelam exatamente a doença que a pessoa foi acometida, mas devido às diversas características do tipo de doença e do tipo de morte são atribuídas ao Kanaimé. Em comparação com as doenças dos não índios, E. 25 falou dos tipos de doenças tratadas pelo Pajé, embora que não as cite:

As vítimas que são atacadas pelo Kanaimé, eles vem pra cidade achando que são doenças vindas de ... como câncer, problema de coração, dor de estômago, alguma coisa... dos brancos. Só que quando eles vem ao médico, eles não encontram nada e dão alta e as pessoas identificam logo que é só com cura de Pajé. Aí eles voltam pras comunidades [por isso que ele vem pra cidade, muitas vezes?] é pra ver se é doença do câncer, essas doenças que dão nas pessoas aí vê que o médico do hospital não dá solução, eles voltam para buscar o Pajé e rápido também porque se ele ficar aqui ele morre, chega a óbito né (E. 25.7).

Sempre que se ouve algum barulho, quando as pessoas se sentem perseguidas, ou quando aparecem pessoas estranhas existe a possibilidade de que seja um Kanaimé. Ele pode atacar pessoas por intrigas entre etnias. É considerada uma pessoa do mal na sociedade indígena que realiza rituais, entrando no corpo de animais após a morte de sua vítima para fazer uma dança sobre a sepultura:

Tinha a suspeita que um cara tinha visto o Kanaimé. Falou que algum barulho, perto no igarapé de onde ele estava pescando, ele viu algo mexendo, houve um barulho de algo entrando na água, e depois ele quando voltou, já voltou ruim pra casa com (...). Tava passando o Kanaimé próximo. O Kanaimé não chegou a fazer nada de mal com ele porque, na época que aconteceu isso logo o Pajé atendeu ele lá (E. 2.7).

Nesse discurso a intriga entre povos indígenas poderiam fazer as pessoas se transformarem em Kanaimés: *Ah! Porque, lá no passado, eles viviam muito em intrigas com as outras tribos, [...]*. (E. 3.7). Os discursos confirmaram um tipo de poder em que o Kanaimé pode se transportar para outros lugares como se ocorresse uma espécie transporte telepático:

Eles também relatam que quando tu traz a vítima que acabam de fazer o ritual com ele, eles vem encontrar onde tiver. Agora eu não sei como é a forma de transporte deles. Se é por telepatia, porque tem gente que diz né. Ah o fulano de tal vem seguindo calça, viu uma tocha de fogo, apareceu um bicho estranho, sabe assim coisas mesmo do outro mundo, dos mistérios (E. 4.7).

Durante os ataques as vítimas são violentadas nas quais madeiras são introduzidas no seu corpo. As perseguições são duradouras, podendo ocorrer até a morte de um indivíduo. O Kanaimé utiliza-se de diversas estratégias para se esconder, e mesmo a pessoa usando desses mesmos recursos, ainda é perseguida: *Mataram esse rapaz e quando trouxeram ele, passando mal, que tiraram o Raio X, realmente tinha um monte de folha e pau atravessado na barriga dele* (E. 4.7).

Alguns discursos afirmam que o Kanaimé pode ser uma pessoa que interage e se

comunica com todo mundo, mas chega a matar parentes daqueles que vivem na maloca. A fé faz parte do significado das ocorrências, uma vez que ao sinalizarem sobre algum fato que seja representado como Kanaimé indicam que o que ocorreu deve-se ao fato de se acreditar, como ocorre em E. 8.7, acima apresentado.

Para realizar suas maldades o Kanaimé usa plantas como espécies de defensores e para se transformarem naquilo que desejam. As batatinhas das plantas são usadas para passar no corpo ou na rede da pessoa a ser vitimada:

É porque esses Kanaimés, esse pessoal que quer virar Kanaimé, eles tem plantação de tajá. Eles plantam pra usar como Kanaimé, pra matar os outros. A batatinha, é a planta do Kanaimé ruim. É isso daí que eles usam. Assim por acaso, tu está dormindo lá e vem calado e pega na tua rede esfrega esse tajá no teu pé ou no teu corpo aí tu vai ficar doente, passando mal. Isso que eles fazem assim. Eles fazem isso. É o tajá que eles usam, é o mais perigoso que eles tem. Porque eu estou vendo o senhor hoje, como gente né, mas eu não sei o que o senhor tem! Eu não sei o que o senhor usa pra fazer mal pros outros! Tu pode falar com ele. Mas a noite lá vem ele pra virar Kanaimé pra matar, andar com a batatinha pra me passa no meu corpo. É isso daí que eles usam, eles viram com qualquer coisa, vira tamanduá, vira Kanaimé, vira qualquer coisa, assim pra assustar a gente. Isso é o que eles usam. Assim é que Kanaimé trabalha (E. 12.7).

As vítimas do Kanaimé chegam a desmaiar quando entram em contato direto com a entidade: [...] *eles falam assim que quando tu vê esse Kanaimé de perto, desmaia* (E. 12.7). As pessoas mortas são encontradas amarradas com cipó, com a língua cortada e com a boca cheia de folhas. *Chegou a tarde umas 4 horas esse menino sumiu e foram achar no outro dia. Ele todo amarrado de cipó, todo arranhado assim parece que arrastaram ele assim no chão, a boca cheia de folha. Então disseram que tinha sido o Kanaimé* (E. 13.7). Quando ocorre o contato com o Kanaimé a pessoa não consegue contar o ocorrido, sendo que somente a água de pilão⁷³ pode ajudar a pessoa a se comunicar. O ataque de Kanaimé finaliza com a morte da vítima:

De um caso que eu ouvi, que ele estava na roça aí ele voltou pra casa ruim, ele tava passando mal, e ninguém sabia o que era. E dizem que quando é um caso de Kanaimé ele não conta o que é. Não ‘aquela pessoa pegou e fez isso comigo’ ele não conta, fica só com ele. Então tiveram que ... dizem que quando a pessoa dá pra ele ... faz uma lavada ali no pilão, tira essa água e dá pra ele beber, aí que ele vai contar. Aí nesse dia fizeram com ele e ele contou que era Kanaimé. Então muitos desses casos que acontecem que é Kanaimé a pessoa chega a morrer. Isso ... e outros quando a pessoa não morre rápido ele é sempre perseguido (E. 14.7).

⁷³ Água em que se lava o pilão para uso de pessoa atacada pelo Kanaimé que os indígenas acreditam que a faz comunicar o ocorrido, decisivo na possível cura dos males causados.

Ele usa máscara e os tipos de armas usados pelos índios:

Eu nunca vi não, mas já ouvi contar, falar: ‘não eu vi um animal que se transforma em pessoa, uma pessoa que se transformava em animal, querer pegar, bater, lutar contra a pessoa que passa mal porque estava lutando com um ser, contra o Kanaimé’. Sendo que ninguém conhece, ninguém vê a cara. É tipo um mascarado, que eu já ouvi falar (E. 22.7).

Em geral é uma pessoa desconhecida que para realizar suas maldades podem influenciar nos sonhos:

Então, já aconteceu sim, eu já presenciei, eu mesma né. Um fato que aconteceu comigo quando eu estava grávida, estava com uns oito meses. Eu tive um sonho. O sonho ele representa ... o porco no sonho ele representa o Kanaimé, assim minha mãe fala. E realmente é verdade. Eu acredito assim. Eu tive esse sonho que ao redor próximo de casa eu tava sonhando que tinha uns porcos ao redor de uma panela, e ela estava cozinhando essa panela. E quando eu me acordei era um luar muito bonito, uma claridão linda (E. 24.7).

Existem discursos que o comparam a um inimigo, semelhante ao que ocorre na cidade, mas que usa outros meios para ferir: [...] *é um inimigo como se fosse o sistema daqui da cidade, mas lá tem outro tipo que ele vai utilizar outros meios de ferir o seu inimigo* (E. 16.7). Comparam a um usuário de drogas quando fica furioso: *Do que eu entendi, meus pais mesmos falam que Kanaimé é bandido, vamos dizer assim, uma pessoa normal, mas um bandido, porque tipo a pessoa que fuma uma droga aí na hora fica com um pensamento furioso, digamos assim* (E. 18.7).

Aparece a ideia de que o sangue de perdiz, uma ave regional, pode ajudar o indivíduo a se transformar em Kanaimé, um ser invisível:

Ele conheceu o rapaz, ele fez só por experiência. Ele matou aquela perdiz e tomou o sangue dela. O camarada bebeu sangue, umas três vezes, só pra fazer uma experiência e dessas três vezes ele começou tipo se transformar. Ele sentia que quando as pessoas passavam ele ficava atrás de uma pequena árvore e as pessoas não conseguiam mais enxergar ele. Então ele se transformava em uma pessoa invisível (E. 17.7).

Nas falas existe a concepção de que o Kanaimé é algo negativo que usa caretas e outras marmotas para assustar e vitimar:

A minha mãe teve também ... que aconteceu um fato com meu sobrinho de

dois anos. Era um menino muito abençoado, neste sentido, e era meio difícil a mamãe acreditar né, realmente tinha acontecido. Tinha algo ali que era uma coisa bem negativa, que ele viu, ele viu um homem algo de, fazendo careta do tipo, ele vendo lá, imagina que é umas marmotas que ele estava vendo, que ele presenciou (E. 24.7).

Outros elementos discursivos que associam o trabalho do médico com o do Pajé, afirmando que quando é caso de Kanaimé só o Pajé pode solucionar: *O Kanaimé nunca foi curado pelos médicos não indígenas, nunca porque eles não sabem o que é* (E 25.8). Alguns chegam a afirmar que na ausência do Pajé, a morte da vítima é uma certeza: *Eu nunca presenciei assim, mas já teve casos em que o Pajé confirmou que era caso de Kanaimé, que atacou a pessoa, que fez com que a pessoa ficasse doente. Assim já teve casos de morte, mas que eu nunca vi, nunca presenciei assim* (E. 2.7).

Essas afirmações estão interligadas com o que afirmamos no começo desta sessão. As ideias de um Kanaimé como espírito maligno, um ser sobrenatural que realiza coisas malévolas e de um ritual que é feito para atrair pessoas, matá-las e comemorar após a morte das vítimas. Conforme os aspectos apresentados surgem formas de interagir com o Kanaimé que é a atitude de tentar se proteger contra seus rituais, usando a Pajelança que denominamos de Pajelança relativa ao Kanaimé.

3.5 O processo de ressignificações acerca da Pajelança e do Kanaimé

O Pajé no contexto dos indígenas de Roraima possui aspectos dúbios e até mesmo contraditórios em relação às suas ações. Neste sentido, [...] *o Pajé pode ao mesmo tempo curar, identificando a origem do mal [...] e matar, enviando doenças aos seus inimigos* (ARAÚJO, 2006, p. 156). É desta forma que os Pajés estão associados aos Kanaimés em diferentes contextos vividos pelos povos indígenas de Roraima.

As ressignificações sobre Pajelança e Kanaimé no contexto dos universitários indígenas se dão em diversos níveis. O primeiro está associado à própria Pajelança que se realiza no plano deste mundo físico, mas que são buscadas diversas formas de proteções ao mundo dos espíritos, os quais em geral os indígenas universitários chamam de “bichos”. Este termo referenciado em diversas partes das entrevistas significa espírito que protege ou que traz malefícios. O fato de o Pajé responder muito mais aos aspectos culturais positivos, associados ao bem, à saúde e às diversas formas de convivência que conduzem para uma ética que interage

com o mundo da natureza e com os “bichos” a ele associado, não responde de forma completa quem é o Pajé. Ele também usa aspectos malévolos para responder aos diversos feitiços e ou males que derivam dos “bichos” para entrar no plano físico e promover doenças aos humanos.

Em referência aos conhecimentos empreendidos pela própria sociabilidade dos indígenas, voltadas para as ações do Pajé e do Kanaimé, às vezes conhecidas de forma superficial, fazem surgir discursos que ligam os fatos da vida cotidiana com esses conhecimentos. Outras vezes, mesmo sabendo de maneira mais profunda acerca das causas das ações de Pajés e Kanaimés, buscam representá-las a partir dos conhecimentos que possuem nas malocas, mas com influências muito significativas dos não índios. O processo de ressignificação aparece quando ocorrem condições e contextos diferentes daqueles da vida da maloca. Surgem ressignificações acerca dos ritos e das figuras do Kanaimé e do Pajé formuladas a partir do contato com os estudos, considerado influência do Ocidente, que não estabelecem distinções entre o que é próprio dos indígenas e próprio dos não índios. Outro grupo de ressignificações aproximam o Pajé do Kanaimé reconhecendo semelhanças entre eles. Observamos que nessas respostas não há diferenciação de Pajelança do Kanaimé e Pajelança do Pajé. Ambos são os mesmos que em contextos diferenciados podem representar o bem ou mal, dependendo apenas das intenções.

Em relação ao primeiro nível de discursos são observados que as respostas dos entrevistados sobre a oitava questão – *Em que o Pajé se parece com o kanaimé?*– definem de forma bem específica que o Pajé é para fazer o bem e o Kanaimé faz o mal, fazendo a observação de que o Pajé também pode fazer o mal. O poder sobrenatural para fazer o bem e o mal é destacado em E. 2: *Só em questão de poder sobrenatural. O Pajé tem usado o poder sobrenatural para o bem e o Kanaimé já para a maldade. Assim é só questão de ter esse poder mesmo que ele ... que tem um pouco dessa semelhança* (E. 2.8). Em E. 3 foi indicada a dubiedade que está por traz do Pajé ao se aproximar do que fazem os Kanaimés: *Tem Pajé realmente que trabalha pra fazer o bem e tem uns que se desviam dessa conduta de ajudar o próximo. Realmente tem esse relato mesmo, de que certos Pajés são rabudos [Kanaimé]* (E. 3.8). Ao destacar a dúvida que paira sobre o Pajé, E. 5 exemplifica os tipos de doenças e feitiços que podem ser curadas: *Os Kanaimés trabalham fazendo o mal né, a gente sabe que ele nunca faz o bem. E o Pajé não, ele tanto usa a sabedoria dele pra fazer o mal como pra fazer o bem. O bem é quando a criança está assustada, com quebrante, que eles falam ... pra gente é feitiço ... é o que eles chamam de dose* (E. 5.8). Diferenças entre Pajés e Kanaimés foram interpretadas como conhecimento e desconhecimento. Quando é conhecido é o Pajé, quando não se sabe quem é e se transforma em animal é Kanaimé: *Na minha ideia o Pajé quando ele*

vai fazer o trabalho você vê a pessoa e sabe quem é. Assim quem incorpora nele é uma voz diferente, já o Kanaimé você vê através de animal e não reconhece uma pessoa, mas é uma pessoa. Dizem que é uma pessoa, só que ele se transforma (E. 6.8). E. 7 representa apenas os fenômenos da cura e da produção do mal ao indicar seu objetivo: *O Pajé serve para curar a gente e o Kanaimé é pra fazer o mal* (E. 7.8).

Neste grupo de respostas apresentadas dão como semelhança o mal que o Pajé é capaz de fazer a alguém, apresentando de forma exclusiva o Kanaimé associado ao mal, dando a entender que é impossível que ele faça o bem. Um aspecto apresentado é o fato de o Pajé ser disponível para incorporar outros espíritos, enquanto que o Kanaimé a incorporação é em animais.

Na perspectiva de encontrar uma resposta para um tipo de Pajelança que soluciona os casos de Kanaimé E. 8 afirma: *Que os Kanaimés mexiam com as pessoas, faziam o mal, e só ir malinar com as pessoas já fica assim ... adoecia. Aí tinha que procurar o Pajé* (E. 8.8).

Há uma espécie de sistema de adivinhação demonstrado nos discursos que são realizados pelo Pajé:

O espírito, ele [Pajé] age ... quando os Kanaimés chegam eles já têm essa adivinhação. Cuidado! os parentes estão na comunidade. Ele mesmo, o Pajé, já vai dizer isso. E vai dizer quanto são, na espiritualidade deles né, do Pajé que ele vai falando, vai dizendo isso daí. Agora como Kanaimé, isso é que é interessante, porque eu não sei distinguir assim, mas o Pajé vai dizer que os parentes estão na comunidade (E. 9.8).

A expressão parente, no contexto dos indígenas de Roraima é usada para os índios de uma forma geral, mas que pode referir-se à ação de determinada pessoa. Nesse caso é uma referência ao Kanaimé e à sua ação violenta diante das situações cotidianas.

Os discursos que apresentam uma ressignificação associada com a profunda semelhança entre Pajé e Kanaimé indicam que se parecem em questão de feitiço, e que o Kanaimé seria uma pessoa normal e boa. Na comparação E. 17 fez referência ao Kanaimé como uma pessoa de bem quando volta a ser *normal*, comparando aquele que se encontra no *mato* e aquele que é considerado uma pessoa:

Na verdade, não que se parece, existe uma pequena diferença. O que se parece é o trabalho, depende muito da questão do trabalho. Exemplo: o Kanaimé ele tá ali, quando ele volta a pessoa normal, é uma pessoa de bem. Existem pessoas assim. Às vezes as pessoas pensam que é aquela pessoa que está escondida lá no mato escondido. Existem esses tipos de seres, que fica no mato, mas existe também outros tipos de, que eles falam Kanaimé, que já é determinada pessoa, mas, o comportamento dela é sempre maquirar o mal,

sente o efeito do mal (E. 17.8).

O Pajé e o Kanaimé se parecem naquilo que pode realizar e o feitiço é uma dessas aproximações: *São parecidos em questão de feitiço, mas um usa pro bem e outro usa pro mal né. O Pajé ajuda bastante, ele revela coisas ...* (E. 23.8). *Fazer a mesma parte* significa realizar ações espirituais em que tanto Pajé quanto Kanaimé tem capacidade. Essa semelhança é indicada como *dá no mesmo: Creio que sim, porque na realidade querendo ou não, eles fazem a mesma parte né. Como eu digo assim em questão dos espíritos. Querendo ou não o Pajé ele está ... porque entre o Pajé e o Kanaimé dá no mesmo* (E. 24.8).

Ao afirmar que o Kanaimé parece uma pessoa do bem, significa que possivelmente, o espírito do Kanaimé ainda não se manifestou. Apontam pessoas que são consideradas “normais”, não só as que vivem no mato, indicam alguma forma de sociabilidade a qual o Kanaimé faria parte sem revelar a sua qualidade maléfica. Pajé e Kanaimé são parecidos em relação aos feitiços realizados e ao espírito, o que não quer dizer que ambos apresentem os mesmos aspectos em todos os casos. Quando E. 24 apresenta Pajé e Kanaimé sendo o mesmo, indica uma relação de aproximação em relação à sua forma de atuação, no “trabalho”, que sendo o mesmo, ambos não apenas se parecem, mas são o mesmo nesse sentido.

Em relação ao questionamento acerca da solução do problema de saúde referente aos ataques do Kanaimé - 9. *Pajé pode solucionar caso de Kanaimé?* – tivemos a intenção de os universitários indígenas demonstrassem em detalhes a forma com a qual o Pajé usa o seu ritual para proteger contra o Kanaimé. E foram o que as respostas indicaram: O fato de o Pajé descobrir que existe um Kanaimé em um espaço geográfico:

Sim, pode ajudar. Através do espírito. Ele descobre que tem Kanaimé, dá previsão de ataque. Ele trabalha na prevenção do Kanaimé (E. 2.9).
Com relação a isso o Pajé facilita muito porque, como o Pajé é uma pessoa que trabalha com espírito, então ele consegue ver além do físico, ele vê algo espiritual e com isso informa a comunidade, as pessoas que estão em perigo (E. 2.9).

É interessante perceber que 42% dos entrevistados responderam que o Pajé soluciona casos de Kanaimé, mas que depende do tempo que a vítima é atendida pelo Pajé, pois o quanto antes a solução é mais eficiente. Apenas 1 respondeu ser impossível a cura da doença causada pelo Kanaimé.

Um dos processos de ressignificações apontam para um tipo de Kanaimé que não é tão eficiente, que só assusta: *Pode. Quando ele não é profundo. Segundo o meu pai ele relata isso: quando o Kanaimé ele só assusta* (E. 17.9). O Pajé pode pará-lo pelo fato de não ter um poder

de feitiço muito forte. Quando só assusta, não possui capacidades para matar uma pessoa.

Entre as soluções encontradas são o ritual do banho de peneira e a água de pilão:

Quando a pessoa é perseguida e erra [desobedece proibições]. O próprio Pajé dá banho. Só que no caso tem que ser uma senhora que tem que dar banho na pessoa, uma senhora idosa né. Vamos supor ele dá banho na pessoa por cima da peneira, aí a água escorre e o Rabudo [Kanaimé] deixa de perseguir aquela pessoa. [...] E quando, tipo a pessoa tá morrendo e não quer falar o que realmente aconteceu, os antigos pilavam a água no pilão e dava essa água pra pessoa beber e a pessoa automaticamente falava tudo o que sabia e o que não sabia (E. 4.9).

Quando afirma eles pegam, E. 5 referiu-se à ação do Kanaimé e a água de pilão é novamente enfatizada para fazer o indígena lembrar o que ocorreu: *Porque quando eles pegam a pessoa, a única coisa que o Pajé pode fazer que falam é da água do pilão, pra aquela pessoa que os Kanaimés fizeram maldade e aí ele vai contar, como é isso eu não sei explicar, mas ele lembra* (E. 5.9). O propósito desses rituais são tentar responder para a vítima e para as pessoas envolvidas o que ocorreu com a pessoa. Os banhos, chás, rezas e águas são os passos que o Pajé faz para formalizar a cura daqueles que foram atraídos pelo Kanaimé. Eles servem como forma de cura e de proteção para as vítimas e para os moradores das malocas que foi atacada por algum Kanaimé. Estas ressignificações constituem uma série de rituais, tanto para descobrir se realmente foi Kanaimé que atacou, como para reverter a situação. Pode existir uma espécie de cumplicidade entre Pajé e Kanaimé, desde que ambos estejam associados para realizar algum tipo de ritual:

Só o que é que acontece é tipo troca de favores, entendeu, o Kanaimé e o Pajé. Ele faz a mesma troca, de que forma ... ele vem tipo, tu pode libertar essa pessoa né, ou tipo, quebra a maldição que a gente procura um outro meio de, eu imagino isso como um ritual, como um sacrifício. Porque a gente pode perseguir outra pessoa, entendeu. Então vai, acabam se desfazendo daquilo, mas sendo que tem algo por trás também, tipo, pra mim ele entrega o outro em sacrifício, uma outra pessoa (E. 24.9).

A E. 24 indica uma espécie de maldição por causa de perseguição na qual o indivíduo que está envolvido é oferecido em sacrifício pelo Kanaimé. Esta forma de realização do ritual pelo Kanaimé não é um discurso comum, no entanto é uma referência que pode aparecer em diversas falas se questionados sobre o assunto.

Por outro lado, o Pajé encontra os seus rituais na própria natureza, tanto em referência às plantas usadas para fazer os chás e banhos quanto aquelas que são usadas para proporcionar

algum tipo de feitiço. Ao Pajé é indicado uma espécie de destino, dom, ao qual a pessoa que já nasce:

Ah, ele vai buscar algum ritual que existe na natureza que são os fenômenos da natureza, que existe, que ele sabe. O Pajé não é qualquer pessoa que faz, a pessoa já nasce com dom e digamos, se tu não tiver, por mais que o Pajé, teu pai, passe pra ti, se não tiver nascido com aquele negócio dentro de ti, tu nunca vai virar um bom Pajé (E. 7.9).

Diferente de muitos estudiosos que interpretaram ser impossível a cura de Kanaimé (ARAÚJO, 2006; KOCH-GRÜNBERG, 2006; CIRINO, 2009)⁷⁴ os discursos dos indígenas universitários nos informam o contrário. Não pelo fato de que os referidos intérpretes estivessem errados, mas consideramos muito mais que ocorreu um processo de resignificação dos próprios indígenas universitários, passando de algo que não era possível de solucionar, para uma solução parcial ou total dos problemas das doenças derivadas de ataques de Kanaimé. Não que o Kanaimé não seja mais capaz de matar, mas que o Pajé encontrou soluções, nos discursos dos universitários, para remediar a situação.

Em relação à décima questão das entrevistas - *10. Porque você acha que existe Kanaimé?* – aparecem respostas com ideias de vingança, do mal, da guerra, indicam algumas etnias específicas, em especial os povos que vivem nas serras e próximos da região da Guiana. As ideias de perseguição, vingança, de uso das drogas do mato, a inveja, a eficiência do Kanaimé, a tradição, uso do livro da capa preta. Todas estas falas refletem um discurso propenso a indicar o Kanaimé como sendo do mal, mas que fazem parte da cultura, como assinalado anteriormente, indicando que a única solução é estabelecer algum processo de convivência com eles para que não se revoltem contra os que vivem nas malocas. E.2 afirmou as condições associadas à vingança e realização do mal:

Bom, a história, pelo meu conhecimento, é uma questão de vingança. Algo que alguém não goste e se torna um pessoa má e ele acaba buscando certas habilidades para fazer mal para o próximo. Algo assim. [risos]. Porque ele existe, ele só vem pra fazer a maldade mesmo. Existe pra maldade. Isso até onde eu sei, não tem nada, outra história que Kanaimé fez ... fiquei sabendo só, que Kanaimé matou, só coisa ruim. É algo do mal mesmo (E. 2.10).

Como motivo da existência do Kanaimé estão a realização de coisas ruins, a guerra entre povos, a aquisição de mulheres e vinganças de diversas formas e originário de alguma

⁷⁴ Os autores são referenciados apenas para destacar que não existe na literatura a cura para o Kanaimé, mas entre os indígenas universitários é possível.

região como as Serras são usadas por E. 4:

Existe porque existe o lado ruim e existe o lado bom de toda história né. E mais ... na verdade segundo uma pesquisa quando nós fizemos quando estudávamos também, eles falam que o rabudo [Kanaimé] nasce a partir do momento em que as duas tribos guerreavam entre si. E essa pessoa por sua vez levavam suas mulheres, que sempre tem alguém que queira vingar aí voltava dessa forma. Tanto que pra nós Macuxi quem é mais rabudo [Kanaimé] é o pessoal da Serra [Raposa Serra do Sol] que são os Ingarikó, os Patamona. Pra nós rabudo vem lá da serra do sol, [Sorriso] pra nós (E. 4.10).

E. 5 destacou também que o Kanaimé é uma “pessoa normal”, e que quando realizam coisas más, eles e suas famílias podem ser vítimas de ataques:

[...] Mas existe só pra fazer o mal mesmo... Contam também meu pai minha mãe conta que se uma pessoa normal, um indígena normal da comunidade matar um deles, aquele ali pode esquecer que ele está marcado pro resto da vida. Então vai pra ele, vai pra família toda. Isso vai acontecer com a família toda (E.5.10).

O Kanaimé é associado ao uso das drogas do mato, e comparado aos bandidos da cidade que se matam, assim como ocorre nas Malocas, indicando a inveja como fator preponderante:

Porque o Kanaimé antigamente, a gente vê assim que eles usavam muita droga do mato. Eles viravam certo tipo de animal. Hoje a gente vê que eles usam só aquelas drogas. Ele é o mesmo homem, só usa aquelas coisas pra fazer o mal. Eu estava pensando nisso daí a diferença dele, um pouquinho, daqui da cidade, é que aqui os bandidos pegam droga pra fazer as maldades, matar um ao outro né. No interior não é diferente. Só que eles escolhem aquelas pessoas por causa de inveja, porque aquela pessoa tem uma casa boa ou tem um comércio ou tem alguma coisa eles ficam com inveja aí ele faz aquele mal, é só isso. A inveja, acho que é a inveja (E. 13.10).

O kanaimé é visto como um ser que tem medo de resolver seus problemas e se aproveita do status para fazer o mal: *Os Kanaimés são as pessoas que não tem coragem de resolver seu problema pessoalmente e se veste, aproveita essa questão indígena, pra se vingar, fazer maldade pros outros* (E. 15.10). O discurso da possibilidade de escolha entre o bem e o mal existe para interpretar o Kanaimé:

Olha, desde a criação, porque eu leio a bíblia. Eu tenho ... não é que eu acredito realmente. Existe? Existe. Tanto o lado pra fazer essa parte do bem, mas também existe o lado então assim nós vivemos de escolha. A sociedade, os seres que existem têm escolha. Então essa escolha que faz com as pessoas se tornem um tipo de ser que faz maldade (E. 17.10).

A mesma possibilidade de escolha de bem e mal está presente em E. 19, referenciando a questão do mal como o seu principal objetivo:

Porque é provável que ele exista porque tem pessoas de todo ... pra fazer de todo o mal tanto pra fazer o bem quanto pra fazer o mal né, porque na verdade o Kanaimé só são pessoas que são bem ruins. Que só querem fazer o mal ao próximo (E. 19.10).

E. 21 evidencia a Pajelança relativa ao Kanaimé, uma vez que os indígenas procuram a proteção e a cura das doenças atribuídas a eles:

Eu não sei que eu nunca vi. Mas assim pra lá, nessa comunidade há dias em que os Pajés trabalham diretamente em cura das pessoas que possam assim ter se metido com o Kanaimé. Aí quando ouve um assobio: ‘não, isso é o Kanaimé?’, então eu não sei (E. 21.10).

Apesar de ter informado ter dúvidas, sobre o Kanaime, quando criança, E. 23 ouviu muitas histórias que justificariam melhor compreensão, de não os associar apenas a bichos e animais:

Eu sempre quis saber. Quando eu era mais criança eu ficava em dúvida. Eu pensava que era um bicho assim, um bicho mesmo. Ou então eu pensava que era um animal, ou pensava que era gente que se transformava em animal, é cada história que eu ouço que eu não acreditava mais, de uns anos pra cá mais crescida, um bocado dos meus tios e meus avós, aí eu acredito, mas tem gente que não acredita não. Mas eu acredito, apesar de nunca ter presenciado essa situação (E. 23.10).

As interpretações sobre o Kanaimé e o Pajé construídas pelos indígenas universitários, evidenciam que existe maior proximidade. Um Pajé pode, em certo sentido, ser um Kanaimé. O limite que caracteriza essa proximidade é o fato de o Pajé ter o apoio de uma maloca, e o Kanaimé não a possuir. Outro limite importante é a caracterização geral que fazem ligar o Kanaimé ao mal e o Pajé ao bem, no entanto, ambos podem protagonizar a maldade. E a mais próxima de todas é o fato de o Kanaimé ser qualquer pessoa. Os aspectos que identificam o Pajé, sejam suas atuações em rezas e no uso de plantas medicinais, que atuam para beneficiar os povos das malocas, são no mesmo sentido atribuídos ao Kanaimé em sentido contrário. Não há no discurso dos universitários indígenas uma atitude de atribuir ao Kanaimé algum bem, no entanto, não são apresentadas nenhuma informação clara de como podemos diferenciar um Pajé de um Kanaimé.

As narrativas que explicam a ideia das maldades do Kanaimé por meio da vingança, tratam suas realizações como um processo derivado de alguma violência, que estaria apenas revidando uma ação da qual foi vítima e que é somente a partir daí que desenvolve certas habilidades para causar violência e morte para as pessoas. As suas maldades são associadas à coisas ruins que ele mesmo faz, ou ainda surgiram quando ocorriam guerras entre etnias, para vingar a morte de parentes ou o rapto de mulheres. Muitas afirmações associam o Kanaimé ao povo que vive na região das Serras, e quando perguntamos aos que vivem nessa região dizem prontamente que os rabudos (Kanaimés) são os que vivem os campos abertos e não nas serras. Quando um dos que são considerados Kanaimés é morto por alguém, este sentirá a perseguição daquele grupo para toda a vida.

A escolha de fazer o bem ou o mal, nos discursos, é do Kanaimé. Se ele escolheu isso é uma coisa ruim, mas pode escolher fazer o bem. Dessa forma, não será manifestado e nem considerado. O Pajé é o único mediador capaz de anular os ataques do Kanaimé em certas condições. Quando não houver tempo para a ação mediadora do Pajé a ação do Kanaimé torna-se eficaz, e a vítima pode ser atacada com violência e chega a morrer. No entanto, se o Pajé realiza suas ações rituais de defesa, fazendo de forma correta a mediação por meio das rezas e das plantas para uso em chás e banhos, é possível a reversão do caso.

A fé, protagonizada pela credibilidade no Pajé e no Kanaimé, constituem ações pessoais de identificação com os aspectos culturais dos povos indígenas das diversas regiões de Roraima. Podendo representar apenas uma fé por meio das características culturais e não religiosas, ou de ambas. Mas que sempre existe alguma forma de identificação com esse processo, independente da religião declarada a que pertença. Se não declaram ser a Pajelança e o Kanaimé uma caracterização religiosa existente entre os povos indígenas, é porque se autoidentificam por meio de outra religião ou ainda não veem problema em relação a isso. Não identificamos em nenhum entrevistado a ideia de que não aceitam o Pajé e o Kanaimé com seus aspectos culturais. Ainda que haja oposição em relação às ações do Kanaimé, não houve um desejo ou uma posição de extinguir Kanaimés por causa de suas ações.

As respostas dos indígenas universitários apontam para uma Pajelança relativa ao Kanaimé caracterizada pela defesa dos males que pode causar. Sejam aquelas que foram identificadas como Pajelança Original ou Tradicional, nas quais o Pajé usa apenas folhas de *maruai* e tabaco no escuro, e as que foram definidas como Pajelança Moderna, nas quais o Pajé usa velas, cigarros e cachaça em luz acesa, a credibilidade para esse grupo de indígenas pareceu a mesma. Nenhum dos universitários afirmaram ser contra qualquer tipo de Pajelança. A fé, qualquer que seja a manifestação da Pajelança, tornou-se a mesma. Mesmo aqueles que

afirmaram de maneira clara que a crença seria por meio do aspecto cultural e não religioso, não há negação nem do Pajé nem do Kanaimé.

A quadro abaixo destaca os aspectos de cada tipo de Ritual:

PAJELANÇA ORIGINAL	PAJELANÇA MODERNA
Uso de objetos tradicionais: <ul style="list-style-type: none"> • Folha de <i>Maruai</i>; • Tabaco; • Água 	Uso de objetos ressignificados: <ul style="list-style-type: none"> • Velas; • Cigarros; • Bebidas
Realizado em ambiente escuro	Ambiente iluminado
Com incorporação de espíritos pelo Pajé.	Sem a necessidade de incorporação de espíritos pelo Pajé.

Quadro 1: Pajelança Original e Pajelança Moderna

No capítulo a seguir será aprofundada questão dos processos de identidade construídos pelos indígenas universitários, a partir das relações que realizam com a Pajelança relativa ao Kanaimé foram evidenciadas em todos os passos das entrevistas. A primeira explicação a respeito dessa construção de identidade foi a identificação do Pajé e o Kanaimé. Foram identificados poucos que não soubessem sobre a Pajelança ou o Kanaimé. Muitos discursos apresentaram explicações, histórias e fatos ocorridos acerca desses rituais, e conversaram longamente sobre esses assuntos. É sobre esse tema que discorreremos no próximo capítulo. Avaliaremos em que sentido houve a afirmação de identidades étnicas no contexto das associações e dissociações dos universitários com a Pajelança.

4 A RESSIGNIFICAÇÃO DA PAJELANÇA RELATIVA AO KANAIMÉ NA AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS INDÍGENAS UNIVERSITÁRIOS

Nos dois primeiros capítulos apresentamos aspectos históricos dos povos indígenas em Roraima. As mudanças ocorridas no contexto social foram evidenciadas a partir do contato com o ambiente urbano e dos tipos de sociabilidade e dos estilos de vida dos indígenas universitários. Já no terceiro capítulo fizemos a análise dos processos de ressignificações da Pajelança e do Kanaimé nesse grupo.

Identificaremos nos discursos construídos as associações e dissociações dos indígenas universitários vinculadas à Pajelança relativa ao Kanaimé, observando o processo de ressignificação na afirmação de identidades étnicas. Em relação ao Pajé há tendência para associação, isto é, mais aproximação e auto identificação com suas realizações. Em relação ao Kanaimé, uma tendência para dissociação, isto é, distanciamento, o qual é configurado como diferença em diversos contextos assinalados.

Os discursos dos universitários indígenas foram interpretados a partir da ressignificação do ritual, conferindo identidade étnica no contexto de Boa Vista-RR. Compararemos o tipo de Pajelança ressignificada na maloca e na cidade, buscando saber se ocorre diferenciação e em que sentido essas diferenças podem representar alguma ressignificação a partir dos locais onde estão.

Apresentaremos a Pajelança relativa ao Kanaimé como um dos processos identitários dos indígenas universitários de Boa Vista marcados por semelhanças e diferenças. O ritual configura-se como meio de defesa para a saúde dos índios e das malocas. Explanaremos em que sentido as identidades são reconstruídas para que se possa entender as afirmações da identidade étnica no contexto urbano e no contexto universitário.

O ritual torna possível a afirmação da identidade étnica dos indígenas no contexto urbano, e também dos indígenas universitários. Observaremos os diversos sentidos das ressignificações da Pajelança relativa ao Kanaimé no contexto de Boa Vista-RR nas afirmações identitárias dos indígenas universitários, comparando o Pajé e Kanaimé, buscando entender a Pajelança relativa ao Kanaimé.

O quadro a seguir destaca alguns aspectos que serão discutidos:

PAJELANÇA	KANAIMÉ	PAJELANÇA RELATIVA AO KANAIMÉ
Rituais relacionados à saúde indígena	Rituais realizados para adoecer e matar e fazem parte da cultura.	Rituais de identificação e prevenção das possíveis curas de Kanaimé.

Quadro 2: Pajelança, Kanaimé e Pajelança relativa ao Kanaimé

Os significados de Pajelança e Kanaimé foram identificados no contexto dos indígenas universitários e as relações existentes com as posições de sujeito⁷⁵ na reconstrução das identidades étnicas. As interpretações serão realizadas a partir das oposições e convergências em relação às duas formas de ritual e aos oficiantes. Buscaremos responder quais aspectos estão implicados nas afirmações de identidades étnicas e como realizam os processos de diferenciação do ponto de vista cultural e religioso.

As ressignificações foram observadas como representações das relações existentes entre diversos povos indígenas e destas com os não índios. Assim, as identidades étnicas, vistas pelas relações no seu interior, serão interpretadas nas interações. Por meio das interações focaremos nas relações das fronteiras, aspectos que demonstram ressignificações que são simbolizadas e usadas nas culturas quando oferecem sentido.

Os conceitos de etnia, grupo étnico e sua relação com a identidade em Fridrik Barth (1998) foram usadas como pressupostos. Uma definição de grupo étnico levou Barth ao estudo de uma identidade relativa no contexto de contatos interétnicos entre povos que aceitam a mudança de identidade. Precisa-se estudar os fatos empíricos de casos de perto, visto que para se ajustar os conceitos a esses fatos elucidando de forma simples o mais adequado possível, possibilitando explorar as implicações. Há uma tentativa, nos ensaios a seguir, “de aplicar em sua análise um conjunto comum de conceitos”, tendo como ponto de partida interligá-los em várias partes. Com importância primordial que “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, tem a característica de organizar a interação entre as pessoas”. Busca-se explicar os processos que estão envolvidos “na geração e manutenção dos grupos étnicos [...]” e “deslocamos o foco de investigação da história e da constituição interna de grupos distintos para as fronteiras étnicas e a manutenção dessas fronteiras” (BARTH, 1998, p. 189).

Segundo Barth na bibliografia antropológica o termo grupo étnico é entendido

para designar uma população que:
1 perpetua-se biologicamente de modo amplo,

75: Ao termo “posição de sujeito” indicaremos a dependência do sujeito no interior de uma estrutura discursiva, assim como apresentado por Laclau e Mouffe (2015, p. 190-191): “Como toda posição de sujeito é uma posição discursiva, ela compartilha do caráter aberto de todo discurso; conseqüentemente, as várias posições não podem ser totalmente fixadas num sistema fechado de diferenças”.

2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais,
 3 constitui um campo de comunicação e de interação,
 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. (BARTH, 1998, p. 190).

Partindo deste conceito Barth elaborou uma série de condições pontuais para superá-lo e indicar caminhos diferentes para superar preconceitos, explicar os sistemas sociais poliétnicos, a relação entre identidade e os valores construídos pela cultura, a interdependência entre os grupos étnicos e as perspectivas ecológicas, demográficas e os fatores de mudança de identidade em contexto de diversos povos.

Em seu conteúdo, este conceito não se diferencia da proposição tradicional, visto que aproxima: raça, cultura e linguagem, delimitando a sociedade que discrimina as outras. Há proximidade em relação às etnografias empíricas, embora que “tal formulação nos impede de entender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humana”. Tenta-se propiciar um modelo ideal de forma empírica que “implica um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos quanto à gênese, estrutura e função de tais grupos” (BARTH, 1998, p. 190).

Além disto, afirmando que a manutenção das fronteiras não é problemática, prevendo um isolamento dos itens citados: “diferença racial, diferença cultural, separação social e barreiras linguísticas, hostilidade espontânea e organizada”. Isto limita a diversidade cultural, isolando as sociedades em ilhas (BARTH, 1998, p. 190).

A mudança de identidade evidenciada entre yaos e não-yaos, a qual constitui uma forma de assimilação, explora a relatividade da identidade em contextos empíricos específicos indicando a interdependência étnica de grupos étnicos. A análise se reporta à importância destes aspectos para as relações interétnicas, e as fronteiras culturais, com mudanças de pertença a um grupo familiar. Barth refere-se às mudanças circunstanciais como incentivo para a mudança de identidade:

Uma vez que a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos, segue-se que existem circunstâncias em que uma tal identidade pode ser realizada com moderado sucesso e limites para além dos quais tal sucesso é impraticável. Meu argumento é que as identidades étnicas não serão mantidas para além desses limites porque o alinhamento a padrões valorativos básicos não poderá sustentar-se onde nosso próprio desempenho, por comparação, é totalmente inadequado (BARTH, 1998, p. 209).

As fronteiras persistem, apesar do fluxo de pessoas, o que quer dizer que “as distinções

de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação”, havendo exclusão e incorporação “pelos quais categorias discretas são mantidas *apesar* das transformações na participação e pertença no decorrer de histórias de vidas individuais”. Por outro lado, as relações sociais estáveis “são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados”. Isto quer dizer que nas “distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são [...] as próprias fundações sobre as quais são levados os sistemas sociais englobantes”. Pode-se afirmar, portanto, que: “A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (BARTH, 1998, p. 188).

As ressignificações da Pajelança relativa ao Kanaimé podem funcionar como uma fonte dos diversos processos de identidade. A reconstrução das identidades a partir das ressignificações é como os reajustes feitos com o objetivo de estabilizar os elementos culturais. É através dos processos de ressignificações que as identidades passam a ter novo sentido e adquirem nova organização para que a sobrevivência dos elementos religiosos possam interagir com os culturais.

4.1 Identidade dos povos indígenas e o campo das Ciências da Religião

As principais referências no campo das Ciências da Religião no processo de colonização e às condições e interpretações que os europeus fizeram dos povos indígenas nesse período são referendados como “conquistas coloniais” e existindo sempre as noções de relações de “domínio”:

A revolução industrial, em seu interior e as conquistas coloniais, em seu exterior, colocaram a cultura europeia diante de novas exigências de definição da própria capacidade de leitura tanto da sociedade ocidental quanto das sociedades às quais havia estabelecido relações de domínio e intercâmbio” (FILORAMO; PRANDI, 1999).

Acrescentam-se além dos aspectos referidos à ideia de que os povos europeus mantiveram relações de contato, com povos considerados desconhecidos:

As viagens intercontinentais estabelecem relações comerciais, políticas e militares com povos em grande parte desconhecidos, e com outros somente idealizados. Índios das Américas, negros africanos, indianos, chineses,

japoneses, entre outros, entraram num período de cinquenta anos (entre o final do século XV e as primeiras décadas do século XVI), no saber europeu sobre povos (ALBUQUERQUE, 2007, p. 22).

Essas relações ocorrem com negociações, os conhecimentos das próprias religiões a partir das crenças de outros povos em uma perspectiva de superação da mera dominação o mesmo autor negou a possibilidade da existência apenas da força física e econômica:

Não sejamos ingênuos, se tal contatos trazem o novo, são também permeados pelas práticas de conquista e por concepções que as justificam. E estas não estão apenas fundadas na força física e econômica, mas também nos saberes sobre negociações e estrutura social, em que os elementos religiosos têm seu lugar. A história dos saberes sobre religiões, a partir do século XVI, revela crença dos povos e testa métodos para este conhecimento (Ibid., 2007, p. 22).

Apenas a negação da dominação ou ainda da confirmação em sentido ingênuo bastaria para entrarmos num problema complexo, o qual seria principalmente a existência ou não de um sujeito humano que os europeus ajudaram a dizer quem é desde o século XV. Os europeus tentaram destituir das formas de organização social, a qual pouco conhecemos, e depois o negaram enquanto seres existenciais. A pauta seria ouvi-los para dizer quem são atualmente no que acreditam para definir a religião ou pelo menos interpretá-la de um ponto de vista mais aberto do que centralizar o conceito.

As Ciências da Religião têm realizado estudos do fenômeno religioso em diversos campos. Um deles sobre as religiões indígenas, aos quais, em geral, estão associados ao período colonial, como Lauri Wirth (2013) e Lori Altmann (2009). Na tentativa de reestruturar aspectos da religião do passado, de como era a religião, a cultura, as línguas, as construções, enfim todos as dimensões da vida dos indígenas no passado. Estudos que são importantes sejam nas áreas de História, Sociologia, Antropologia e Ciências da Religião. Existe uma necessidade desse tipo de estudo para fomentar uma evidenciando como os povos indígenas se comportavam. Em alguns casos, os estudos interagem com os povos indígenas no presente, no entanto, ao processo indicativo da autodeterminação e das condições de vida atual desses povos.

A proposta das Ciências da Religião acerca do que denominam tradições indígenas, em alguns estudos existe a tentativa de demonstrar “as tradições religiosas” (ALTMANN, 2009) como múltiplas e que possui um olhar diferenciado em processos de alteridade, as tradições seriam baseadas em um mundo mítico, com um respeito à diferença. O que restaria ao mundo e à Cultura Ocidental seria escutar e estabelecer relações de convivência com um diálogo frutífero com esses povos. Todos esses aspectos positivos que juntos apresentam uma espécie de “religiosidade ideal” dos indígenas e também uma condição de povo dependente e explorado.

Essa posição fere a autodeterminação dos povos registrada na Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos povos indígenas (2008), uma vez que ideias no campo das Ciências da Religião apresentam os povos como “dominados” e até mesmo “subalternos e povos esquecidos” (WIRTH, 2013).

Seguindo essa linha de raciocínio o que restaria dos povos indígenas no passado, se permanecem “explorados, subalternos e dominados”? Os aspectos discutidos por Lourenço Rega (2007, p. 90) sobre “o binário da dominação-libertação” existe uma preocupação com a realidade do povo no contexto latino-americano e serve para criticar aspectos sociais da visão patriarcal do período colonial latino-americano e das tentativas de “domínio político” sobre a diversidade de povos neste lugar e para entender as diversas formas de violência imposta aos indígenas que, mesmo com as diversas formas tentativas esse povo não chegou ao fim trágico. Não isentamos que produzir análises sobre esses temas, desde que haja um processo de ressignificação para não correremos o risco de afirmar inexistência atual.

Em relação às religiões indígenas e aos diversos processos de interculturalidade existentes a partir da diversidade de povos não podem ser vistas como extintas. A análise histórica de toda a imposição europeia sobre as Américas não pode ser usada para justificar a inexistência atual das vívidas religiões indígenas que permanecem, mesmo considerando-as híbridas.

Ao destacar sobre a existência e sobre a persistência das religiões indígenas o teólogo David Oliveira (2019) evidenciou uma outra perspectiva dessas religiões para serem discutidas no ensino religioso e além disso rechaçou a perspectiva sombria de povos extinto e religiões inexistentes focando muito mais a questão da interculturalidade, do respeito e da possibilidade de convivência da diversidade de religiões e mostra “que a estrutura das diversas religiões indígenas é sólida culturalmente e muito bem elaborada [...]” (OLIVEIRA, 2019, p. 138).

Há uma conjuntura que pode escapar para um “esquecimento” dos povos indígenas e das manifestações religiosas, uma vez que no passado foram “destruídas”. Uma citação evidenciando algo importante para analisarmos: “Se houve colonização e opressão político-social com o Catolicismo que veio a reboque do des-em-cobrimento, com o protestantismo veio outro tipo de colonização e opressão: a das mentes, a da alma, a da cultura” (REGA, 2007, p. 367). Essa afirmação revela mentes, almas e culturas fechadas, intactas, sem nenhuma mudança, sem transformação.

Neste sentido, pode-se afirmar que em alguns aspectos das Ciências da Religião as religiões indígenas e os próprios povos atuais são negligenciados nas origens do processo colonizado. Em algum momento histórico existe o pressuposto do que era antes e passou a não

existir. São referendados tanto os povos quanto as religiões como coisas do passado e, portanto, agora inexistentes. Não ficando evidente, nessas interpretações, essa negação, no entanto, quando colocamos, do ponto de vista interpretativo todos os dados que fazem referência ao colonialismo e ao processo de dominação existente no contato, podemos supor esta negação.

Ficaria incompleto se concluirmos apenas o processo de negação existencial dos povos e das religiosidades indígenas. Quais autores e disciplinas no campo de estudo das religiões que se revelam contrários a esse processo. Os estudos religiosos sobre História e Antropologia, em especial sobre a Região Nordeste, sugerem um processo de reinterpretação da própria forma como são vistos os indígenas. Neste contexto são revistas as diversas elaborações que passaram a negar os indígenas no Nordeste, pelo fato de serem “caboclos” e ou “misturados”, impossibilitando o reconhecimento de terras, culturas e idiomas. É com a superação deste tipo de interpretação que, com a contribuição das ideias, dos antropólogos e antropólogas José Maurício Arruti, John Monteiro, João Pacheco de Oliveira, Maria Cristina Pompa, entre outros que teorizaram sobre a necessidade mudança a partir da configuração do contato como algo somente destrutivo e dominador e sem nenhuma resistência por parte dos povos indígenas.

Arruti (1996) afirmou que o processo de invenção cultural e da manipulação de identidade realizada pelos povos indígenas no Nordeste brasileiro dos Pankararu de Itaparica, Sertão pernambucano ao longo do rio São Francisco, foram importantes no processo de reestruturação de povos, antes considerados extintos. Quando acadêmicos do início do século XX começaram “a descobrir nos ‘remanescentes’ daqueles grupos indígenas ‘extintos’ algum interesse acadêmico o fazem orientados por uma visão etapista e evolutiva, semelhante à operada pelo SPI” (ARRUTI, 1996, p. 15).

Nos anos 1930 houve a descrição a partir da observação direta dos “remanescentes” e entre os anos 1940 e 1950, com uma abordagem culturalista, houve uma preocupação de se debruçarem sobre material histórico sobre os indígenas no Nordeste com temas do folclore regional. Entre 1970 e 1980 do século XX surgiu a perspectiva arqueológica a partir do Museu Paraense Emílio Goelde, o qual reforça “o olhar fragmentário e passadista sobre a face indígena da região” (Ibid. 1996, p. 16). Arruti (1996) afirmou que a exceção foi Hohental na perspectiva histórico sociológica, por meio de fontes históricas, recolheu informações que resultaram num catálogo de denominações e localidades sobre o tema indígena. A perspectiva da perda e da extinção ainda permanecia com perspectiva sociologizante e culturalista classificando diversos povos como subsegmentos rurais com descaracterização étnica pela proletarização, integração e aculturação e outros com preocupações folclóricas a partir da metodologia do recolhimento de traços culturais.

Acerca desse processo de extinção John Monteiro (1999, p. 237) afirmou que no Brasil “às sociedades indígenas se negavam um futuro: uma longa sucessão de leis, de políticas governamentais e de correntes de pensamento social tratavam os povos nativos como populações em extinção, fadadas cedo ou tarde, ao desaparecimento”. Apesar de perdas irreversíveis e transformações marcantes “diversas populações portadoras de herança cultural, genética e moral que atravessou séculos de riscos e incertezas estão aí para reclamar os seus direitos históricos e a sua alteridade política” (Ibid.). A visibilidade dos povos indígenas recente deixa a sociedade brasileira perplexa por tem aprendido que os índios eram coisa do passado colonial e ainda “como meros remanescentes, sobreviventes, resquícios que continuam agarrados ao pouco que lhe resta após cinco séculos de degradação e espoliação” (MONTEIRO, 1999, p. 238). Não se pode negar que os povos indígenas foram impactados com a expansão europeia, no entanto não se pode caracterizar as sociedades indígenas como “vítimas” e nem considerar as reivindicações por reparações de injustiças, expropriação e violência que apoiam os direitos indígenas sem ocultar

[...] os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas que informavam e direcionavam as maneiras pelas quais diferentes segmentos sociais nativos se posicionavam diante da nova ordem que começou a se instaurar com a chegada dos primeiros navegantes portugueses, há quinhentos anos (Ibid. 1999, 238).

Esta multiplicidade de fatores que fazem com que reconheçamos que as reconstruções identitárias passem a colocar em pauta a resistência indígena, e recolocar eventos e processos do passado como experiência indígena, demonstrando os índios como atores históricos. Nesse sentido que Monteiro (1999, p. 239) afirmou “a necessidade de desconstruir as imagens e os processos que se tornaram lugar-comum nas representações do passado brasileiro”.

A perspectiva de Cristina Pompa (2003) que configurou como encontro entre indígenas e missionários no período colonial, no qual ocorreram diversos processos de interação com os diferentes horizontes culturais – religião cristã ocidental e sistemas míticos-rituais indígenas. Esses instrumentos conceituais fizeram com que indígenas e não-indígenas passassem a construir sentidos e traduzissem para as próprias culturas os aspectos da outra. Um deles, “a invenção do selvagem”, a autora considerou a imagem dos índios elaboradas pelos viajantes. Outro, a demonização dos índios apresentados em textos e iconografias em diversos níveis, representou a difusão de estereótipos desenvolvidos pelos portugueses. Esta perspectiva de compreender a religião como tradução dos diversos aspectos culturais fez Pompa (2003, p. 24) reconhecer que existe “a necessidade de reescrever a história em termos inteligíveis dos dois

lados: por isso, o que acabou se construindo uma linguagem simbólica negociada”.

Uma releitura, tanto histórica quanto antropológica vem sendo elaborada para recuperar o sentido da história nas sociedades nativas. Em primeiro lugar para o sentido “às contingências”, transformando estruturas cognitivas e sociais, fazendo com que apareçam categorias sociais que adquirem novos valores funcionais. De outro lado, reconstruir a história a partir da narrativa, compreendendo que a vida social como uma dinâmica complexa de processos políticos para se saber como os seres humanos manipulam, constroem e reorganizam o mundo vivido. Desta forma, descobre-se a história dos nativos fazendo com que seja elaborada a partir das narrativas, rituais, e memórias indígenas (POMPA, 2003).

Para além dos processos de construção e reconstrução das identidades é necessário sinalizar para o campo das Ciências da Religião que, a partir das condições discutidas e, principalmente do sentido da revalorização de quem são os povos indígenas na atualidade, reelaborar as interpretações construídas neste campo, afim de atender aos processos de pesquisa. Focalizando em discursos, interagindo com as condições e identidades do passado e do presente, na perspectiva da compreensão sobre as religiões indígenas. Esse reconhecimento dos protagonismos históricos dos povos indígenas, requer uma visão discursiva mais ampla buscando o sentido as condições éticas elaboradas por esses povos, que evidenciam em comportamentos diante de uma figura como o Kanaimé, o Pajé e o Rezador.

Os processos de construção metodológica a partir de uma leitura dos discursos dos indígenas universitários possibilitam a compreender o sentido que discutimos. Não apenas a metodologia numa das Ciências da Religião, mas de todas, que constituem uma perspectiva, revigorando para novo fôlego e abrindo caminhos para outras metodologias que se reorganizem a partir de novos sentidos, reconhecendo as religiões e novos processos interpretativos. Não consideramos a metodologia utilizada como uma inovação, mas que por meio dela nos orientamos para tentar refazer diversos processos que no campo das Ciências da Religião ainda não foram definidos.

As religiões indígenas no campo das Ciências da Religião, merecem discussões e processos interpretativos alcancem o sentido, através do que pensam os povos indígenas, contribuindo para o reconhecimento, valorização das línguas, terras e culturas. A diversidade das manifestações religiosas indígenas, seja por meio de ritos, mitos, e processos de ressignificações, é riqueza negada que aparenta ser muito mais complexa que as simples definições de magia, bruxaria e feitiçaria. Quando focamos nos discursos, aparecem novas ressignificações, a partir as análises feitas. E são a partir das ressignificações que as religiões indígenas podem ser redefinidas e identificadas manifestações religiosas diferenciadas.

4.2 Relações de identidade a partir da Pajelança

A relação de identidade a partir da Pajelança, construída como pressuposto religioso, tem uma função afirmada como cultural, própria dos indígenas universitários.⁷⁶ Avaliaremos as relações de identidade a partir da manifestação religiosa Pajelança, que não é constituída de um estatuto escrito, dogma ou representação oficial. Quase tudo na realização da Pajelança entre as etnias no Estado de Roraima é fluido e, por isso, ocorrem processos de mudanças significativos, ainda que tais aspectos não sejam reconhecidos por alguns discursos.

O processo de adaptação da Pajelança à vida na cidade de Boa Vista, as ressignificações no contexto urbano e as realizações enquanto movimento sociocultural serão verificados enquanto justificadores da identidade. Os indígenas universitários apontam para esse processo de identidade, na medida em que admitem participação, afirmando que o ritual faz parte da cultura, diferenciando-a da própria manifestação religiosa declarada. Esse fator também ocorre com as danças e noutras manifestações vinculadas a movimentos reivindicatórios.

As relações de proximidade e associações dos indígenas universitários com a Pajelança são explicadas por meio dos discursos relacionados que as ligam à questão do bem e da saúde. Afirmam que as doenças e os feitiços são coisas negativas na vida dos povos indígenas que devem ser afastadas. A Pajelança funciona como solução para esses problemas, afastando assim o medo e proporcionando a cura através dos tratamentos indicados pelo Pajé. E também como prevenção, tanto das doenças como dos espíritos maus, afastando qualquer força sobrenatural indesejada.

O ritual de Pajelança é constituído de aspectos vinculados ao dia a dia dos indígenas universitários. Toda criança ou adulto apresentando alguma doença ou feitiço merece atenção do Pajé, uma vez que é a autoridade espiritual que informa, guia e realiza as “curas” necessárias para o benefício das pessoas. Os discursos dos universitários apresentam um misto de respeito e temor em relação ao ritual, pois as ações do Pajé são consideradas “fortes”, isto é, com poder suficiente para realizar as magias.

Na perspectiva dessa proximidade da Pajelança em relação aos índios existem diversas condições que devem ser consideradas. As condições da fé e da crença, indicada pelos indígenas

76 A identificação do ritual de Pajelança, danças, entre outras atividades são consideradas pelos universitários indígenas como cultural, o que é incentivado pelo Instituto *Insikiran* da UFRR, uma vez que os alunos se apresentaram como tendo uma religião específica dos não índios – católicos e evangélicos. Dentre os 25 entrevistados, nenhum referiu-se à sua participação na Pajelança como religião, mas como participação em ritual cultural, ainda que grande parte reconheça ter participado dos rituais e até ter sentido algo muito importante e com significado para suas vidas.

como aspectos a serem observados, uma vez que as curas das doenças e feitiços ocorrem a partir da credibilidade do paciente. Não se pode afirmar que a fé cura, mas que é a partir dela que se dá o início dos processos considerados como cura para os indígenas. Se não sinalizar para isso representa uma dificuldade em que o Pajé pouco pode fazer. É importante registrar que nos discursos dos universitários indígenas não aparece apenas uma fé de pertencimento religioso, mas uma fé que possui características de pertença cultural, das quais grande parte dos entrevistados se referem quando afirmam que o Pajé e a Pajelança fazem parte da cultura de seu povo. Não significa que os próprios rituais não tenham em si essas intenções.

Podemos dizer que existe uma identificação entre a Pajelança e os indígenas universitários. O Pajé possui “poderes espirituais”, sendo um “especialista” e grande mediador dos índios em relação aos seres superiores. O ritual, ao trazer o bem, instaura a harmonia pretendida pela cosmovisão dos diversos povos. O Pajé é o guia do povo contra os espíritos mal-intencionados, usando o próprio corpo para atuar contra os feitiços e as bruxarias.

Em relação à estrutura da Pajelança, considerada parte das formas com as quais os indígenas universitários representam o ritual, realizada no escuro ou no claro, com o “bater de folhas” ou usando velas e bebidas, constituem os instrumentos de realização do oficiante. Se existe algum processo de incorporação ou não, se usam mesa branca ou não, isso parece não ter importância para os discursos dos universitários. O principal é proporcionar saúde, afastar as doenças, curar os feitiços e bruxarias por meio dos tratamentos e interditos indicados pelo Pajé. O interesse nos discursos em curar e prevenir, pedir forças de seres espirituais representa o reconhecimento do Pajé e de sua Pajelança enquanto ritual.

Processos de inovação e de diferenciação, em relação à forma como o Pajé usa os instrumentos, nos discursos dos indígenas universitários, não tiveram nenhum tipo de recusa. A realização da “Pajelança Original”⁷⁷ depende do uso da folha do *maruai* para ser batida no chão, do chá de tabaco e do uso do tabaco na boca do Pajé em ambiente escuro e a incorporação dos espíritos considerados protetores do Pajé e curadores das doenças. Já na “Pajelança Moderna”⁷⁸ são utilizados a vela, o cigarro e a bebida e com ambiente claro, podendo ou não ocorrer a incorporação. Em relação à incorporação, na Pajelança Original, é considerada fundamental. Não ocorre a “cura” sem a incorporação nesse tipo de Pajelança. Por sua vez, na Pajelança Moderna a incorporação é dispensável, isto é, a magia da “cura” pode ocorrer mesmo sem a

77.O termo “Pajelança Original” foi escolhido como relatado pelos dos entrevistados. Aparecem também o termo Pajelança Tradicional.

78.O termo “Pajelança Moderna” foi usado como referência a diversos processos de resignificação de materiais utilizados durante o ritual, considerando que o seu uso, diferente do ritual “Original”, chamaremos de “Moderna” neste contexto.

incorporação.

É importante perceber que os indígenas universitários mais velhos fazem referência à Pajelança Original, como o processo de realização do ritual. Só quando perguntados sobre outro tipo de Pajelança é que tecem comentários acerca da Pajelança Moderna. Os indígenas universitários mais jovens falam sobre a Pajelança Moderna, uma vez que a consideram o ritual a ser realizado. Essa ressignificação do uso dos instrumentos pelo Pajé reflete as formas como os estudantes observam a realização dos rituais. Os mais jovens conhecem mais a Pajelança Moderna, no sentido de participar desse tipo que foi a mais frequentada. Diferente dos mais velhos que referenciam a forma original, sinalizando para uma forma de representar como conheceram desde o começo as participações. Mesmo os mais velhos sabem que existe outra Pajelança que usa instrumentos diferentes, mas que não a desqualificam.

A identificação com uma ou outra forma do ritual costura a identidade, possibilita o sentido à auto identificação. A identidade étnica torna-se sentido a partir da relação com diferentes contextos. O contato com a natureza na Pajelança Original e os novos elementos dos não índios na Pajelança Moderna sinalizando para processos de ressignificações. As relações de identidade construídas pela mudança, não do que é mais importante, da Pajelança refletindo a própria permanência dos aspectos considerados mais característicos: a magia; o desejo pela saúde e o afastamento de possíveis predadores das formas de manifestação do mundo indígena e a de sua sobrevivência física e cultural.

Neste sentido, ocorre relações de identidade de constituição interativa, à qual Stuart Hall (2005, p. 11) concebeu como identidade do sujeito sociológico, que “é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade”. O sujeito tem uma essência que é o eu real, mas que se modifica a partir do diálogo contínuo com os mundos culturais e as identidades que são ofertadas.⁷⁹ Os aspectos diferenciais não desestruturam a estabilidade entre o sujeito e os mundos culturais, apresentando assim uma relação recíproca na qual permanecem unificados e previsíveis. Mesmo diferentes, não ocorreu uma cisão entre as duas formas de realizar o ritual de Pajelança. As diferenças não produziram oposições extremas que viessem negar uma ou outra.

A Pajelança sustenta-se pelas condições de sobrevivência usando outros materiais que são ressignificados a partir das fronteiras culturais (BARTH, 1998). A inclusão do novo significado funciona como elemento que, captados para dentro da própria cultura dos povos

79 Stuart Hall (2005) concebe como essencialista a visão da identidade do sujeito sociológico, uma vez que a diferencia do sujeito do iluminismo, formada da interação entre o eu e a sociedade e do sujeito pós-moderno, caracterizado pela identidade fragmentada.

indígenas, dá sentido à realização do ritual. Existe um processo de distinção em relação ao ritual do Pajé usado para o mal e para o bem. A ideia de que no mundo existe o mal e que as pessoas produzem a inveja e a vingança passam a justificar a Pajelança que usa o recurso do mal para defender as pessoas das doenças, do feitiço e da bruxaria. Os discursos indígenas universitários não afirmaram diretamente que quando o Pajé faz o mal seja algo bom, mas deixam uma lacuna em relação a uma definição objetiva. O mal e o bem são referidos como coisas existentes independente da vontade humana, e é nesse sentido que alguns dizem: *Porque inclusive vai um Pajé da cidade pro interior, então ele já sabe o mal que existe, então ele tem esse contato espiritual* (E. 2.9); [...] *porque querendo ou não a gente sabe que existe o bem e o mal [...]* (E. 24.8). Enquanto outras afirmaram a Pajelança associada ao mal em diversos contextos, sendo protagonizado pelo Pajé como mediador do processo: *E o Pajé não, ele tanto usa a sabedoria dele pra fazer o mal como pra fazer o bem* (E. 5.8). Em E. 17 é apontada uma diferença entre Pajé e kanaimé: *Qual é a diferença, o Pajé tanto ele tem o poder digamos de fazer o bem, e também ele tem o poder de fazer o mal* (E. 17.8). A identidade é afirmada em contextos diferenciais do Pajé em relação ao Kanaimé, acrescentado uma possível sabedoria atribuída ao Pajé: *Porque o Pajé ele, creio eu que tem uns pra fazer o bem e outros pra fazer o mal, mas o Pajé ele busca a sabedoria pra fazer o bem* (E. 19.6). Na perspectiva de evidenciar o aspecto do mal atribuído ao Pajé, característica incomum nos discursos em geral, mas que formalizam uma identidade dividida entre as realizações do bem e do mal. *Querendo ou não, se a gente não fizer algo que agrade o Pajé com certeza ele vai querer fazer o mal né* (E. 25.8).

A maioria dos indígenas universitários indicaram os benefícios que a Pajelança proporciona, como cura de doenças e trazer o bem. Os espíritos são considerados protagonistas do bem durante o ritual, sejam os que agem para melhorar a saúde do doente, sejam os que agem para ajudar o Pajé nas viagens visionárias. Ao afirmarem o bem, realizado no ritual de Pajelança, os indígenas universitários buscaram formalizar uma relação de identidade que apresenta o Pajé como uma das pessoas mais importantes para a vida das malocas. Muitos demonstraram respeito e reverência ao Pajé, uma vez que sua função é considerada seminal entre os povos indígenas nas diversas regiões de Roraima. Os discursos universitários atribuem poder ao Pajé, fazendo com que sejam inclusos nas etnias:

Quando outro espírito entra nele, ele muda totalmente, ele fica, é um exercício que ele vai fazendo ali. E na transição, ele dá tipo um piripaque e começa a se bater e sobe lá em cima e desce, levanta, senta. É uma coisa assustadora assim pra quem nunca viu é assustador, mas é algo que ele está fazendo pro bem (E. 2.12).

Essas afirmações condicionam totalmente o Pajé à realização do bem, condições em que a identidade é evidenciada como aproximativa: *Porque assim, se ele [Pajé] trabalha pro bem* (E. 10.9). *Porque Pajé, segundo os meus pais, é pra fazer o bem* (E. 18.8).

Os discursos de realização da Pajelança atribuem ao Pajé a função de mediador do ritual. A incorporação realizada durante o processo é considerada assustadora, mas ao mesmo tempo necessária para fazer o bem. O corpo do Pajé medeia toda situação problemática a ser resolvida com a ação dos espíritos. Nele se realizam os confrontos do Pajé durante o ritual, que para ter o problema resolvido deverá enfrentar e até debater-se com espíritos mais teimosos. A realização da magia depende do corpo do Pajé, o qual representa o centro do ritual. Sem a realização fica alterada. Mesmo na Pajelança Moderna existe a necessidade da presença do Pajé, porque é ele quem vê, sente e conduz as ações espirituais para a realização da magia.

Dependendo do contexto, o Pajé é chamado com diferentes nomes, os quais são os oficiantes das manifestações rituais, denominadas de Pajelança, “Aleluia”, “ritual”. E ainda, são invocados outros nomes que são mais configurados como danças e possuem caracterizações religiosas, como o Parixara, o Tukui, e o Chriximoshi.⁸⁰ O oficiante do ritual pode chamar-se Pajé, xamã, entre outros. No contexto dos Wapichana “[...] o Pajé e o curador eram considerados pela comunidade, entidades que possuíam conhecimento e poderes para curar todo mal” (MAIA, 2014, p. 121). Para os Macuxi o Pajé é aquele que, “utilizando o complexo universo mitológico, consegue desempenhar a função de curador e mentor da maloca” (CIDR, 1989). Para outro autor “dizem os Makuxi que ‘Pre:gá’ era o xamã que vivia nas serras que aprendiam cantos do ‘Aleluia’ para se tornarem profetas” (SANTILLI, 2002, p. 34). Para os Ingarikó, no contexto do ritual do “Aleluia”, é chamado de “mestre-de-cerimônia” e “pastor” e ainda “profeta” quando responsável por incursões proféticas (ABREU, 2005). Quase todas essas ideias aparecem nos discursos dos universitários indígenas, seja para se referir ao Pajé, seja para indicar a Pajelança.

Para compreendermos os aspectos híbridos apresentados sobre o Pajé e a Pajelança é importante considerarmos o que Whitehead (2002) destacou acerca dos múltiplos sentidos em diversos contextos, inclusive considerando o Kanaimé um xamã. Os diversos significados do xamã e suas diversas performances podem incluir tanto o profeta do “Aleluia” quanto a ideia

80 O Parixara é a festa de comemoração da abundância na produção agrícola, uma festa de agradecimento à natureza. Constitui um misto de oração, com dança, objetivando cultuar a natureza. Tukui – palavra Macuxi (*Tukui*) que significa beija-flor, o qual é considerado um espírito protetor do pajé – é uma dança com aspecto religioso. O Chriximoshi – em Macuxi *Kresemoxi* é uma comemoração referente ao nascimento de Jesus Cristo (RAPOSO, 2008).

que pode considerar o cristianismo evangélico como um tipo de xamanismo. Etnógrafos tentam justificar o testemunho nativo que entende a cristandade em outros termos, isto é, como defesas espirituais que um indivíduo pode usar. Entendendo que o ponto de vista dos nativos aliados ao movimento “Aleluia”, tornando claro o significado do Kanaimé.

Parecem estranhas as afirmações de Whitehead (2002), que configuram aspectos do Cristianismo com a Pajelança e o Kanaimé, podendo usar o próprio cristianismo para afastar as ameaças dos Kanaimés, afastando desse modo o perigo de se associar a um Pajé e correr o perigo de ser um Kanaimé. Esse destaque sendo afirmado para os povos indígenas na região das Guianas, pode ser interpretado no contexto do outro lado da fronteira, região *Circum-Roraima*.

O primeiro aspecto que indica a adaptação da Pajelança é a forma como os universitários indígenas consideram o ritual. Observamos explicações do ritual com características consideradas não religiosas, apresentado como importante para o mundo cultural dos povos indígenas no ambiente urbano. Os aspectos dos Pajés acima apresentados são o pano de fundo que justificam os discursos dos indígenas universitários. O não religioso nesse contexto foi apresentado como cultural, que na visão do Instituto Insikiran da UFRR podem ser vivenciados pelos indígenas universitários, independente da afiliação religiosa. Todos os entrevistados afirmaram ser pertencentes ao Cristianismo, não impossibilitando a participação nos rituais de Pajelança, por considerarem uma afiliação cultural, assim como afirmam pertencer às etnias. Os discursos referendam a categoria cultural, sinalizando para um sentido diverso, mesmo que as Pajelanças realizadas se apresentem com todas as características religiosas.

Ao perguntar sobre *em que o Pajé se parece com o Kanaimé*, ouvimos algumas definições bem específicas acerca do Pajé: *Eu conhecia um que era... lá do Uiramutã [...] Ele era curador, Pajé, só que ele trabalhava matando* (E. 4.8). Foi apresentada uma visão dúbia sobre o Pajé que é confirmada em outra entrevista:

Quando joga uma dose⁸¹ pra curar aquela pessoa. Então tem essa situação aí do Pajé. Tanto ele usa pro bem como usa pro mal. Tipo se jogaram uma dose no senhor ele vai perguntar, o senhor vai lá, ele fala o que é. E aí ele pergunta, você quer que eu devolva? O que é que você quer que eu faça com aquela pessoa que jogou isso em você? E aí vai de você. Dizer se deixa pra lá ou ... é como chamam de ... essas bruxas que fazem bruxaria, eu acho que é mais ou menos isso aí, acho que é a mesma coisa. Porque tem Pajé do sexo masculino e o Pajé do sexo feminino (E. 5.8).

81: A palavra “dose” neste contexto refere-se a feitiço, mau-olhado ou qualquer outro tipo de mal sobre outra pessoa.

O Pajé é apresentado como aquele que retorna o feitiço ou bruxaria. Dependendo apenas de o paciente querer devolver os males causados a uma pessoa. A relação de identidade com o Pajé e com seu ritual revela um poder de saber onde estão os males e o poder de realizar feitiços, trabalhos, e coisas do espírito. Não há nos discursos atos que repeliam o Pajé por causa das ambiguidades, mas uma confirmação das relações de identidade: *Que os Kanaimés mexiam com as pessoas, faziam o mal, e só ir malinar com as pessoas já fica assim ... adoecia. Aí tinha que procurar o Pajé* (E. 8.8). A necessidade de buscar ajuda do Pajé evidencia essas relações de identidade em relação a ele. Algumas vezes observamos a negação da ambivalência, separando o que é do Kanaimé e o que é do Pajé: *Eu acho que não. Eu acho que a diferença entre eles é que o Pajé é para fazer o bem e o Kanaimé é fazer a maldade* (E. 10.8). Nessa fala são demonstradas diferenças de intenções: [...] *são totalmente diferentes porque Pajé é aquela pessoa que cura. O Kanaimé não, ele é aquela pessoa que vem pra fazer maldade, que usa uma planta, pra fazer maldade, tipo, matar e destruir uma pessoa* (E. 11.8). Neste outro relato a ambivalência permaneceu, mas com a evidência de uma aproximação de identidade: *Kanaimé ele faz mal, mal dos outros, mata a gente. E Pajé é diferente, ele é curador. Ele cura a pessoa que está doente. Tem Pajé também que faz mal dos outros também. Tem o bem e tem o mal. Tem dois tipos que ele tem* (E. 12.8).

Para além de uma forma essencialista de discurso que pudesse apresentar de forma absoluta o Pajé e as manifestações religiosas, a incerteza e a dúvida estão presentes, principalmente quando comparados ao Kanaimé. As semelhanças observadas pelos entrevistados constituíram a própria realização do ritual, uma vez que as respostas sempre fazem esta aproximação: *Eu vejo assim que o Pajé quando ... eles mesmos dizem né ... eles estão ali pra trabalhar pra fazer o bem, mas tem uns que fazem o bem e ao mesmo tempo fazem o mal. Então eu acredito que ali, tem alguma coisa entre os dois né* (E. 13.8). Uma vez que ambos podem fazer a mesma “coisa”, podem se equiparar. *Bom pra mim essa aparência não tem, mas que o Kanaimé é um tipo de pessoa que faz mal e também tem Pajé que fazem esse tipo de maldade. E tem Pajé que só faz o bom trabalho, ajuda* (E. 14.8). Trabalhar com o espírito, em questão de feitiço e adivinhar onde o Kanaimé se encontra fazem parte das funções que o Pajé tem:

Eu acredito que seja completamente diferente porque os Pajés simplesmente fazem bem aos indígenas né, enquanto o Rabudo [Kanaimé] como diz a história, eles simplesmente eles aparecem pras pessoas quando eles querem fazer o mal. Ele nunca aparece pra fazer o bem, sempre o mal (E. 15.8).

Para diferenciar o Pajé do Kanaimé, os discursos formalizam um distanciamento para o Kanaimé e aproximação em relação ao Pajé, vinculando processos identitários reconhecidos como o bem e o mal: *Eu acho que não. O Pajé que eu sei, mais ou menos é que ele cura as pessoas, não pra matar. Mas o Kanaimé não, ele vai sempre fazer o homicídio* (E. 16.8).

E. 17 pretende diferenciar, afirmando o poder de transformação do Kanaimé para fazer o mal e o poder trazer a saúde do Pajé:

Então a diferença está que o Kanaimé quando ele se transforma ele está ali só pra fazer o mal, que é matar, assustar, fazer ficar doente. Já o Pajé está com aquela força de poder de fazer restaurar uma saúde, mas também ele tem o poder de não esse aqui tem que morrer (E. 17.8).

Poderes atribuídos tanto ao Pajé quanto ao Kanaimé faz E. 20 citar as plantas medicinais para a cura do Pajé e a possibilidade do Kanaimé em fazer o mal:

Porque assim, o que eles relatam é que o Pajé é uma espécie de curandeiro na comunidade que ele usa os conhecimentos de plantas medicinais pra curar as pessoas, entendeu? Já o Kanaimé não, na maioria das vezes ele vem para matar ou fazer algum mal assim. Então existe essa diferença entre o bem e o mal (E. 20.8).

Aqui observamos um discurso que integra as ações do Kanaimé e do Pajé quando afirma que ambos podem estar associados e indica o que é feito pelo pajé para curar e afastar as maldições do Kanaimé:

É assim, um pouco complicado, tem Pajé bons pra curar e Pajé maus pra fazer o mal. Os Kanaimés tem seus Pajés, que vê, visualiza pelo espírito, que manda os outros, os seus Kanaimés pra seguir o ser humano. Agora tem outro Pajé que é pra curar tem que fazer certos tratamentos que é pra curar, traz o espírito de volta, faz a cura, pelo banho pela reza, pra tirar toda essa maldição que o Kanaimé pratica no ser (E. 22.8).

As relações de identidade aparecem a todo momento nos discursos quando referendaram a ação do Pajé e rechaçaram a ação violenta do Kanaimé.⁸² É desta forma que diferenciaram Pajé e Kanaimé, realizando uma aproximação ao Pajé. Por um processo de aceitação do que faz, muitas vezes, pode significar a mesma coisa que o Kanaimé faz, a diferença está em que realiza o que é moralmente bom para os discursos dos indígenas universitários.

⁸² Para negar a ação do Kanaimé os indígenas se manifestam de diversas formas, como realizar reuniões para decidir o que fazer quando um desses casos ocorre, afastar as famílias do ambiente para que não sejam atingidos ou influenciados com essas formas de agir. Outra ação comum é denunciar às autoridades policiais para tomarem providências quando a violência termina em morte.

As relações de identidade ocorrem nas condições as quais os discursos analisados sempre relacionam: o bem e o mal, o Pajé e o Kanaimé, ocorrendo certas aproximações e distanciamentos, o que definiria uma identidade com aspectos indefinidos do ponto de vista da realização dos rituais. A Pajelança caracteriza-se pelas diferenças e permanências que ocorre estrutura e por meio da qual os benefícios permanecem e a realização modifica-se através de inovações.

Acerca da nona questão, sobre se o *Pajé poder solucionar caso de Kanaimé*, as respostas indicam um conjunto de rituais, realizados pelo Pajé ou pelo Rezador para que haja uma chance de sobrevivência de vítima dos seus ataques:

Sim, pode ajudar. Através do espírito. Ele descobre que tem Kanaimé, dá previsão de ataque. Ele trabalha na prevenção do Kanaimé.
Pode. Pode sim, ele tanto na questão de prevenção, porque ele tem essa autonomia e esse poder sobrenatural de saber quando a comunidade está cercada de Kanaimé. Então ele tem esse poder de solucionar esse problema (E. 2.9).

Existem respostas que afirmam o princípio da solução dos problemas que é a descoberta do que ocorreu com o indígena: *Pode. Ele, no tratamento da pessoa que tá com aquele problema, que está com esse problema ele descobre que foi coisa de Kanaimé* (E. 13.9). Outra solução possível é prever os ataques para que haja alguma forma de impedi-la. A maioria dos indígenas universitários responderam que é possível o Pajé solucionar os males do Kanaimé, desde que haja tempo hábil e a solução correta para o problema: *Com certeza, porque o Pajé tem esse poder sim. A única pessoa que pode fazer alguma coisa, a única pessoa que pode curar é o Pajé* (E. 15.9). Observamos nas respostas uma profunda interação com a maloca, uma vez que, quando identificado o perigo, os moradores são informados:

Ele diz que a pessoa passa aqui e os Kanaimés estão sentados ali uns dois ou três, quando ele passa ele vê três, naquele momento que ele vê, ele se assusta e não conta pra ninguém. O primeiro sintoma que aparece e que a pessoa dá muita febre alta, fica mesmo variando e fica vendo coisas, alucinações. E só quem descobre essas questões é o Pajé. Então nessa situação, ele consegue ainda melhorar a situação. Agora quando ele diz que ele chega a tocar, machucar uma pessoa, não (E. 17.9).

O poder de descobrir os Kanaimés nas redondezas é um dos aspectos que o Pajé pode fazer, tanto para informar quanto prevenir sua presença: *Acho que sim. Porque logo eles identificam. Como ele já tem o conhecimento, ele, juntamente com as lideranças que é o Tuxaua e o capataz, e os outros da própria comunidade* (E. 20.9).

Numa perspectiva de evitar a perseguição do Kanaimé, além dos banhos, ervas e interditos pode também passar “pela tipoia três vezes, três sexta-feira. Essas duas eu sabia” (E. 3.9). Após beber água de pilão, a vítima do ataque aos poucos recobra a lembrança:

A pessoa que tá ali acamada ela lembra como foi e aí ela vai contar o passo a passo pro Pajé. E aí não tem como o Pajé curar ele, porque o método dos Kanaimés é enfiar folha, não sei como, é cortar a língua, a pessoa não fala. Fica debilitado mesmo e aí não tem como. O que o Pajé pode ajudar é nesse sentido, se você é perseguido, a pessoa procurar o Pajé antes que aconteça alguma coisa (E. 5.9).

O Kanaimé pode ainda mexer com a pessoa que foi atacada: *Pode. Quando a pessoa está doente o Pajé diz logo que foi o Kanaimé que mexeu com ele, mas ele nem mexeu, só quando faz alguma ... como é que vou dizer pro senhor assim espanta a pessoa* (E. 6.9). As rezas são “fortes” o suficiente para curar, mas muitas vezes não são aprendidas: *Meu avô, ele me passou várias rezas pra fazer isso, nunca peguei nenhuma na minha cabeça, tu entendeu?* (E. 7.9). As relações entre o Pajé e o Kanaimé aparecem como um processo de identidade quando associam o mal ao Kanaimé a cura ao Pajé: *Eu acredito que o Kanaimé seja pessoa mesmo da própria comunidade né e que querem fazer o mal pros outros. E o Pajé, por outro, é aquele que quer curar* (E. 8.9).

O poder empreendido pelas orações e pela visão que o Pajé tem constituem os instrumentos usados pelo oficiante para curar:

Pode sim. Quando a pessoa é atacada né. Aí foi, até na oração também, isso aí eu já vivenciei, quando [...] meu primo mesmo foi atacado, engraçado que a gente ... espiritismo, a gente não vê aquela imaginação, mas aquela pessoa que tá doente ele vai ver. [Ele diz] tem gente ali. Quando a gente vai ver não tem ninguém. Então aquele ... então aí falam assim, procura um Pajé, um curador pra benzer. Aí ele vai combater essa doença está pra ficar melhor (E. 9.9).

Existem algumas condições pelas quais o Pajé pode curar, isto é, depende da forma como o Kanaimé atacou. Se ocorrer o toque não existe cura e se apenas assustar é possível: *Bate folha. Quando o Kanaimé não te toca e nem te bater, ele pode curar. Somente se assustar, mas se Kanaimé fez ... tocar em ti ... te atacar mesmo, ele não tem cura não. Pajé não pode fazer não. Não dá* (E. 12.9). Se demorar o atendimento do Pajé a cura é inviável: *Acredito. Porque já teve casos assim que ... ou que foi pego pelo Kanaimé, levaram ele pro posto de saúde, e antes dele ser removido pra cá ele morreu. Porque naquele momento não tinha nenhum Pajé* (E. 14.9).

A dubiedade no processo de identificação do Pajé e seu ritual também pode aparecer quando se apresenta como possível solução de casos de Kanaimé: *Porque ele tem poder, tem, ele pode curar, pode, pode libertar; pode sim, também ele pode fazer o mal* (E. 24.9). O mal, neste sentido, se reflete nas condições pelas quais o ritual se realiza, isto porque o retorno de um feitiço representa a função que o Pajé realiza. Negar o que pode realizar representa a negação da própria identidade. A realização do mal no caso do Pajé, que apenas retornou o malfeito por outros, significa no contexto dos indígenas universitários o retorno do mal e não a sua realização em si. Nesse contexto, pode-se afirmar que o Pajé não faz o mal mesmo, mas apenas realiza uma espécie de justiça para com aquele que foi atacado por algum feitiço. É nesse sentido que alguns discursos giram em torno de explicações que o Pajé faz o bem e o Kanaimé faz o mal. O retorno do mal feito por alguém dá ao Pajé o poder de proporcionar, pela justa medida, a condição da cura.

4.3 Identidade étnica a partir do Kanaimé

A compreensão das identidades étnicas⁸³ a partir da noção de Kanaimé são construídas e fundamentadas nos aspectos considerados negativos da vida dos povos indígenas nas Malocas. Partiremos para entender qual é o sentido das relações de identidade e da diferença étnica entre seres. O Kanaimé é representado como a explicação da violência e da morte no contexto dos povos indígenas na região do *Circum-Roraima*. Com longa história que se reporta à chegada dos espanhóis nas ilhas do mar do Caribe.⁸⁴ Identificado como um ser que só realiza coisas más, vive e se estrutura como qualquer indígena, mas que possui a tendência de se associar a espíritos malignos para violentar, destruir e ceifar a vida de pessoas que andam desacompanhadas.

O Kanaimé perturba a vida dos povos indígenas quando se associa ou é identificado

83 Em Roraima há uma diversidade de povos indígenas, os quais tem, no mínimo alguma relação com a cidade de Boa Vista. Estão incluídos os povos também na Venezuela e na Guiana, uma vez que, mesmo em países diferentes, podem fazer parte de um só povo, independente das fronteiras internacionais. Os que se autodenominam *Pemon* habitam mais ao sul da região Raposa Serra do Sol, localizada no Centro-Nordeste do Estado de Roraima, que são: os Macuxi, os Kamarakoto, os Arekuna e os Taurepang. Já os *Kapon*, que estão mais ao norte são: Ingarikó, Akawaio, Patamona, Waicá, Serekong, Eremagok. *Pemon* e *Kapon* fazem parte do grupo linguístico Karib. Os Wapichana são do grupo Aruak, encontram-se em diversas áreas do centro norte de Roraima, Venezuela e Guiana. Nas florestas e savanas do oeste e sul de Roraima estão os Waiwai (Karib), os Waimiri Atroari (Karib), os Sapará (Karib) e os Yanomami (SANTILLI, 2001; ABREU, 2005; BARBOSA, 2011; ISA, 2019a; ISA, 2019b).

84 Neil Whitehead (2002) sinalizou para explicações das representações elaboradas por europeus – em especial a de Walter Raleigh de 1596, apresentando-o como grupo de onças ou Kanaimés. Depois das interpretações construídas durante o período colonial dos países sul-americanos, configurando os nativos como violentos e canibais, foram desenvolvidos discursos que interagiram com as ideias de vingança e depois espírito do mal.

com o espírito maligno. Os discursos dos indígenas universitários atribuem ataques por motivo de vingança e perseguição. Afirmam que o espírito incorpora em animais e realiza rituais e danças nas sepulturas daqueles que causou a morte. Bebendo sangue de animais para se tornar invisível. Quando aparece na maloca alguma pessoa estranha, com um sotaque diferente, mesmo que fale a língua materna local, existe o medo de que seja um Kanaimé. Procuram lugares em que possam encontrar as pessoas solitárias para matar. Aparecem em sonhos para atrair as vítimas, usam “drogas” e “drogas do mato” para sentirem-se seguros das ações.

Comparado ao bandido do mundo dos não índios e a um inimigo declarado, o Kanaimé marca as pessoas para violentar por causa da inveja. Os rituais e “trabalhos” são realizados para adoecer os indígenas fracos ou desavisados, causar feitiço por meio do espírito. O Kanaimé aparece associado ao Pajé para troca de favores. O ritual é configurado como “ritual de sacrifício” porque tratam apenas de vingar, fazer o mal. Existem discursos que o associam às guerras interétnicas do passado os quais explicam ainda haver intrigas do passado.

Os discursos dos indígenas universitários, no contexto da cidade de Boa Vista-RR, algumas vezes ressignificam o Kanaimé como o ser do mal para delimitarem o espaço diferencial entre as etnias e o Kanaimé, considerando o outro das relações identitárias e outras vezes consideram pessoas das etnias a quem um espírito maligno transformou. A pessoa que cultiva do tajá, planta considerada venenosa, é apontada como gente associada ao Kanaimé. Fundamentados nesses aspectos o Kanaimé seria um ser de diversas etnias presentes em Roraima com os poderes atribuídos aos do Pajé, mas que difere dele por fazer o mal.

Quando os discursos dos indígenas universitários acusam outras etnias de Kanaimés, a localidade é indicada como o motivo das existências. Os habitantes nas serras, entremeadas de campos e florestas, indicam que o local dos Kanaimés seriam os campos chamados lavrados, com uma paisagem de baixa vegetação. Ver a si como Kanaimé é impossível, no entanto, é possível conceber como próximo do ponto de vista étnico, mas que se tratam de tipos de seres diferentes dos humanos. Há uma identidade que o distancia, fazendo-o ser diferente. Essa diferença possibilita a construção de uma identidade étnica que diverge em relação ao comportamento do Kanaimé e ao tipo de ser que é representado. As ações, consideradas inaceitáveis por alguns momentos, ao mesmo tempo aproximam-no ao Pajé, ao afirmarem que “faz o mesmo” ou ainda “é o mesmo”. Dessa forma, existe um processo identitário de proximidade, uma vez que os Pajés são aceitos. O processo identitário ocorre através da identificação com a etnia ou por ser um índio que também é Kanaimé, uma classe de seres espirituais que, às vezes aparecem no mundo físico.

Essa noção de uma identidade relacional das etnias registradas nas entrevistas,

perpassa alguns aspectos que excluem a proximidade. Ao afirmarem as condições de ser a partir da diferença em relação ao Kanaimé buscaram afirmar as identidades étnicas, enquanto apresentam justificativas morais para serem diferentes. Ser mal é o discurso dos indígenas universitários, pretendendo afastar qualquer semelhança dos povos indígenas em relação ao Kanaimé, o que os levam a concluir ser um outro tipo de ser diferente dos humanos ou *é um ser humano bem prejudicial mesmo* (E. 2.9). E ainda apresentá-lo como animal: *Uma vez ele [avô] encontrou um tamanduá, assim ele viu um tamanduá, mas tinha um pé de gente, acho que o cara se vestiu com o coró de animal, provavelmente né* (E. 2.9).

No entanto existem alguns discursos que são dúbios em relação a este afastamento e diferenciação. Ora apresentam proximidade ao afirmarem ser da cultura indígena, ora apresentam distanciamento quando afirmam ser de outra etnia, ora evidenciam a possibilidade de existir de forma secreta:

Já teve casos de as pessoas falarem que existe. Mas assim isso é uma cultura do povo indígena, isto ainda não está definido, porque são vários povos. Por exemplo aqui em Roraima tem Wapichana e Macuxi. Os Macuxi falam que os Wapichana são Kanaimé e os Wapichana chamam os Macuxi de Kanaimé. Então, antigamente teve muitas disputas de tribos que se tornavam ameaçadores um para o outro. Então buscavam esse espírito maligno para vencer outros povos. Assim definir que Macuxi é Kanaimé eu defendo a minha parte que não existe. Se tem é questão bem discreta, secreta e escondida (E. 2.11).

A afirmação da identidade evidenciada na diferença indicando também as possibilidades de o mal ser a justificativa de se tornarem Kanaimés, ainda que da mesma etnia: *Acredito que ele pode fazer parte de um povo. Por exemplo, se existe o povo Macuxi, acho que vai existir uma pessoa do mal lá dentro, que pode ser o Kanaimé* (E. 3.11). Em outra perspectiva os discursos pretendem explicar em que sentido existe na própria etnia e apresentando instrumentos exteriores como causadores do mal como o ritual e o livro de “São Cipriano” para a realização da magia: *Existe, existe, existe. É gente que vai fazer rituais por curiosidade e acaba virando nisso. Existe gente que mexe com o livro de São Cipriano acabou virando nisso e aí é tachado de rabudo [Kanaimé] né, do mal, no meio do povo. Mas que existe, existe* (E. 4.11).

É possível perceber uma linha muito tênue entre ser e não ser Kanaimé, uma vez que os limites identitários são julgados a partir da realização do mal que faz: *Existe entre os Macuxi mesmo. Por isso que eu estou dizendo, a pessoa está aqui, é uma ótima pessoa, mas lá atrás, ninguém não sabe, eles podem fazer essa maldade* (E. 13.11). A multilocalidade se apresenta como a indicação para todas as etnias: *Acredito que em todo canto isso existe. Todas as etnias*

(E. 8.11); *Acho que sim. Acho que todos os povos têm esse tipo de Kanaimé* (E. 16.11).

Surgem outras explicações que fazem o Kanaimé existir na própria etnia, mas em locais distantes: *[risos] Olha assim se tem ... que eu ouço que tem sim. Mas só que nessas comunidades bem longe, distante, e de difícil acesso, a gente ouve né* (E. 6.11). A distância torna-se um aspecto diferenciador porque estar longe é ser diferente, o que significa ser outro tipo de pessoa, ainda que manifestem a mesma etnia: *Atualmente acho que o Kanaimé não existe mais não no meu povo. Agora os outros, lá pro rumo das serras, dizem que é um perigo. Se tiver é raro* (E. 7.11).⁸⁵ Por vezes não se sabe ao certo de onde vem: *Eu não sei. O Kanaimé tem uma história que diz assim que o Kanaimé vem do lavrado pras serras e das serras pro lavrado. Então assim eu não sei de qual parte ele é, da onde é que ele vem* (E. 14.11).

Em uma perspectiva mais ousada o Kanaimé é ressignificado como quem se transforma a partir de uma pessoa:

O Kanaimé ... o que eu disse ... o Kanaimé nasce de dentro do, tanto o que a história conta, o kannaimé não é só Macuxi, não é só Wapichana. Se nós observarmos bem existe o Kanaimé Macuxi, existe o Kanaimé Wapichana, Ingarikó, Yanomani, né. Significa dizer o que que da tribo Macuxi vai nascer um ser que vai se transformar em Kanaimé. Não é que ele nasce Kanaimé, as pessoas se transformam em Kanaimé, devido a essas questões que eu falei. Busca de objetos, de plantas que fazem com que as pessoas se transformem, e pra fazer isso fazem rituais (E. 17.11).

A partir do contexto urbano a relação identitária foi construída por meio da comparação com o que existe na cidade: *Eu creio que sim porque até mesmo porque é tipo assim aqui na cidade como tem o bandido e tem as pessoas do bem. Então os bandidos procuram fazer o mal à noite, então Kanaimé é a mesma coisa* (E. 21.11).

Alguns discursos, que no começo parecem vagos em relação à construção da identidade, indicaram um processo de diferenciação em relação ao Kanaimé. Para se tornarem um deles depende de escolha e depois indica um possível local de onde possam ter surgido, as Guianas:

Aí eu não sei não. Eu não posso dizer assim, não dá pra saber se é do povo Macuxi, de certas etnias. Aí eu não posso identificar. Eu não vou dizer que eu Macuxi, eu sou Kanaimé também, eu não faço maldade com ninguém. Aí depende de a pessoa querer ser, do povo que quer fazer esse tipo de coisa, agora. Eu não sei se é do povo Macuxi, Ingarikó, Taurepang, é assim. Mas

⁸⁵ A razão que explica porque E 7 afirmou não existir Kanaimé em sua etnia deve-se ao não reconhecimento de que seu povo possa ser um Kanaimé. O Kanaimé é indicado nos discursos como de outra etnia. Como ser Kanaimé não é ser do bem, mas do mal, não há, em alguns entrevistados, a referência ao Kanaimé como da própria etnia.

aqui a gente vê mais aqueles Kanaimés que surgem mais da parte das Guianas, dos indígenas de lá. A gente vê mais eles fazerem isso (E. 22.11).

Nesse aspecto da relação identitária, os discursos indicam diversos povos, sem, no entanto, deixar de afirmar a própria etnia. Nesse contexto há um processo de exclusão e ao mesmo tempo inclusão de sua etnia indicando a inveja e o fato de saber orações e rezas:

Não. Eu creio que ele pode fazer sim, geral né. Eu creio, como acabei de falar assim, se existir só aquele do povo Macuxi, se não tivesse inveja, querendo ou não ele está incluído no geral. Os povos indígenas que eu vejo isso. Então tá envolvido tanto faz indígena Macuxi, Taurepang, Yanomani, Waiwai. Muita gente fala assim: 'ah o pessoal lá da Serra do Sol são Kanaimé'. Muitas vezes não, nem todo mundo é isso. Por causa de um né, uns dois. A mesma coisa, o Macuxi, ninguém sabe, todo mundo é legal, tem uma outra visão, mas por trás dos Macuxi que tem gente invejosa, que sabe oração, que sabe fazer essas coisas, eu vejo isso (E. 24.11).

Nesse discurso é apresentado o poder do Kanaimé pelas rezas, o que os levam a afirmar uma diferença em relação às pessoas comuns: *Kanaimé é uma pessoa comum como nós indígenas, só que ele possui rezas, que nós chamamos hoje* (E. 25.11).

O sentido apresentado pelos discursos dos indígenas universitários sobre o Kanaimé evidencia uma diferença na própria forma de construir a identidade. O mal está entre os aspectos subjetivos mais marcantes, uma vez que é a principal construção simbólica dos discursos. Ser diferente do mal é uma constante e quem ou o que é mal é incapaz de realizar coisas boas no contexto destes discursos. A elaboração da identidade, tendo em vista o afastamento do mal, corrobora com o discurso que afirma não existir o Kanaimé nas etnias. Da mesma forma que parece não existir problemas em relação à convivência com Kanaimés desde que não ajam de forma violenta ou realizem algo que possa macular os estabelecimentos de convivência com a etnia.

Se a ação maléfica do Kanaimé é o símbolo do diferente, todos afastam-se, numa perspectiva de deixá-lo viver como queira, desde que as ações não atentem contra as sociabilidades e os estilos de vidas dos povos indígenas. É esta a crise referida. Desejar o afastamento do outro, do diferente. Mas, se quiser ou puder estabelecer relações de convivência, segundo os discursos dos universitários indígenas, é possível. Basta que as relações de sociabilidades sejam respeitadas.

Sem o Kanaimé a vida seria sociável mas, com a atuação, mudança proporcionada pelas condições culturais dos povos indígenas em Roraima, mina a instabilidade da identidade tornando-a fragmentada. Essas identidades contraditórias e não resolvidas (HALL, 2005)

mudaram as paisagens sociais e asseguraram as necessidades da cultura. As identidades projetadas a partir dos aspectos culturais tornaram-se provisórios e problemáticos. Para melhor compreender a crise modulada pelas ações do Kanaimé são observadas no medo da morte e na realização dos rituais de Pajelança relativa ao Kanaimé realizados, como uma atitude de proteção. O Kanaimé não realiza processos articulatórios para negociar com quem ataca, mas sua ação em si é irrevogável. As identidades étnicas tornam-se problemáticas, exigindo a ação de um mediador, o Pajé.

Nessa perspectiva da fragmentação identitária, a crise se instala com as ações do Kanaimé. Isso representando uma forma de descentramento na construção dos discursos, os quais se apresentam de maneira instável. No caso dos discursos sobre o Kanaimé, ora se apresenta com alguns aspectos e ora como outro. Essa instabilidade é demonstrado por Stuart Hall que, fundamentado em Jacques Derrida, explicou as relações entre significado e identidade: “O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença)” (HALL, 2005, p. 41).

Os motivos que possibilitam a compreender o porquê de o Kanaimé se apresentar na cultura dos povos indígenas em Roraima como uma estrutura simbólica diversificada e complexa (WHITEHEAD, 2002). O primeiro motivo vincula-se à explicação de como o ser humano vê a vida, a morte e todos os aspectos da sociabilidade. Morte e vida definindo o próprio sentido da existência humana. O começo da vida humana, continuidade e o término para os parâmetros da própria realização da existência, os quais proporcionam um sentido que explicam o curso da vida cotidiana. Qualquer coisa que possa antecipar, atrapalhar ou tornar deficiente as condições das sociabilidades são vistas como anomalia. O Kanaimé, na cultura dos povos indígenas em Roraima, representando essa anomalia. Divergindo das sociabilidades e das construções sociais envolvendo as respostas em defesa da vida.

A divergência apresentada confere aos povos indígenas uma identidade étnica não só a partir da diferença, mas também em sua estrutura simbólica. Compreende-se que os discursos dos universitários indígenas possuem essa estrutura enquanto denunciam deliberadamente a violência e a morte causada por Kanaimés. Percebe-se que quando um Kanaimé não apresenta um perigo potencial, a ele não são imputadas sanções. Apenas o fato de se apresentar ou ser apontado como Kanaimé, em princípio, não representa algo para ser julgado moralmente. Os discursos deixam transparecer claramente essa atitude. No entanto, a ação do Kanaimé é julgada como moralmente má, enquanto se concretiza. Quem é apontado como Kanaimé dele é esperada uma ação maléfica. Desta forma ele corre o perigo de ser violentado ou morto, apenas pelo fato de que todos conhecem as ações de um Kanaimé.

Existem casos em que indígenas simulam ser um Kanaimé para obter algum tipo de *status*. Os que realizam tal simulação pretendem num primeiro momento apenas assustar pessoas que andam no escuro, para depois vangloriarem-se de seus atos. Essas ações representam perigo tanto para o simulador quanto para a vítima, uma vez que ambos sentem-se vivenciando um perigo.

Em alguns casos ocorre ação violenta e desmedida de quem quer se defender do Kanaimé. O julgamento de um matador ocorrido na Maloca do Maturuca em que dois irmãos reagiram contra o que consideravam ação de Kanaimé termina com a morte do indivíduo configurado como Kanaimé naquele contexto. Para além do propósito de defesa contra o perigo, protagonizados pelas ações cotidianas ou pelo ritual de Pajelança, levam à insegurança e às atitudes violentas contra quem é Kanaimé ou quem o simula (BARRETO, 2011).

4.4 Processos de ressignificações dos rituais e a afirmação da identidade étnica

Para compreendermos como as ressignificações da Pajelança relativa ao Kanaimé conferem afirmação da identidade étnica para os povos nas regiões de Roraima, e conseqüentemente para os indígenas universitários na cidade de Boa Vista foi identificado o que existe de diferente nos discursos dos universitários em relação à realização dos rituais. Interpretaremos, a partir da realidade dos próprios universitários identificadas nas falas, as reelaborações construídas que se diferenciam em relação ao que os índios apresentam como cultura, nos rituais.

O ritual de Pajelança, realizado na forma de como faziam os antepassados indígenas, que denominados de Pajelança Original, configurada pelos universitários indígenas, é constituída de ramos da folha do *maruai*, o chá e a folha do tabaco, sendo que o ritual é realizado no escuro e com a incorporação de espíritos. Todo esse material e a forma de fazer o ritual representa o que os universitários identificaram como a Pajelança Original ou Tradicional. O transcorrer do ritual exige silêncio para que, com o tabaco e a batida da folha no chão, o Pajé possa incorporar os espíritos. Os objetivos traçados pelo Pajé, baseados na consulta realizada para identificar o problema e observar quais espíritos estão implicados e preparar a realização do ritual, incluindo um ou outro material.

Quanto ao ritual da forma considerada moderna, no qual foram incluídos outros materiais e intenções, denominada aqui de Pajelança Moderna realizada com o uso de cigarro,

bebida, vela e mesa com toalha branca, sendo que o rito é realizado no claro, podendo usar lamparinas ou luz com energia elétrica e não necessariamente com a incorporação de espíritos por parte do oficiante. Esse material retirado dos relatos dos universitários indígenas constituindo o ritual na forma ressignificada. Os novos materiais, incluídos a partir das novas formas de sociabilidades, refletem um processo de adaptação da Pajelança Original, uma vez que o material usado na Pajelança Moderna pode incluir um ou outro da Pajelança Original.

Os processos de identificação com a Pajelança Original, formalizada principalmente por pessoas mais velhas⁸⁶ das diversas etnias de Roraima, são reconhecidos pelo material que observaram na Pajelança. Quando esse tipo de Pajelança é realizado ocorrem afirmação e aceitação, considerando como a forma correta de realizar o ritual. Essas relações identitárias não indicam um local específico para que ocorra a Pajelança, uma vez que ocorrem também na cidade as duas formas de realizar. Mesmo com a afirmação da identidade étnica diante da realização da Pajelança Original, na cidade ou na maloca, não se excluem Pajés de outras etnias. Contrariamente do que se poderia imaginar os Pajés de outras etnias são considerados mais “fortes” e mais “poderosos” para solucionar problemas mais difíceis. A partilha da participação em rituais com etnias próximas do ponto de vista da localização é incentivada.

Percebe-se que não há nenhuma oposição declarada à identificação com a forma moderna de realizar a Pajelança nos discursos dos universitários indígenas. A realização é considerada, como se a forma original estivesse sendo praticada. Na Pajelança Moderna é ressignificado o material do ritual, enquanto que o objetivo permanece o mesmo: tratar doenças, feitiços e Kanaimés. A ressignificação do material da Pajelança não representa uma ameaça para a cultura, nem há, nos discursos, combatividade à Pajelança Moderna. Existem explicações para justificar a mudança: *[...] tem Pajé que trabalha com folha [...]* (E. 2.6). Deduz-se daí que outro material pode ser usado. Já a Pajelança ressignifica apresenta-se com os diferentes materiais: *Mas tem os que hoje trabalham a base de vela* (E. 4.5); *Ele [Pajé] pede o material que ele trabalha, vai pedindo que é o fumo, a bebida e o tabaco* (E. 9.5). Não somente o Pajé usa os recursos durante o ritual: *Ele precisa de ajuda pra ... porque tem várias formas de um Pajé trabalhar, e naquele dia que eu fui ele trabalhava fumando tabaco e bebendo e canto. Então naquele momento ele precisava de pessoas que bebiam, de pessoas que fumavam e de pessoas que cantassem* (E. 14.5).

As ressignificações são fundamentais na afirmação da identidade étnica. As identidades reelaboradas a partir do modo e do material usado no ritual conferindo identidade

⁸⁶ Os entrevistados mais velhos são de 14%, os que afirmaram ter acima de 56 anos.

porque a realização da Pajelança permanece, mesmo com as características modificadas. A mudança ocorre na forma de realizar e não no rito em si. Para os indígenas universitários o efeito é o mesmo e a Pajelança Moderna configura-se como um dos meios para a afirmação da identidade étnica. A proximidade cultural demonstrada pelos universitários em relação ao Pajé e ao o ritual possibilitaram observar um tipo de afirmação voltada para o pertencimento da cultura e conseqüentemente a realização da Pajelança. Contrariamente as relações de identidade visualizadas em relação ao Kanaimé focaram muito mais nas diferenças enquanto que em relação ao Pajé nas aproximações.

Configuram-se os aspectos relativos à forma como são produzidos os discursos, pois o Pajé em realizações, seja no cotidiano, seja no ritual, são identificadas como o bem. A justificação cultural que explica esta relação é a aceitação do Pajé, mesmo que em alguns momentos possa realizar algum mal, no contexto em que se faz necessário. A recusa do Kanaimé nos discursos dos indígenas universitários é justificada pelo que faz de mal, e que por isso é julgado como ruim. Essa maledicência deverá ser parada da alguma maneira. As afirmações das identidades étnicas definem-se nestas relações discursivas, proximidade ao Pajé e a Pajelança e distanciamento do Kanaimé e do ritual.

Nessa construção da identidade pode-se observar uma espécie de tentativa hegemônica de identificar o outro a si mesmo e separar os aspectos identificados como moralmente ruins. O Pajé, com as mesmas características e os mesmos conhecimentos do Kanaimé, é aceito, numa perspectiva de integrá-lo ao mundo humano, de etnias. Em relação ao Kanaimé os passos são outros para poderem construir algum tipo de identificação, foram considerados pertencentes aos diversos povos indígenas e que, portanto, aceitos como integrantes do ponto de vista cultural.

A possibilidade de afirmação da identidade étnica a partir das vivências nos rituais, requer que reconheçamos alguns aspectos a serem considerados: ocorrem deslocamentos das identidades fechadas que possam existir nas etnias; as identidades são sujeitas a processos de mudança, uma vez que não é possível constituírem-se como unitárias ou puras, enquanto identidades que buscam recuperar a “tradição”; e o que está em jogo será a “tradução”, forma com a qual as identidades adaptar-se-ão aos processos de globalização. É a respeito dessas concepções que:

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo de diferentes tradições culturais; e que são produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comum num mundo globalizado (HALL, 2005, p. 88).

As ressignificações dos rituais construídas pelos indígenas universitários apresentam muito mais a condição de “tradução” do que de “tradição”. Não há no sentido de Hall (2005) a ilusão do retorno ao passado, embora que os vínculos com a tradição sejam fortes, no sentido de serem estáveis, cristalizadas, mas o que há é um processo de negociação com as novas culturas que convivem. Desta forma não há perdas de identidades: “Elas carregam os traços das culturas das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas” (HALL, 2005, p. 88-89). Desta forma não ocorre processo de unificação, mas de culturas interconectadas, advindas de diversas colaborações: “As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultura ‘perdida’ ou de absolutismo étnico” (Ibid., 2005, p. 89). O que está em jogo serão as formas de tradução, ou seja, de transferência de linguagens culturais para que o estabelecimento das negociações entre duas identidades possa subsistir e ao mesmo tempo mudar o que pertence aos dois mundos. “As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia” (Ibid., p. 89).

Aproximando-nos destes conceitos e buscando compreender todas as relações existentes, não somente de índios e não índios, mas também as relações estabelecidas entre todas as etnias envolvidas nos processos de elaboração dos rituais de Pajelança e do Kanaimé. Seria inútil estabelecer o significado destes rituais para cada povo relacionado, mas é importante reportamo-nos aos princípios gerais que foram apresentados até o momento, comparando os discursos indígenas universitários aos da literatura socioantropológica. A Pajelança nos discursos dos universitários é o ritual associado às curas, o Kanaimé é o ritual do mal, incluindo seres não humanos. Para a Literatura como afirma Diniz (2016) a Pajelança é a “atividade religiosa ou profana (médica) que tem o piaçã como mediador entre as entidades sobrenaturais e o *Kanaimé* é um ser que ataca e mata as pessoas”. Vê-se uma complementariedade em relação às duas maneiras de pensar. Diferença existe apenas no que se preocupam os universitários, no caso é com as condições práticas do cotidiano, e Diniz ao definir uma atividade religiosa.

Os processos de afirmação da identidade étnica aparecem em quase toda as respostas das entrevistas. Por quererem conhecer mais sobre *suas próprias vidas*, de conhecer coisas diferentes, o que não aprenderiam na maloca, para uma formação com o objetivo de atender a *comunidade* e o sentimento de serem discriminados, constituem aspectos das respostas da primeira questão já sinalizam para a afirmação da identidade étnica (E. x. 1).⁸⁷

Por sentirem a necessidade de *repassar conhecimentos para as lideranças*; de

87. O “x” representa uma diversidade de entrevistas e 1 a primeira questão.

buscarem conhecimentos para *driblarem a discriminação*; de procurarem entender o mundo da política a partir do que fazem as *lideranças e os governos*, e estudar para *ajudar a comunidade*, respondem a partir de um ponto de vista da afirmação da identidade étnica à segunda questão ao indicarem motivos que os fizeram vir para a cidade (E. x. 2).

Ao demonstrarem as dificuldades de morar na cidade de Boa Vista, os indígenas universitários indígenas responderam à questão indicando que ocorreu *mudança radical*, sofrem *riscos* de permanecer na cidade, não vivem *livres*, que percebem a *movimentação* na cidade como aspecto negativo, indicando síntese de como tem sido morar na cidade. A afirmação da identidade étnica está em afirmar que as dificuldades apresentadas demonstram que vivem em outro tipo de *cultura* (E. x. 3).

No encaminhamento da quarta questão os indígenas universitários assinalaram a afirmação da identidade étnica quando responderam que o desejo de continuar os estudos motivado pela *família*, pela *comunidade* e pelo *tuxaua*. Em relação àqueles que conhecem pouco a cultura indígena por morarem na cidade, sentem a necessidade de *conhecer mais sobre a própria etnia*. Muitos desejam morar ou retornar à maloca para contribuir na formação, como educadores, na saúde, como agentes de saúde e na política indígena de apoio às lideranças no caso dos que estudam *Gestão Territorial*, incluindo também que moram na cidade (E. x. 4).

As ressignificações dos rituais aparecem a partir da quinta pergunta da entrevista, uma vez que são assuntos específicos acerca desses eventos. A afirmação de que os Pajés *trabalham a base de vela, não existe mais bater folha*, a comparação do Pajé aos médicos dos *brancos*, mas mesmo assim os médicos não conseguem dar o diagnóstico correto de uma pessoa afetada por algum feitiço, Kanaimé ou doenças específicas dos indígenas. A cura é representada como efeitos da ação do Pajé, independente do material usado por ele no momento do ritual (E. x. 5).

Há um conjunto de referências às curas de uma forma geral, mas também existe a prevenção no tratamento de doenças. As respostas à sexta questão sobre o significado da participação na Pajelança aparecem os termos *cura; prevenção, incorporação e consulta*. Mesmo com diversos aspectos ressignificados como *pedir força aos seres superiores, é uma coisa sagrada*, existe a sinalização para algo que consideram muito *forte* na *cultura* e que os rituais teriam todos os aspectos apresentados tanto na *comunidade* quanto na *cidade* (E. x. 6).

Os rituais são ressignificados nas respostas à sétima pergunta ao descreverem casos de Kanaimé quando sinalizam para ideias ligadas à cultura ocidental, tais como *telepatia*, o uso de *raio x* para descobrir *pau e folhas na barriga, tomar sangue de Kanaimé* para se tornarem invisíveis, adaptações das explicações da forma de *ferir* seu inimigo no contato da cidade. Essas representações sinalizam todos esses problemas, os quais não seriam compreendidos no

contexto da cultura indígena, somente a partir do contato com não índios (E. x. 7).

A nona questão das entrevistas buscou, de forma mais efetiva, a identificação do ritual de Pajelança relativa ao Kanaimé. Interrogar se o Pajé soluciona casos de Kanaimé vinculam discursos a uma associação entre o que os rituais significam para cada tipo de problema e a própria realização do ritual. Percebemos diversos tipos de ritos que são realizados para *identificar, prevenir e curar* os casos de doenças derivadas da ação do Kanaimé. O *banho de peneira* para evitar a perseguição, a *água de pilão* para fazer a pessoa contar o que ocorreu, a *bênção* do Pajé para uma pessoa doente se constitui de pequenos ritos que se apresentam como processos de ressignificações do realizado na maloca (E. x. 9).

4.5 Afirmação da identidade étnica no contexto urbano de Boa Vista-RR

A diversidade de povos indígenas na cidade de Boa Vista, que tiveram processos de exclusão e incorporação (BARTH, 1998) em formas de organização política e social do passado, devido ao processo de colonização, respondem, de forma significativa, a afirmação de sua identidade étnica urbana. Ocorreram interações em que as diferenças culturais permaneceram mesmo com o contato interétnico e a interdependência (Ibid.) em relação aos não índios.

Esse processo de afirmação no contexto urbano ocorre tanto através das organizações indígenas a que pertencem e dos diversos movimentos sociais que ocorrem sempre que há a necessidade de alguma reivindicação ou protesto, quanto por participações nos eventos realizados por indígenas em diversos tipos de manifestações culturais que ocorrem na cidade. Sempre que há protestos são realizados diversos tipos de manifestações culturais, como danças e rituais.

A afirmação da identidade étnica no contexto urbano de Boa Vista agora revelando-se por meio de negociações ocorridas entre as diferentes manifestações políticas culturais.⁸⁸ O reconhecimento da diversidade cultural torna-se um imperativo quando no contexto urbano há diversidade de povos em interações.

Os problemas existentes, em especial por meio das diversas formas de discriminação, o sentimento de diferença cultural e os conflitos derivados foram demonstrados por Patrícia

88: As soluções negociadas referem-se a forma com a qual os indígenas mantêm a sua sobrevivência cultural, o que se diferencia da explicação que afirma apenas processos de dominação. Os movimentos indígenas foram incentivados pela Igreja Católica Romana na década de 1970.

Ferri:

Dois mundos diferentes. De um lado o universo indígena: a vida na maloca, os parentes, as tradições, a natureza, o caxiri, o parixara, o Pajé, sem esquecer os conflitos, a luta pela terra e a pobreza. De outro a cidade: a vida dos ‘civilizados’, o comércio, as luzes, os carros, a televisão, também a exploração, a violência, o alcoolismo, a prostituição, a discriminação que os considera ‘bichos’, ‘caboclos’, a ‘gíria’ (sua língua) e o panorama miserável da periferia (FERRI, 1990, p. 73).

Ao referir-se a universo indígena e universo da cidade a autora evidenciam os conteúdos culturais como processos autônomos e independentes. Apresentando os sinais, vistos como traços diacríticos para demonstrar a identidade (BARTH, 1998) dos povos indígenas – a vida na maloca, os parentes, as tradições etc. – e dos não índios – a vida dos ‘civilizados’, o comércio etc. Reconhecemos a discriminação e os problemas relativos à vida dos povos indígenas da cidade naquele momento, no entanto, a organização de Ferri separam os mundos como se fossem fixos tornando a afirmação da identidade étnica inviável. É nesse caso que a interpretação de Ferri pode ocasionar problemas de interpretação.

Discordamos de Ferri quando apresentou os problemas dos povos indígenas nas relações com a cidade como um panorama miserável da periferia, uma vez que a afirmação leva a concluir que a vida dos índios é de vítima, ideia que apontou para a desvalorização dos povos indígenas e o fim do ponto de vista físico, étnico e cultural. Acerca desse assunto sobre os Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE), o professor e pesquisador Edson Silva (2014) afirmou que, no século XIX, houve uma defesa do desaparecimento dos índios e a extinção eram justificativas para ampliar invasões de terras, para demarcar as terras e solucionar os conflitos. Para esconder a identidade indígena a categoria “cabocla” usada como indicativo de um destino de morte e miséria. Eram assim os nativos na literatura que, evidenciado como vítimas do progresso, foram apresentados como apenas existentes no passado. Eram “vítimas” que teriam sido extintas e que as culturas estavam em vias de desaparecimento pelo processo de aculturação e assimilação.

Ferri (1990) compreendeu que seria impossível uma tradução que pudesse interagir com as culturas diferentes, criando uma oposição entre um mundo de mobilizações pela terra e a pobreza, vida na maloca e vida na cidade, as tradições indígenas e a “civilização” de não índios. A respeito do contato interétnico e da visão dualista João Pacheco de Oliveira Filho (1988) elaborou algumas críticas. Considerando um fenômeno complexo em que as análises usam a concepção evolucionista da história ou a decomposição do fenômeno com finalidade heurística. A perspectiva dualista tende a dirigir-se a um dualismo. As sociedades concretas (brancos, índios, africanos e europeus) são dispostas em uma escala evolutiva, conferindo

diversos graus de humanidade. Baseados nessa operação o progresso de cada sociedade em interação é descrita em contraste com o “moderno” e o “tradicional” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 29).

Duas formas de vida bem diferentes foram apresentadas por Ferri e a escolha dos índios para morar na cidade parecendo ser grande catástrofe: “Na vida dos índios que escolheram a cidade, esses dois mundos sempre entram em conflito” (FERRI, 1990, p. 73). Observamos que a pesquisadora busca categorizar um conflito entre os dois mundos. Entendendo que enquanto os indígenas tentavam viver a partir do estilo de vida nas malocas, ao mesmo tempo o apelo da vida na cidade fazia perder a identidade: “Por isso encontra-se de um lado a tentativa dos indígenas de continuarem vivendo a cultura de origem, condição necessária para não perder a identidade; e, de outro lado, a pressão que a vida na cidade exerce sobre eles para que abandonem” (Ibid., p. 73). Observa-se, nesta interpretação, uma cultura totalmente fechada e fixa que, se não ocorrer da forma como apresentado na maloca, perdia a identidade. A cidade constituiria, para esta maneira de pensar a cultura, a etnia e a identidade, numa verdadeira descaracterização de processos identitários considerados originais. A esse respeito Edson Silva (2014) afirmou que no Nordeste caboclos ou “remanescentes” eram analisados do ponto de vista das perdas culturais e considerados totalmente aculturados em comparação aos índios da região Norte do Brasil. Segundo essa análise seria impossível a construção da identidade e a afirmação da identidade étnica.

Se o foco é a afirmação da cultura indígena e como não seria possível livrar-se da cultura do não índio, além da identidade negada a sobrevivência seria abalada, bem como as tradições:

A pressão é forte e contínua. Não é possível viver na cidade sem entrar, pelo menos em parte no esquema social dos brancos. É uma questão de sobrevivência. Os índios descobrem a vida social urbana e assumem suas regras, comportamentos e modelos. Desde a chegada na cidade eles tem de se conformar em morar em espaços restritos e limitados, obedecendo às regras da convivência ‘civilizada’ e assumindo ritmos e divisões do tempo totalmente alheio às suas tradições (FERRI, 1990, p. 73).

A incompatibilidade das relações entre as culturas sufoca a “tradição”, como afirmou Ferri demonizando as relações interculturais, aliás, é uma das palavras que não usa e menos ainda a possibilidade de uma cultura mesclada ou híbrida: “Para eles [indígenas] não é fácil enfrentar o dia a dia da pressão cultural branca, e ao mesmo tempo, conservar as tradições da cultura indígena, inclusive pela impossibilidade de manter certas condições típicas da vida na maloca” (FERRI, 1990, p. 73-74).

Patricia Ferri usou os conceitos de aculturação e de perdas dos traços culturais, no caso da língua, como evidente destruição da cultura, sinalizando para um tipo de cultura configurado de maneira fixa. Para Oliveira Filho (1988), a aculturação constitui uma ameaça de trazer o eurocentrismo, fazendo do contato uma história do Ocidente, negando a visão dos índios. Isso leva a uma síntese da aculturação em graus e etapas afim de escapar à fragmentação das culturas. Essa abordagem encontra dificuldade em “definir os limites da condição de índio” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 31). Tinham a preocupação de enfatizar a descaracterização cultural e a absorção das crenças descrita como inexorável, prevendo a assimilação de um grupo étnico pelo contexto e a cultura regional. A perda dos traços culturais que desaparecem no processo de integração não faz perder um sentimento de ser diferente quando os índios, mestiços ou “remanescentes” enfrentando preconceitos dos não índios. Com isso o processo de assimilação na qual “os índios seriam vistos em uma perspectiva paternalista como ‘objetos frágeis e vulneráveis, prontos a desaparecer’” (Ibid., p. 32).

A preocupação de João Pacheco de Oliveira tende mais para uma observação de qual visão têm os índios no presente, não necessariamente as condições de sua existência passada e ainda mais a preocupação teórica com as emergências étnicas e a reconstrução da cultura a partir da noção de contato interétnico (OLIVEIRA, 2016).

Uma das únicas soluções possíveis para “preservar” a identidade na visão de Ferri seria fazer com que os parentes⁸⁹ ficassem próximos, mas mesmo assim os hábitos e tradições seriam afetados pela falta dos gestos e o aspecto material da cultura. Com essa concepção de perda Ferri elaborou um longo caminho discursivo para explicar que os indígenas na cidade ao “perderem” a língua perderiam também a cultura. A língua indígena seria afetada pelo choque cultural na cidade. O uso correto do português seria necessário para o trabalho e para evitar a exploração. Ferri afirmou que “os índios consideram um avanço social, uma conquista, saber falar bem o português” (FERRI, 1990, p. 74). Há continuidade em falar o português com os filhos nas malocas, nas escolas, no entanto, isso é visto pela autora como um complicador a mais nos estudos dos jovens indígenas: “Não é sem razão que a grande maioria dos jovens indígenas não consegue completar os estudos e tem muita dificuldade para entender o currículo e a didática escolar” (Ibid., p. 74).

Um nível de vida digno só poderia ser alcançado entre os índios se houvesse o combate da pobreza linguística, o que impedia o avanço escolar. Nas explicações de Ferri há uma tentativa de associar a valorização da língua indígena explicando que nela estavam os traços da

⁸⁹ Expressão comumente usada para indicar não apenas os parentes consanguíneos, mas também indígenas que pertencem à mesma etnia.

tradição de um povo e “a língua, a cultura indígena são os elementos básicos da identidade étnica” (FERRI, 1990, p. 75).

Outro indicador apresentado para confirmar a desvalorização da cultura pelos não índios seria a palavra “gíria” para indicar a língua indígena:

No caso específico de Roraima, o desprezo se manifestou pelo uso da palavra *gíria* para indicar a língua indígena. *Gíria*, em português, significa a linguagem popular, vulgar, e não uma língua, onde se vê, pois, a carga negativa que contém esta palavra. Até os próprios indígenas utilizam este termo quando se referem à sua própria língua, principalmente os menos conscientes. Dizem que ‘falam gíria’ ou apontam os ‘parentes’ como ‘aqueles que falam gíria’ (FERRI, 1990, p. 75).

A contabilização do fracasso da língua indígena fez Patrícia Ferri concluir que “a perda do uso cotidiano da língua materna e a imposição da língua ‘oficial’ da cidade acabam provocando o anulamento total da primeira” (FERRI, 1990, p. 75-76). As afirmações concluíram que a perda dependia somente do tempo, pois quanto mais o tempo passava menos os índios falam a língua. Além disso afirmava que os que moravam apenas um ano na cidade “metade sequer havia aprendido a língua na própria maloca”. Explica ainda que: “Infelizmente para eles, o fenômeno da perda das tradições indígenas e do uso da língua já começou no interior” (FERRI, 1990, p. 76). E destacou que a vida urbana acentuava a destruição cultural: “A vida na cidade apenas acentuou a destruição cultural que atingiu esses povos do lavrado desde a chegada dos primeiros invasores brancos. De fato, nas malocas a tendência geral é de se falar muito mais o português do que a língua indígena” (Ibid.).

Para Ferri o desuso da língua indígena proporcionava a “perda” da cultura, o que dependia da “posição geográfica, da força ‘política’ da comunidade e da presença das escolas indígenas” (FERRI, 1990, p. 76). Mas, a autora também vislumbrou uma possibilidade de mudança: “A partir dos últimos dez anos, muitas comunidades indígenas se juntaram na defesa de suas terras e suas tradições” (Ibid.). Após a afirmação desse aspecto positivo em relação à cultura indígena, logo sinaliza para grandes diminuições no uso da língua: “Mas o estrago é grande e muitos índios não falam mais a própria língua, especialmente os jovens” (Ibid.). Importante perceber que essas afirmações não explicaram os motivos pelos quais os índios não falavam as línguas e não há questionamento sobre situação, apesar de Ferri insistir na mínima quantidade de falantes na cidade e a possível diminuição, sem, no entanto, apresentar qualquer dado que indique esse fenômeno e os motivos.

A partir dos números apresentados, a autora chegou à seguinte conclusão, que sinaliza para o desuso da língua e sua falta de conservação: “nos casos estudados, a etnia de origem não

tem influência particular na conservação da língua. Esse processo de perda da língua, parece influenciar, com a mesma intensidade, todas as áreas indígenas do lavrado” (FERRI, 1990, p. 76-77). Noutro processo conclusivo a autora afirmou acerca de certa imposição linguística:

Podemos concluir que a imposição linguística acontece em período razoavelmente longos: não se esquece a língua de origem de um dia para outro, mesmo se a substituição pelo português é uma escolha pessoal, motivada por uma série de fatores externos. Em todo caso existem também na cidade índios continuam a usar a própria língua de origem com os familiares e parentes (FERRI, 1990, p. 77).

Para explicar a forma como ocorreu o abandono da língua indígena, Ferri destacou a pressão generalizada exercida pelos não índios, o que obrigaria o índio a adotar a língua portuguesa para não sofrer discriminação:

A sociedade branca não impõe diretamente o abandono da língua, mas exerce uma pressão generalizada em todos os setores da vida social, que finalmente os obriga a língua ‘civilizada’ no trabalho, na escola e nas relações sociais. Falar português é condição essencial para não sofrer discriminação (FERRI, 1990, p. 77-78).

Observa-se um tipo de pressão que é velada. De certa forma existe uma negação das identidades indígenas que não é explícita, mas que ao se negar a língua negam-se as identidades. Nessa perspectiva da afirmação da identidade étnica em Boa Vista foi possível discutir acerca do processo integrador nos planos e execuções dos governos brasileiros, seja municipal, estadual e federal. O objetivo foi fazer com que as malocas se transformassem em vilas e as maiores em cidades, ocorrendo uma fusão dos índios, sem preocupação com as condições ou diferenças. Não há garantias para os povos, apenas as condições mínimas de sobrevivência. As políticas locais para a estabelecer uma relação de conveniência na época dos pleitos eleitorais através da distribuição de cachaça e roupas usadas e alimentos estragados. De outro lado existindo subornos, ameaças para conseguir o voto dos povos indígenas, o que são alcançados na maioria dos casos (FERRI, 1990). As estratégias de como os povos indígenas na cidade vem conseguindo sobreviver são difíceis de interpretar.

Trazendo essas informações para o contexto atual da cidade de Boa Vista -RR, observamos, que os povos indígenas tinham as condições de sociabilidades difíceis. Ferri afirmou sobre o modo de vida dos indígenas no ambiente urbano que: “A condição dos indígenas é aquela do miserável que pede ajuda, esmolas, a preço de humilhação e baixarias. Nada muda na situação crônica de inferioridade e exploração em que vivem os índios da cidade”

(FERRI, 1990, p. 79). Alguns aspectos destas reclamações sinalizavam para o indicativo de que seriam “vítimas” do Estado brasileiro e da sociedade, o que foi exposto por Patricia Ferri como a quebra do “equilíbrio” das malocas, “degradação” cultural e social em contexto diversos, enfim o contato com os “brancos” seria um verdadeiro desastre. Além do mais, viu como causa da maioria dos problemas dos índios das malocas a convivência com os não índios. Problemas com a introdução de escolas, entrada de políticos, divisões internas, conflitos de gerações, a não aceitação da cultura dos pais pelos mais jovens e o enfraquecimento de líderes (Ibid.). Na perspectiva do contato, assinalado por João Pacheco de Oliveira (2016), para Ferri a sobrevivência dos índios na cidade ficou totalmente comprometida.

No destaque de Ferri (1990) para uma crise no processo migratório, no qual o índio não encontrava mais força na maloca para resolver problemas e dificuldades, e criando uma ilusão de uma vida melhor. Ocorrendo a perda de valores humanos e sociais. Com o garimpo, o ambiente físico da maloca se degradava. A precária condição econômica levou muitos Macuxi e Wapichana a se aventurarem nesse tipo de atividade, e criaram-se experiências das quais o que restando como única opção e solução de vida é a de morar na cidade.

Para além da condição de crise apresentada por Ferri observamos certa implicação de aspectos teóricos, como o da aculturação,⁹⁰ conduzindo a uma explicação da vida dos índios na cidade como uma experiência difícil com terríveis modos de convivência. Os registros são apenas das dificuldades, uma vez que as teorias justificam as condições difíceis e problemáticas das relações de sociabilidades dos povos indígenas com a cidade são mais evidentes nas análises. Nestas condições de interpretação da catástrofe algumas “centelhas de esperança” ocorrem quando a autora analisou os dados afirmando que a maioria dos entrevistados afirmaram que os parentes vivem vem nas malocas.

Diferente de Ferri, Oliveira Filho (1988) afirmou que os conceitos de “aculturação” e “assimilação” são básicos para refletir sobre o processo de mudança de aspectos culturais e a dicotomização. As trocas culturais são vistas como transferência e empréstimo cultural. “Assim a aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos dotados de culturas diferentes, entram em contato direto e permanente, daí decorrendo uma mudança nos padrões culturais desse grupo” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p.

90 Sobre o processo de aculturação Ferri (1990, p. 59) afirmou: “A melhor forma de domínio é aquela que faz com que os conquistados desejem ser como os conquistadores. Foi assim que a sociedade brasileira agiu em Roraima. A aculturação foi tão eficaz que os próprios índios assumiram a condição de índio como objetivamente inferiores. A cidade ‘lugar onde moram os brancos’, tornou-se um polo de atração para todos aqueles que estavam em crise na própria cultura tradicional e, por isso não queriam mais aceitar a vida na maloca. Os índios têm uma imagem distorcida da cidade, que influenciou ao longo dos anos o fenômeno da migração”.

30).

O que chamou atenção nas análises dos dados apresentados por Ferri foram que grande parte desejava continuar na cidade, mas em segundo lugar com o retorno para o interior. Indicando dessa forma que os processos de identificação com as malocas são significativos, ainda que não na maioria. Cabe-nos questionar se o estudo de Ferri vincula a questão da identidade étnica com o desejo de retorno às malocas, o que seria inconcebível nesse contexto. Estabelecer relações de convivência com os não índios na cidade representaria algo tão negativo que em relação às expectativas para o futuro estariam comprometidas: “Os dados que mais representam o atual estado de precariedade e de infelicidade em que estão vivendo os índios da cidade são daqueles que responderam que ‘não existe futuro para o índio’” (FERRI, 1990, p. 83).

Em nenhum momento o texto de Ferri descreve que ocorreram trocas culturais através do contato de índios e não índios, e neste sentido, Oliveira Filho (1988) afirmou que para um estudo científico as trocas culturais resultantes do contato entre dois povos a ser focadas, sem restringir ao processo de aculturação apontando apenas para um dos lados sem um sentido geral à mudança. A noção de trocas culturais aplicado à situação colonial pode ocultar o fenômeno da dominação, omitindo a capacidade diferencial de cada grupo, fechando as barreiras à importação de costumes, símbolos e tecnologias e não estabelecendo importância para as trocas. As abordagens que negam a importância das trocas chegam a usar um instrumental teórico generalizando-o de forma unilateral e arbitrária. Neste sentido, a mudança cultural seria uma anomalia em que os fatores modernizantes se imporiam às culturas receptoras das trocas.

Quanto aos aspectos motivacionais para retornar à maloca a maioria dos entrevistados de Ferri afirmaram que gostariam de voltar, mas não tem condições, indicando o forte sentimento de pertença às etnias. Mulheres indígenas que se casaram em Boa Vista relataram que se sentiam índias, mesmo não declarando desejo de voltar à maloca, o que para a autora significava que “é uma prova de que não perderam completamente a própria identidade étnica depois da estreita relação como uma outra cultura” (FERRI, 1990, p. 85). A identidade étnica foi “perdida” quando ocorreu estreita relação com outra cultura, com raras exceções, citadas por Ferri neste contexto.

Noutra passagem uma entrevistada citou o termo *civilizada* para referir-se a si mesma devido ao tempo em que está em Boa Vista, e Ferri (1990, p. 85) explicou: “A expressão civilizado é usada para indicar os brancos, ou os índios que vivem há muito tempo em Boa Vista. Mas a colocação genérica da boa adaptação à vida na cidade nem sempre corresponde à realidade do processo de integração à sociedade”. Existem uma série de expressões a seres

questionadas, como por exemplo o próprio termo civilizado, as ideias de adaptação e de integração. Do ponto de vista teórico estes conceitos não dão conta dos aspectos relacionados às dificuldades dos povos indígenas em viver na cidade. O próprio caráter da identidade étnica não combinando com nenhum dos termos usados para identificar os indígenas na cidade.

Na perspectiva de valorização e do reconhecimento dos povos indígenas na cidade, o Projeto *Kuwai Kîrî*, promovido pelo Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas – NUPEPA, da UFRR, com apoio da ODIC, realizou oficinas culturais para elaboração de material destinado a História Regional e a História de Roraima.⁹¹ A partir desta experiência da vivência dos povos indígenas em Boa Vista, tendo como objetivos a “conquista de espaço de expressão da trajetória histórico-cultural e sócio-política de sua vivência como índio urbano e possibilitando a oportunidade aos índios urbanos de cada família discutir novas abordagens e interpretações que envolvem a história de cada família indígena na cidade” (OLIVEIRA, 2010, p. 7). Observa-se, nesse sentido, uma tentativa de fomentar a afirmação da identidade étnica no meio urbano a partir das elaborações construídas pelos próprios indígenas, moradores na cidade.

Outros aspectos discutidos e evidenciados são as estratégias políticas para o respeito aos direitos indígenas na cidade, as representações na formação histórica de Roraima, focando na *construção histórica dos índios urbanos em Boa Vista* (Ibid.). Sendo estabelecidas relações de reconhecimento de si mesmos na história, com objetivo da discussão sobre a gênese da cidade de Boa Vista, incluindo o contexto dos povos indígenas Macuxi e Wapichana, além dos debates relacionados à questão dos indígenas urbanos em Boa Vista e as relações de fronteira. Discutiu-se sobre cultura e a diversidade do meio urbano, com foco na manutenção da cultura e das línguas indígenas em Boa Vista. Esta ação do projeto *Kuwai Kîrî* foi vista como uma ação afirmativa para, além de registrar as presenças diversas dos povos na cidade, observando as necessidades identificadas em sete bairros (OLIVEIRA, 2010).

Para melhor observar um caminho bem específico da afirmação da identidade étnica dos índios em Boa Vista é importante visualizar a criação da ODIC em 2006. Essa organização tem como objetivo acompanhar as mobilizações dos povos indígenas junto a outras organizações. Confirmando a presença de indígenas em Boa Vista e não apenas isso, buscando interagir com as políticas e ações dos não índios para obter reconhecimento e reivindicar direitos. Discutindo com a mobilização de indígenas de 13 etnias, com maior prevalência de Macuxi e Wapichana, e a emergência de organizações indígenas classificadas como urbanas

91. O Programa *Kuwai Kîrî* foi realizado por meio da Extensão Universitária – PROEXT 2008 – Ministério da Educação/SESU/DIPES, tendo participação dos professores da UFRR, dos multiplicadores da ODIC e dos alunos do curso de História (OLIVEIRA, 2010).

(ALMEIDA, 2016). Essas mobilizações e organizações, iniciadas na década de 1970, que agora se colocam como protagonistas, enfrentaram as reivindicações em relação à educação superior. As organizações indígenas no ambiente urbano passaram a fortalecer essas demandas e a fazer com que o Estado pudesse reconhecer esses direitos.

4.6 Pajelança relativa ao Kanaimé e a afirmação da identidade cultural e religiosa

A concepção de identidade exige diálogo e valores possibilitando ao povo uma relação social de demonstração de si com o respeito ao outro. A esse respeito Joel Candau (2016, p. 9) explicou que a identidade é “uma construção social, de certa maneira sempre acontecendo no quadro de uma relação dialógica com o *Outro*”. Para além das diferenças demonstradas em relação à identificação e convivência com o Kanaimé, uma afirmação da identidade étnica nesse contexto, só foi possível a partir das características apresentadas pelo ritual de Pajé. Ainda que se reconheça o Kanaimé como índio, dentro da relação dialógica representa o outro, o diferente, aquele do qual não se pode ser.

A identidade pertence à cultura, sendo que os processos de adaptações recorrentes entre os povos indígenas em Roraima não os fizeram desistir da identidade étnica, uma vez que permanecem os traços culturais e as denominações étnicas. Ainda que reconheçamos que existe possibilidade de mudança de identidade, como ocorreu nos casos em que os opositores das guerras contra os Macuxi, que em alguns casos, passaram a se autodenominar como Macuxi, nesse caso como uma estratégia, a distinção étnica permanece.⁹² Acerca disso Fredrick Barth (2011, p. 209) afirmou que “os incentivos para uma mudança são, pois, inerentes às mudanças de circunstâncias”. Para justificar a identidade étnica em dado contexto cultural Barth (Ibid.) afirma: “Uma vez que a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos, segue-se que existem circunstâncias em que uma tal identidade pode ser realizada com moderado sucesso e limites para além dos quais tal sucesso é impraticável”.

A religião, configurada como Pajelança relativa ao Kanaimé, resgatou as condições pelas quais o ritual identifica-se com as afirmações dos fiéis. Os indígenas indagaram sobre

92. O caso foi registrado na tese de Olendina de Carvalho Cavalcante (2010) discutindo a recomposição do antônimo Saporá, que entrou em desuso durante o século XIX, viviam entre os Macuxi, Wapichana e Taurepang. Cavalcante conta como a memória Saporá foi reconstruída. Por outro lado, o nosso registro de duas entrevistadas que se autodenominaram como Macuxi e após a entrevista uma delas demonstrou desconfiança que a maloca possivelmente não fizesse parte desse povo. Essa entrevistada não soube ao certo porque os parentes se autodenominam Macuxi, pois a seu ver, tudo indicava, tanto a localização da maloca quanto os aspectos físicos e culturais pareciam mais ser Taurepang.

como solucionar os problemas envolvendo as vidas, as relações com os semelhantes. A resposta pode estar na relação de identidade que podem ser estabelecidas. A Pajelança, enquanto ritual adequado aos anseios de solucionar um problema específico de promover o medo, a morte mediada pelo Kanaimé.

O conhecimento, considerado fundamental para a sobrevivência da identidade étnica, revela-se inovador quando os diversos esquemas culturais se apresentam como pertencentes às culturas. Os povos indígenas produzem um tipo de conhecimento que, na maioria dos casos é desvalorizado no mundo dos não índios, isso quer dizer que não existe um olhar sobre essa forma diferente de conhecer e por causa disso não reconhecido.

Os conhecimentos produzidos pela cultura Ocidental trazem aspectos significativos para os não índios, com valorização, a partir do momento em que se reconhece a cientificidade. Os povos indígenas expressam em seus conhecimentos, sejam pelas sociabilidades e estilos de vida, sejam elaborados pelos mitos, formações muito diferentes em relação aos da cultura ocidental. A ideia de valorizar alguns aspectos da cultura ocidental para estabelecer uma formação específica para os indígenas tem sido pensada desde a década de 1970. O pedido para que conhecimentos dos não índios pudessem ser organizados e que os povos indígenas pudessem ser contemplados com uma educação diferenciada, vinha sendo reivindicada por diversas lideranças indígenas e as respectivas organizações.

A Pajelança relativa ao Kanaimé, como um tipo de conhecimento que os povos indígenas valorizam em referência às especificidades do Pajé, ou a do Kanaimé de forma independente, evidenciando uma relação de identidade. Essa relação apresenta-se nos discursos dos indígenas universitários unidas ao conceito de “cultura” que indicaram. O que se quer dizer é a existência da consideração de que tanto o Kanaimé quanto o Pajé fazem parte de sua *cultura*. E é neste sentido que ambos se aproximam, enquanto identidade, ao que os povos indígenas representam. Os discursos revelaram que o ritual de Pajelança relativa ao Kanaimé funcionou como fontes de defesa das sociabilidades e dos estilos de vida dos indígenas e defesa de um tipo diferente de conhecimento.

Ao requerer os conhecimentos da cultura ocidental, pelo menos no que se refere à forma de produzir os conhecimentos, os povos indígenas em Boa Vista formalizaram uma estratégia para o enfrentamento dos problemas derivados tanto do contato com os não índios quanto da possibilidade de dar diferentes formas de vida aspecto diferencial para que a sua “cultura” permaneça. Um destes aspectos é justamente a Pajelança relativa ao Kanaimé, que ao ser defendida, comentada e referenciada nos diversos discursos, mesmo com características diferenciadas, influenciam os conhecimentos adquiridos pelos indígenas universitários. Neste

sentido é que, não é apenas o produto da cultura ocidental reproduzida para os universitários, mas os próprios alunos também contribuem para uma mudança das relações entre as duas formas de conhecimentos.

As relações dos dois tipos de conhecimentos produzem uma afirmação da identidade étnica. Seja no tipo de conhecimento diverso da cultura, mas que foi adquirido como o do ponto de vista estratégico, seja no tipo de conhecimento da “cultura” dos povos indígenas, destacando-se todos os aspectos que envolvem a Pajelança, existe relação de proximidade que confere uma afirmação da identidade étnica.

Em relação à estrutura do conhecimento Bourdieu (2013), relacionando a disposição culta e a competência cultural aprendida, levando em consideração os bens consumidos e a maneira de consumi-los, destacando-se que existe uma relação entre práticas culturais e capital escolar. Considerando, por um lado, práticas culturais como opiniões aferentes e o capital escolar algo obtido pelo diploma e apenas secundariamente vindo a origem social ligadas à disposição culta e a competência cultural, por outro lado, quando aumentado o peso da origem social ao nos afastarmos dos domínios mais legítimos. O maior reconhecimento das competências, avaliadas pelo sistema escolar, mais forte será a relação entre o desempenho e o diploma. Existindo, portanto, uma correlação entre desempenho e capital escolar. Foi essa noção que aproximou a transmissão do capital cultural ao funcionamento do sistema escolar. Neste sentido o conhecimento, no sentido Ocidental, formalizando competência, dando a entender que o indivíduo possui uma cultura geral, pelo prestígio dos diplomas. Esse tipo de conhecimento dá legitimação, conferida pelos documentos.

Consideramos esse posicionamento aproximado a um conceito do conhecimento na cultura Ocidental. A busca da legitimidade por meio de documentos que integrem a realidade social às condições do ensino escolar, os quais funcionam como instituições que estabelecem distinções com possível valorização ou desvalorização do capital escolar, servindo para alcançar os objetivos que a sociedade se propôs.

A nona questão da entrevista é que identifica o ritual de Pajelança relativa ao Kanaimé: *Pajé pode solucionar caso de Kanaimé?* O total de 15 entrevistados afirmaram positivamente. Aparecendo nas respostas não apenas as soluções apresentadas para a saúde e o cotidiano, mas também uma postura de afirmação da identidade cultural e religiosa, considerando que o contexto das afirmações são representações da realidade vivida e da religiosidade vivenciada:

Tenho pouco conhecimento de Pajé aqui na cidade mas com relação a tratamento mesmo de susto dessas doenças assim, mal-olhado, eu já participei, já presenciei, mas não era com relação a Kanaimé não. Mas assim os Pajés do

bem, no caso, eles têm essa linha de contato de formação com relação a isso, então eles vivem em contato (E 2.9).

Um ritual que possa afastar Kanaimés, para que a vida e sociabilidade das Malocas possam se realizar consiste num dos objetivos destes discursos: *Quando ele é bom mesmo ele pode né! (E 3.9)*. A morte é a possibilidade indicada por E.19, uma vez que se a vítima realmente for atacada não existe solução: *Conforme os contos orais, se o Kanaimé não te pegar e te der só um susto, tem solução pra isso. Em outra situação se ele fazer tudo o que tem que ser feito, de toda maldade possível, o Pajé não tem possibilidade e a pessoa vem a óbito (E 19.9)*. A realização de rituais de Pajelança relativa ao Kanaimé é indicado como a realização de locais distantes: *Eu creio que sim. Até mesmo porque assim na comunidade onde eu trabalhei no sul do Estado [Jacamim, região da Serra da Lua, Bonfim], os Pajés trabalham diretamente com isso (E 21.9)*.

Ao questionar o que o Kanaimé pensa e sobre seu desejo, E. 22 o associa ao bandido da cidade e a uma pessoa que tem muita inveja, diferente dos outros indígenas, identificados com a questão do bem:

O Kanaimé sempre tem que ser o inimigo né. Assim como aqui na cidade que os Kanaimés que chamam bandido e também Kanaimé perseguem outras pessoas por inveja por não querer ver alguém subir na vida. Também não sei o que Kanaimé pensa de fazer a maldade, o que é que ele gosta, o desejo dele de querer ser mesmo. É um caso complicado assim (E 22.9).

Num processo de diferenciação em relação ao Kanaimé o ritual do Pajé é evidenciado por E. 24 como uma associação de vários Pajés para afastar, proteger e curar:

Creio que sim porque, como acabei de falar, querendo ou não, eles têm contato um com o outro, né, porque eles ... eu digo assim que eles tem esse tipo de contato, de que forma, que eles fazem ... é questão do espírito mesmo, porque querendo ou não, o Kanaimé tem esse mesmo espírito, [...] (E 24.9).

Uma reza é informada como o motivo do seu poder. Isto faz o Kanaimé ser forte e essa força seria suficiente para conduzir espíritos malignos ou ele mesmo usar puçangas, que podem ser objetos usados para o feitiço, para que seus poderes se realizem. A identidade cultural é aqui apresentada no contexto da realização das rezas, uma vez que leva o Kanaimé a suportar muitas tribulações que um ser humano não suportaria:

É uma reza de espíritos malignos que entram nele para poder ter ... para fazer as suas maldades com as pessoas, chamada reza, é chamada de puçanga na comunidade indígena, chama de puçanga, pra ela ficar “forte” né, saber andar de noite, no escuro, aguentar fome, aguentar sede e ir longe. Então são pessoas

comuns né, são indígenas próprios, só que tem esses tipos de reza aí pra poder ... chamada de puçanga (E 25.9).

A décima questão, *Porque você acha que existe Kanaimé?*, apresentando o mesmo tipo de respostas em relação às outras questões sobre o Kanaimé, 47% dos entrevistados responderam para fazer o mal. A afirmação da identidade cultural e religiosa apareceram na diferença, uma vez que, embora haja afirmação da existência no contexto dos povos indígenas, não existindo nenhuma afirmação nos discursos confirmando serem eles mesmos Kanaimés. Aparecendo também como parte da *cultura* ou da *tradição*: *Acho que ele existe pra fazer o mal, acredito né. É a única resposta que eu posso dar, porque não sei porque é que existe!* (E 3.10). O empreendimento para a realização do mal é associada ao Kanaimé: *Eu acho que ele existe só pra fazer a maldade* (E 5.10). Distanciando o Kanaimé do bem, E. 7 afirmou ser unicamente para realizar o mal: *Só pra fazer o mal. Porque o Kanaimé é pra fazer o mal e não o bem* (E 7.10). E. 10 postula uma mudança de nome em relação ao Kanaimé, mas que seria o mesmo indivíduo que realiza maldade: *Porque às vezes, assim a gente vê muita história. É como eu falei que esse Kanaimé faz a maldade, é só o nome que muda. Pra lá pra nossa área indígena.* (E 10.10). A concepção do Kanaimé existir desde o princípio, quer fazer referência aos mitos, uma vez neles sua presença é constante: *O Kanaimé existe desde o princípio né, pra fazer maldade e essas coisas* (E 11.10).

A existência do Kanaimé é afirmada como a realização e a ação do próprio mal, uma vez que desde o seu nascimento já é destinado a isso: *[...] Que ele existe mesmo pra ser mal. Nasceu pra ser mal. Só pra fazer mal mesmo, dos outros* (12.10). A credibilidade na existência do Kanaimé é afirmada e justificada por E. 14 como causadora de doenças que chegam a morte, comparando os Kanaimé atuais com a necessidade do toque, e os antigos somente através do olhar:

Antigamente meus avós falavam que ... antigamente Kanaimé ele só bastava olhar a pessoa, só olhou e você já fica ruim, com febre, dor de cabeça, todos os sintomas que o Kanaimé Agora ele fala que esses que tem agora não são assim Kanaimé que faz mesmo a pessoa ... ele precisa tocar em ti pra ficar doente. Mas sim eu acredito que tem (E 14.10).

Apesar de não referenciar a presença diante de um Kanaimé, E 15 indica que ouviu comentários acerca da sua existência: *Por causa de que eu vejo o comentário que ainda hoje acontece isso. Então eu acho que é por isso, mas eu nunca mesmo presenciei* (E 15.10). A noção do bandido constitui uma referência ao mundo dos não índios: *Só sei dizer que o Kanaimé é um bandido, é só isso [...]* (E 18.10). Em E. 20 é explicado a forma como o Kanaimé chega na

cidade, mesmo os indígenas não tendo conhecimento suficiente para entender quem é:

Assim, existe porque eles trazem isso pra gente que mora na cidade. Como a gente não tem esse conhecimento, de ter essa vivência de morar na comunidade, então a gente ... como se fosse uma tradição, que eles trazem, que a gente fica imaginando e viajando nas histórias que eles contam (E 20.10).

Uma explicação bem detalhada da realização do Kanaimé no meio urbano, sendo associado a espíritos malignos, que possui a intenção de prejudicar as pessoas, por decisão própria, por meio de possessão de espíritos malignos, por um livro da capa preta, e aponta um Kanaimé envolvido em diversas formas de inveja:

Porque que eu acredito como eu falei. Devido os espíritos. Porque aqui na terra tem entre o bem e o mal. Então, o Kanaimé, como é que é ... na cidade aqui a gente vê, tem pessoas más, porque lógico, tem espírito maligno nela. A intenção deles é só querer fazer mal, só querer prejudicar os outros. Então ele nunca ... tipo, ele não tem dó dele mesmo, ele, tipo, decidiu ser aquilo, quero fazer e aí diz não, quero fazer isso e não tem mais como entendeu. Então eu vejo assim que, eu creio que existe sim porque eles são possuídos entendeu, pelo espírito maligno. Então são tipos de pessoas que como a gente viu, como eu expliquei ontem a questão dos livros, que muita gente diz que usa a capa preta, então dá no mesmo, porque a oração vem do mesmo. Vem de lá, dessa tal de capa preta, porque também ela pode fazer bem 'pode', mas por outro lado ela vai prejudicar porque ela quer algo de troca. É tipo um ... seu eu quero fazer aquilo, que acaba dominando a pessoa devido a inveja também. Hoje no mundo de inveja que existe, tipo 'aquele fulano de tal tem isso tem aquilo' como é que eu posso chegar pra ele não ter mais, pra ele acabar as coisas dele, pra ele se aprofundando. Então tem isso, a questão ... e a pessoa acha que aquilo é melhor ver os outros na desgraça, na miséria, cada vez mais se aprofundando. A inveja ela toma conta da gente, e acaba fazendo aquilo, entendeu. Eu creio que isso então, juntando tudo, o Kanaimé está envolvido em tudo isso. Essa questão de inveja, em questão, tipo de se decidir, 'eu quero fazer isso por mal' e ponto final (E 24.10).

Com a décima primeira questão sobre *O Kanaimé faz parte de seu povo?* Pretendíamos apontar para alguma forma identitária do povo com o Kanaimé, dos quais oito responderam positivamente. A essa pergunta aqueles que afirmam que pode ser de sua etnia são bem frequentes: *Pode ser Macuxi* (E 9.11). E 10 e E. 12 afirmaram que as outras etnias também têm: *Às Vezes pertence sim. Cada etnia tem* (E 10.11); *Pode fazer parte dos Wapichana, Macuxi ... essas etnias também* (E 12.11). E. 15 afirma ter certeza e cita sua etnia confirmando a associação de suas étnicas ao Kanaimé: *Com certeza. Entre os Wapichana tem sim Kanaimé* (E 15.11). E. 19 apresenta uma possibilidade em que seu parente consanguíneo teria matado Kanaimés: *Acredito, até porque o meu avô era bastante perseguido e ele matava um deles. E como é que*

ele ia matar alguém que não conhece (E 19.11). Além de confirmar E 20 aponta para um tempo anterior, o qual teria sido vivenciado pelos antigos: *Não, existe. No povo Wapichana, Macuxi. Assim aqui no Estado de Roraima. Como é uma história muito vivenciada e contada por eles, que não é de agora, existe* (E 20.11).

A décima segunda questão: *O que você pretende fazer após terminar o curso?* buscou identificar, de forma mais profunda a relação de identidade enquanto universitário indígena com os locais de origens relacionado ao curso. A maioria respondeu que pretendia ajudar o povo, possibilitando uma identidade entre a realização e conclusão do curso com alguma forma de ajudar à *comunidade*. No primeiro caso uma referência ao retorno para a Maloca, no sentido de solucionar as questões políticas:

Bom, isso aí eu quero ajudar o meu povo que precisa eu sei da causa, eu sei o que realmente eles precisam. Então esse é meu objetivo, de um dia voltar e somar com as lideranças, que eu sei que eles precisam. Que querem todo ... assim eles fazem investimento nas pessoas, a questão de confiar a pessoa pra estudar e ter retorno pra comunidade, que seria ajudando solucionar os problemas que existem dentro da reserva lá, da terra indígena, das comunidades até (E 2.12).

O desejo de avançar nos estudos, incluindo em cursos de pós-graduação, para que a Maloca seja bem atendida de forma eficiente:

Eu pretendo fazer uma pós-graduação, em seguida quero fazer um mestrado e possivelmente um doutorado. [Pretende retornar para trabalhar na comunidade?] Exato, porque ela precisa muito da nossa ajuda. [A escola lá é grande?] Sim ela tem bastante aluno, só que não é grande. Funciona o ensino médio, mas anexada a uma outra escola e tem 12 professores (E 3.12).

E. 4 reconhece que o ensino que recebe é diferenciado, referindo-se aos estudos no Instituto Insikiran, uma vez que seus cursos são direcionados aos povos indígenas: *Eu quero continuar estudando assim. Mas assim pra ajudar meu povo mesmo, porque o nosso ensino diferenciado é bem diferente mesmo* (E 4.12). A melhoria da Maloca constitui um dos objetivos da formação, indicando certa afirmação da identidade étnica, tendo como pressuposto os estudos superiores, para além de um desenvolvimento financeiro: *Não é só pra mim, pro meu bem financeiramente o meu bem-estar, mas sim em prol de ajudar a comunidade a melhorar alguma situação na comunidade* (E 5.12).

Além do ensino, proporcionado pela escola na Maloca, E. 12 informa que outros serviços administrativos são exigidos pelas lideranças por causa da formação que tem:

Como eu morei na cidade e passo bastante tempo no interior, eu pretendo morar no interior. É mais tranquilo, é assim. [O que pretende fazer na

comunidade?] Dá de ajudar a comunidade, não só na escola, mas principalmente em reuniões, eles exigem muito da gente em fazer ata, relatórios deles. Esse é o nosso trabalho (E 6.12).

As intenções de retornar para a Maloca para dar continuidade a um trabalho já iniciado também constitui um dos objetivos dos indígenas universitários: *Eu pretendo fazer aqui a pós-graduação para retornar pra comunidade e continuar trabalhando* (E 9.12). Em E. 10 existe o desejo de um retorno para o trabalho, para os movimentos indígenas e para a Maloca: *Sim eu terminando aqui, eu pretendo voltar para a minha comunidade de origem, trabalhar e lutar pelo meu povo* (E 10.12). Numa perspectiva da afirmação da identidade étnica, a pretensão de continuar os estudos persiste na necessidade de contar e escrever as histórias: *Eu pretendo fazer um mestrado pra fora. E terminar e falar sobre o meu povo, que tem muitas histórias que pode ser estudado, que podem ser escritas* (E 11.12). Em sentido semelhante E. 12 afirma que as lideranças precisam de pessoas com formação: *Eu pretendo ajudar minha comunidade, os filhos, na sala de aula, quando a comunidade precisa. Quando as lideranças precisam de ajuda, eu posso ajudar* (E 12.12). E. 13 apresenta uma dificuldade que pode existir entre os indígenas que estudam e depois não agem, atuando junto à Maloca: *[...] eu pretendo sim terminar mas, assim pra mim ajudar aquelas pessoas, porque a gente tem visto muito aqui, o pessoal tem terminado aqui e voltam pra sua comunidade e não pratica nada do que eles aprenderam aqui* (E 13.12). Uma atitude de reconhecimento da Maloca em relação aos indígenas universitários é citada por E.14 com o propósito de fazer com que as lideranças possam conhecer os cursos: *[...] agora nós estamos aí, tentando ser reconhecidos pelas regiões, pelas comunidades, que ainda não conhecem muito bem o curso e daí atuar em algum setor, em alguma área da saúde [...]* (E 14.12). E. 15 aponta aprofundamento de assuntos que possam ajudar os alunos nas Malocas: *Eu pretendo realmente me aperfeiçoar em matemática e trabalhar realmente nas comunidades indígenas* (E 15.12). A ajuda aos mais jovens e adolescentes para que tenham chances melhores de conhecer é referenciada por E. 22: *Eu sou uma pessoa cidadã, vou trabalhar, ajudar o povo, ajudar os jovens, os adolescentes que vão chegando, pra educar de forma mais tranquila, da forma mais boa né* (E 22.12). Continuar os estudos para aprofundamento, seria o objetivo de E. 14: *Dar continuidade nos estudos, me aprofundar mais nesses conhecimentos* (E 24.12).

O que chamou nossa atenção na décima segunda questão também foi que, diferente do que ocorreu em muitas pesquisas identificando a necessidade econômica para vir à cidade, observamos que os discursos dos indígenas universitários as necessidades são mais relativas ao conhecimento, tanto para adquirir quanto para ajudar a *comunidade*. Esse aspecto evidenciou

uma relação identitária, seja com os povos indígenas, seja com as próprias malocas, dos que moram no local, e das relações de identidade dos residentes em Boa Vista, que evidenciando o desejo de retornar para proporcionar à *comunidade* os serviços.

Para compreendermos como a Pajelança relativa ao Kanaimé nos discursos analisados passam a conferir uma afirmação da identidade, seja no contexto cultural e no religioso faz-se necessário uma aproximação dos aspectos analisados. Nas respostas apresentadas nas penúltima e última questões, tentando traçar uma afirmação de identidade configuradas pela cultura e pela religião, os discursos evidenciaram algo importante para esta identificação, o reconhecimento da Pajelança relativa ao Kanaimé como produto do sentido apresentando aspectos que legitimam e defendem os indígenas. Uma possível fonte de identificação com o que é da cultura, no caso o aspecto religioso da Pajelança, o qual referendam condições para uma boa saúde e defesa dos males.

Podemos afirmar que a Pajelança relativa ao Kanaimé renova confiança e revigora a vida cultural dos povos indígenas em Roraima. O Kanaimé apresenta-se como se fosse um espírito que, apesar de proporcionar coisas malignas, faz o povo se fortalecer, onde tudo o que se faz para afastá-lo realiza nesses povos mais possibilidades de existência, saúde e distâncias dos problemas cotidianos.

De mão dupla, essa Pajelança torna-se ritual primordial, indispensável no processo identitário dos povos. Neste sentido é que os indígenas informaram que o Kanaimé faz parte da cultura, mas que o tempo todo precisa ser afastado para que a convivência e a sociabilidade sejam reestabelecidas.

O ritual de Pajelança, entre as diversas formas, aqueles que são relativos ao Kanaimé possui diferencial significativo que aparecem tanto nos discursos dos indígenas universitários quanto na literatura histórica e socioantropológica. Esse diferencial é a defesa em relação aos males provocados pelo Kanaimé, seja atribuído como violência, como doença ou como *ataques espirituais*.

CONCLUSÃO

As ressignificações elaboradas pelos indígenas universitários sobre os rituais constituíram discursos sobre Pajelança, Pajelança relativa ao Kanaimé e Kanaimé de formas definidas. É impossível uma total modificação em relação às formas rituais de Pajelança do passado, uma vez que as ressignificações partem delas para construir sentidos. Os exemplos são os objetivos gerais dos rituais que estão relacionados aos problemas de saúde. Entre esses rituais estão também os que conferem defesas contra diversos males referentes aos feitiços realizados.

Para contextualizar os discursos dos indígenas universitários, observamos aspectos históricos dos deslocamentos povos indígenas da região do *Circum*-Roraima, local das origens dos entrevistados, até chegarem a Boa Vista-RR. Discutimos sobre motivos, intenções e caminhos que orientaram os indígenas a chegarem nas universidades, observando os estilos de vida e sociabilidades. Indicamos alguns aspectos históricos e sociais da vida dos povos indígenas que proporcionaram o conhecimento ocidental aos indígenas universitários. Estes aspectos influenciaram nas formas de ressignificação dos ritos, levando a um processo de reelaboração, reconstrução e produção de novos sentidos nos rituais antes elaborados em sua forma original.

Problematizamos o deslocamento dos indígenas, indicando as mobilidades em torno do rio Branco, e o estabelecimento em Boa Vista-RR. Percebemos que, antes da chegada dos portugueses na região, início do século XVIII, as relações de contato entre os diversos povos eram efetivas. Formulamos ideias sobre a presença e as relações entre os indígenas em torno da região. Alguns desses grupos eram seminômades e outros conheciam a agricultura. Os deslocamentos e permanências de indígenas na região do rio Branco constituem problemas para a definição dos povos indígenas, reconhecimento das identidades e sua importância sobre o meio urbano.

Colonizados por não índios, por meio de expedições provocou na região uma diversificação cultural, social e econômica desconhecida dos povos indígenas. Os estilos de vida destes povos foram aos poucos sendo modificados, com os diferentes tipos de contato. As relações de fronteiras eram tensas, tanto as definidas pelos indígenas, diferenciadas pelas etnias, quanto às fronteiras estrangeiras, definidas pelas nações europeias. Com as ideias de colonização e integração da região do rio Branco ao comércio da região Norte, os portugueses intensificaram as atividades de exploração para domínio territorial. A aproximação de

holandeses a Leste do rio Branco e dos espanhóis ao Norte, fez os portugueses verem a necessidade de fixar colonos na região, uma vez que os índios eram “pouco confiáveis” na defesa das fronteiras. Os primeiros passos dos portugueses foram buscar drogas do sertão e a escravização de indígenas para servir de suporte econômico para manter a presença na região e a criação e construção do Forte São Joaquim (1776) para defesa das terras.

Os povos indígenas começavam a ser invisibilizados no contexto do rio Branco, em especial por exploradores, ao afirmarem que a região seria um “deserto”, um “vazio populacional”. As pessoas visualizadas eram os “caboclos”, que nada mais eram que os indígenas vestidos em roupas que a “civilização” lhes proporcionou. Essa interpretação evidencia que as identidades dos índios eram desconsideradas quando sua aparência mudava a partir das vestimentas e instrumentos utilizados. Ocorreram processos de adaptações dos estilos de vida dos povos indígenas, influenciados pelos não índios. Nesse contexto, foram construídos significados a partir do meio urbano, por meio do contato de índios e não índios.

Os diferentes significados construídos a partir do contato de índios e não índios elaboraram interpretações antropológicas afirmando que viver na cidade não fazia desaparecer a identidade étnica. Ocorre o processo de adaptação e reelaboração no contexto urbano de Boa Vista-RR, a partir da diversidade cultural. Foram observadas as dificuldades que os povos indígenas sentiram, desde a falta de recursos para sobreviver, empregos, estudo e as formas de sociabilidade, mas as dificuldades encontradas não apagaram as etnias, as identidades e as escolhas pessoais de como e onde viver.

Essa contextualização dos povos indígenas evidenciaram os estilos de vida e sociabilidade dos indígenas universitários. O começo e o caminho percorridos para chegarem a ser estudantes é mediado pelos diversos processos de mobilizações indígenas. As reivindicações por educação começam na década de 1970, quando diversos povos passaram a reconhecer que a formação escolar era importante para os filhos. Boa Vista-RR tornou-se o lugar dos estilos de vida indígenas, uma vez que grande parte da população são “descendentes” dos povos indígenas e trouxeram suas culturas. A referência a movimentos indígenas atribuída pelos indígenas universitários indica que as mobilizações tiveram resultados. Além das mobilizações, os diversos projetos realizados pelas instituições defensoras dos povos indígenas resultaram em melhorias das condições econômicas para o avanço nos estudos.

A partir das mobilizações, dos projetos e das organizações formadas no contexto social dos povos indígenas, a educação, que era pauta entre as diversas reivindicações, tornou-se realidade. As mobilizações no contexto das conquistas deram aos estudantes de ensino básico – primário e ginásio – a possibilidade da continuidade de seus estudos no Ensino Médio – 2º.

Grau. No início do século XXI, as reivindicações se deram em relação ao ensino superior. As diversidades de justificativas empreendidas pelos movimentos indígenas como a defesa das terras, da cultura e das vidas dos indígenas, incentivaram ainda mais as mobilizações, possibilitando vestibulares e cursos específicos para indígenas.

As ressignificações da Pajelança identificadas no contexto de indígenas universitários em Boa Vista-RR, nos faz refletir o campo das religiosidades indígenas. As Ciências da Religião empreenderam estudos específicos sobre a temática indígena. Estudos do período colonial tentam justificar a autodeterminação dos povos do presente. No entanto, outros estudos deixam a desejar, enfatizando mais os processos de dominação que os de libertação. Nos discursos dos indígenas universitários a Pajelança aparece voltada para a realização do bem, seja da saúde, seja dos problemas da maloca. As ressignificações apareceram nas formas de realizar o ritual e no uso dos instrumentos. O principal instrumento da realização da Pajelança Originária ou tradicional é a folha do *Maruai* sendo batida no chão, o tabaco e a água. Na ressignificação para a Pajelança Moderna a vela tornou-se central, uma vez que o ritual é iniciado com a vela acesa, a cachaça e a luz elétrica. As inovações sobre a Pajelança modulam da forma como são realizados no tipo “tradicional” ou “Originária” para o tipo “Moderno” em que são incluídos instrumentos do mundo dos não índios. As ressignificações referem-se também aos objetivos da realização ritual. O que era realizado apenas para alcançar a saúde, passa a ser realizada com objetivos políticos e de conquistas por meio de mobilizações, tanto de forma a unir “forças” para o que gostariam de conquistar, quanto de forma celebrativa para agradecer aos espíritos e à natureza.

Na realização do ritual as especificações de características religiosas, como a recepção de espíritos pelo Pajé, com ou sem êxtase ou incorporação de espíritos, são usadas principalmente na Pajelança Original. As que se apresentam como características culturais e de mobilizações políticas como os processos reivindicatórios dos movimentos indígenas e a demonstração de rituais e danças nas praças públicas de Boa Vista-RR, são usados na Pajelança Moderna. Essa troca de instrumento no ritual não representa modificação total, uma vez que perduram as finalidades do que é ritualizado. A referência à saúde que é buscada nos ritos, seja para prevenir ou para curar, no entanto, nos casos dos rituais para combater o Kanaimé são celebrados pelo Pajé para solucionar os diversos problemas causados. Os rituais de Pajelança que fazem referência ao Kanaimé no contexto dos discursos dos indígenas universitários são vistos como a realização do bem, procurando solucionar o mal que se apresenta nas diversas doenças causadas pelos Kanaimés.

Quanto ao Kanaimé, as ressignificações estão presentes quando os discursos mudam

de um ser do mal para um ser presente na cultura dos povos indígenas. As afirmações associam quaisquer males ocorridos com os indígenas às ações do Kanaimé. Mas, como faz parte da cultura, o mal que estaria vinculado ao tipo de violência e, dos rituais empregado, passa a representar o ente diferente que é incluído, aquele que tem a cultura dos povos indígenas, se apresenta como indígena e passa a fazer parte da identidade como maior proximidade. Não existe uma completa identificação com suas ações, mas com o que o Kanaimé possa se tornar, enquanto integrante de suas etnias.

O Pajé e o Kanaimé são investidos de uma série de ações valorizadas no contexto urbano de Boa Vista-RR. Consideramos valores as ações espirituais e a forma com a qual os seus instrumentos são usados no ritual. A água do pilão dada pelo Pajé, bebida pelo doente atacado pelo Kanaimé pode responder a essas condições. Essa água não cura o doente, mas desperta, de forma mágica, no doente, a ação de comunicar o que aconteceu, para que o Pajé possa agir no seu ritual contra a ação do Kanaimé. O ritual da Pajelança é ressignificado como a ação espiritual positiva que age para defender do é considerado feitiço, seja do Kanaimé ou outros seres espirituais considerados malignos.

As disputas entre Pajelança e Kanaimé nos discursos dos indígenas universitários se refletem como aspectos culturais que respondem aos apelos dos índios no contexto de Boa Vista-RR. Ao atribuírem bem e mal tanto ao Pajé, quanto ao Kanaimé, os discursos referendam valores aos dois rituais, ao aproximarem ao seu mundo cultural. Embora falte no início das entrevistas essa atribuição direta de ambos como valores culturais, os discursos mudam. Como os aspectos culturais são considerados valores, essas disputas acabam tendo um sentido unificado pelos processos de identidade. Confirmar a identidade significa afirmar o que considera como seu na Pajelança ou no Kanaimé. O sentido dos discursos dos indígenas universitários, considerando próximos do ponto de vista cultural, evidencia a identidade de suas etnias como processo de afirmação das ressignificações, tanto em referência à representação da Pajelança Moderna, quanto em relação ao Kanaimé no contexto cultural dos indígenas. Afirmer as identidades étnicas significa aproxima-se do ritual dos povos indígenas. Essa afirmação possui o reconhecimento dos discursos dos indígenas universitários, pois por meio dela são reconhecidos os poderes espirituais do Pajé e do Kanaimé.

Através da Pajelança moderna as identidades são afirmadas no contexto urbano de Boa Vista-RR, o que não significa que a Pajelança original ou tradicional também não seja considerada. O processo de ressignificação, que passa do uso de instrumentos “tradicionais” na Pajelança originária, ao uso de instrumentos que foram ressignificados na Pajelança Moderna, realizam-se quanto aos instrumentos e à espiritualidade. Os instrumentos ressignificados são

recolocados para dar o mesmo sentido espiritual nas duas formas de pajelança. O acréscimo de novos elementos se fazem representar pelo que o mundo cosmológico dos povos indígenas estabelece como sentido. Esse sentido, que na Pajelança originária é presente a partir do que a apresenta na cultura, na Pajelança moderna é ressignificado como novo objeto, sendo justificado da forma como se apresenta no novo contexto, e da forma como ocorreu a ressignificação em sentido espiritual.

Comparando as diversas formas de realização da Pajelança para interpretá-las no contexto dos indígenas universitários na cidade de Boa Vista-RR, além da Pajelança moderna e original, a Pajelança relativa ao Kanaimé. Configurada como uma forma de defesa contra o Kanaimé ou a ele associada. Pedir ajuda a um Pajé para solucionar problemas de saúde ou associação a Kanaimés que estariam combinados com os Pajés para reforçar a defesa contra outros espíritos que realizam feitiços contra os indígenas. Nem sempre o Pajé usa o bem como condição exclusiva para a defesa de indivíduos, famílias ou malocas no contexto das manifestações religiosas indígenas de Roraima. Como esse uso é relativo, em alguns rituais podem ser usados recursos de seres “indesejados” para alcançar objetivos que sem ele seria impossível.

Os confrontos entre Pajés e Kanaimés evidenciam aspectos de dissociação. As proteções atribuídas ao Pajé contra espíritos e Kanaimés dão aos discursos as similaridades que justificam alguns processos de identidade. Os rituais colocam em jogo o bem que pode trazer aos indivíduos, às famílias e às malocas. Solucionar os problemas do Kanaimé exige do Pajé alguns poderes espirituais que advinham, livram de feitiços, afastam, e sabem usar as plantas medicinais. O fato de Pajés responderem aos apelos dos indígenas faz os discursos dos indígenas universitários apontarem para a identidade. As semelhanças identificadas entre Pajés e Kanaimés pode proporcionar a afirmação de identidade. A proximidade indicada nos discursos, unida à identificação de Pajé e Kanaimés como agentes da cultura dos povos indígenas, responde a uma possibilidade de afirmação da identidade. Não só significarão lideranças espirituais, mas um conjunto de significações que unifica aspectos culturais de cada etnia na realização dos rituais.

A realização dos rituais ressignificados estão presentes nos discursos enquanto aspecto importante da cultura. A Pajelança Moderna constitui os processos de ressignificação nos discursos. A aceitação de alguns aspectos das ressignificações se justificam pela semelhança à Pajelança Original. Desta forma, a afirmação da identidade a partir das ressignificações dos ritos modernos é representada como pressuposto de ser cultural. Como a Pajelança Moderna faz parte da cultura, a identidade étnica permanece da mesma forma como na Pajelança

Original. A reação dos discursos ao se depararem com esse processo de ressignificação não a consideram estranha, mas coisas das quais os povos indígenas interagem e delas consideram partilhar nas identidades étnicas.

As estruturas da ressignificação dão sentido aos processos identitários. Enquanto os rituais são interpretados a partir de suas mudanças mais significativas, os discursos respondem a um questionamento de como os rituais modificados, como ocorre com a Pajelança Moderna, são inclusos como pertencentes aos aspectos culturais de suas etnias. Os materiais usados nos rituais recebem significados que atende às exigências de como os povos indígenas compreendem os aspectos culturais dos discursos dos indígenas universitários.

Ambas as formas de Pajelança podem ocorrer em ambiente urbano ou na Maloca. A maioria das entrevistas falam nas duas formas, mas não especificam que uma ou outra é mais usadas na cidade ou na maloca. Se perguntamos como é realizada no ambiente urbano, responderão que é a mesma Pajelança. De forma que não existe um processo de diferenciação para afirmarmos que o ritual tradicional ou originário é mais usado na maloca. Os discursos não especificam e nem definem a questão. Os discursos apenas evidenciam a existência das duas formas do ritual.

Refletir sobre a Pajelança no campo das Ciências da Religião significa tratar, de forma específica, a motivação dos rituais realizados, as éticas produzidas a partir delas, as intensões e pretensões de cada manifestação religiosa. O aspecto motivador das religiões indígenas é usar questões mágicas para solucionar os problemas práticos da vida cotidiana, tais como a saúde, da defesa da natureza e das malocas. Os rituais realizados constituem formas interativas de realização da magia, num contexto celebrativo, de pedidos e agradecimentos aos espíritos e à natureza. As éticas que derivam das religiões indígenas são evidentes, uma vez que pretende responder aos comportamentos dos indivíduos em contextos específicos, em que os indígenas passam a interagir, na medida em que obedecem aos interditos do Pajé.

As intensões de cada manifestação religiosa indígena buscam solucionar problemas a que se dedicam, proteger contra os males, afastar espíritos maus, para que retorne a saúde. Discutir os aspectos espirituais das religiões indígenas constitui uma forma de interagir, de maneira significativa com as Ciências da Religião que têm a função, não apenas de discutir questões históricas dos processos de dominação dos povos indígenas no período colonial e suas continuidades, mas adentrar nos rituais para responder as questões relativas às especificidades de sua realização. É impossível negar as relações complexas que ocorreram entre índios e não índios, pelos constantes contatos, mas também não é possível negar as construções de identidades que foram realizadas a partir destas relações. Interpretar as ressignificações

ocorridas na cultura e nas manifestações religiosas indígenas requer estudos para aprofundar mais as condições das religiosidades, como ocorre no ambiente urbano e em que sentido proporcionam relações e afirmações identitárias para as etnias. Portanto, nos discursos aparecem as manifestações religiosas indígenas no contexto urbano de Boa Vista-RR como aspecto interativo entre os mundos dos índios e não índios, expressões que realizam assimilação e rejeição das características dos ritos que, dessa forma, podem ser ressignificados.

6. REFERÊNCIAS

ABREU, Stela. **Aleluia e o banco de luz: messianismo indígena no Norte amazônico**. Campinas – SP: UNICAMP/CMU, 2004.

ALENCAR, Ana Lúcia Hazim. **Estilo de vida e sociabilidade: relações entre espaço, percepções e práticas de lazer na sociedade contemporânea**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho (Org.). **Moradores da maloca grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.

ALVES, Raimundo Nonato Brabo. **Características da agricultura indígena e sua influência na produção familiar da amazônia**. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 2001.

ANDRADE, Fábio Bezerra de. SECUNDINO. Marcondes de Araújo. Habermas, Laclau e Mouffe e o pluralismo democrático. In: I Seminário Internacional E III Seminário Nacional: Movimentos Sociais, Participação e Democracia. **Anais ... Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais: UFSC: Florianópolis, 11 a 13 de agosto de 2013. p. 591-608.**

ANDRELLO, Geraldo. **Os Taurepáng: memória e profetismo no Século XX**, 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas 1993.

_____. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo, UNESP, 2006.

_____. Falas, objetos e corpos: Autores indígenas no alto rio Negro. **RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 25 n° 73 junho/2010. p. 06-26.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. A história das religiões. In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo, Paulinas, 2007.

ALTMANN, L. Diversidade Religiosa na Perspectiva Indígena. In: KRONBAUER, Selenir Corrêa Gonçalves; STRÖHER, Marga Janete. (Org.). **Educar para a Convivência na Diversidade**. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 59-77.

ARAÚJO, Melvina. **Do corpo à alma: missionários da consolata e índios Macuxi em Roraima**. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2006.

ARRUTI, José Maurício A. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

AZEVEDO, Regina Maria. **Programação linguística: transformação e persuasão no metamodelo**. 2006. Dissertação (Mestrado). Escola de Comunicação e Arte da USP, São Paulo, 2006.

BARBOSA, Ariosmar Mendes. **Economia indígena em áreas de floresta na Amazônia: o caso dos índios Waiwai no sul de Roraima**, 2011. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-graduação em Economia. Porto Alegre, 2011.

BARRETO, Helder Girão. **Direito indígenas: Vetores constitucionais**. Curitiba: Juruá, 2011.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Editora Fundação da UNESP, 1998. p. 187-277.

BERTEN, André. **Filosofia política**. São Paulo: Paulus, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BRAZ, Azanete Alves de Souza. **Relações interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista (anos 80-90)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

BURITY, Joanildo A. Desconstrução, hegemonia e democracia: O pós-marxismo de Ernesto Laclau. Disponível em: **Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais**. p. 1-21. Disponível em: < <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/dipes-fundaj/20121129013954/joan7.pdf> >. Acesso em: 03 nov. 2016.

BUTT-COLSON, Audrey. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the *Circum-Roraima* area of the Guiana Highlands. **Antropologica**. n. 63-64, 1985. p. 103-149.

_____. The birth of a religion. In: **Jornal of the Royal Anthropological Institute**, n. 90 (1), 1960, p. 66-106.

_____. Hallelujah among the Patamona indians, **Antropologica**, n. 28. 1971, p. 25-58.

_____. Inter-tribal trade in the Guiana Highlands. **Antropologica**, Fundação la salle de Ciências Naturaes, Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia n 34, 1973, p. 1-70.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Saporá**. 2010. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

CAVALCANTE, Ronalson Moura. **Projeto “Uma vaca para o índio”**: perspectiva social na prática pastoral diocesana (Roraima, 1970-1996), 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1968.

_____. **História dos índios no Brasil.** (Org.) São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima. Boa Vista: Editora Coronário. **Índios de Roraima:** Makuxí, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. (Coleção histórico-antropológica nº 1), 1989.

CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima. **Índios e brancos em Roraima.** Boa Vista: Editora Coronário, 1990. (Coleção histórico-antropológica nº 2).

CIR – Conselho Indígena de Roraima. **Carta da 42ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima.** Endereçada a Dilma Rousseff. Centro Regional Lago Caraná, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, 15 mar. 2013, Disponível em: <<http://www.cir.org.br>>, Acesso em: 27 maio 2016.

CIR – Conselho Indígena de Roraima. **Sobre o CIR.** Disponível em: <http://www.cir.org.br/site/?page_id=158>. Acesso em 28 dez. 2017.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. (Org.). **Moradores da maloca grande:** reflexões sobre os indígenas no contexto urbano. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.

CIRINO, Carlos Alberto. **A “Boa Nova” na linguagem indígena:** contornos da evangelização dos wapixana no século XX. Boa Vista: Editora da UFRR, 2009.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. Pajelança e Babassuê: As faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX. **29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, ago 2014. p. 1-18. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1397612445_ARQUIVO_ArtigoABA29.pdf>. Acesso em jan 2018.

COUDREAU, H.-A. **Voyage au rio Branco:** aux. montagnes de la lune au haut trombetta (mai 1884-avril 1885). Rouen: Imprimerie de Espérance Cagniard, 1886.

DIAS, Joel Santos. A diversidade na unidade da fé: sobre a permanência de alguns padres jesuítas na Amazônia pombalina. **Revista Estudos Amazônicos:** Vol. III, nº 2, 2008, p. 11-26.

DIAS, Enderson Pereira. **Estudo sobre o sítio arqueológico Pedra Pintada (RR-UR-01), para fins de tombamento.** Dissertação (Mestrado), 2014. Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

DINIZ, Edson. **Os índios Makuxi do Roraima:** sua instalação na sociedade nacional. Marília, 1972.

DINIZ, Edson Soares. O xamanismo dos índios Makuxí. In: **Journal de la Societé des Américanistes.** Tome 60, 1971. pp. 65-73. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1971_num_60_1_2070>, Acesso em 30 mar. 2016.

EDUCAÇÃO forma professores para atuar em aldeias indígenas. **Brasil Norte.** Boa Vista – RR. 31 mar. 2001. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=2731>>. Acesso em: 3 ago. 2017.

FARABEE, Willam Curtis. **The central Arawaks**. Published by the University Museum, Philadelphia, 1918. Disponível em: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044043555242;view=1up;seq=94>>. Acesso em 09 nov. 2016.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas do rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ANPOCS, 1991.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, Maria Luiza. CARVALHO, Fábio Almeida de. REPETTO, Maxim. **Acesso e permanência de indígenas ao Ensino Superior**: O Programa E'ma Pia. Boa Vista: Editor da UFRR, 2009.

FERRI, Patricia. **Achados ou perdidos?** A imigração indígena em Boa Vista. Goiânia: MLAL, 1990.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FRANK, Erwin. Beleza e vício: o olhar etnográfico dos irmãos schomburgk (1835-1844). **Revista Antropológicas**, ano 11, volume 18(1). p. 95-136 (2007). Disponível em: <www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/download/81/77>. Acesso em 18 dez. 2017.

FREITAS, Luis Aimberê Soares de. **Fronteira Brasil / Venezuela**: encontros e desencontros. São Paulo: Ed. Corprint, 1998.

FUNDAÇÃO do Meio Ambiente e Tecnologia de Roraima. **Roraima**: o Brasil do Hemisfério Norte: diagnóstico científico e tecnológico para o desenvolvimento. Pró Roraima, ambtec, 1994.

GALVÃO, Denise Cristina Bortolani. **A programação neurolinguística como instrumento para a formação extensionista**. Dissertação (Mestrado). 2009. Planejamento e Desenvolvimento Rural Sustentável. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Engenharia Agrícola. Campinas, 2009.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. Um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Brasileira; Companhia Editora Nacional, 1955.

GERRITZ, Hessel. **Mapa das Guianas**. 1625. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Hessel_Gerritsz#/media/Ficheiro:Guaiana_ofte_de_Provincien_tusschen_Rio_de_las_Amazonas_ende_Rio_de_Yuiapari_ofte_Orinoque.jpg>. Acesso em: out. 2017.

GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **Formação de professores indígenas**: repensando trajetórias. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

HEMMING, John. **Maracá**: Roraima, Brasil. São Paulo: Empresa das Artes, 1988.

HONDIUS, Jodocus. **Mapa Guyana**. 1599. Disponível em:
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1599_Guyana_Hondius.jpg>. Acesso em: Out. 2017.

INSTITUTO Insikiran de Formação Superior Indígena. **Apresentação**: antecedentes históricos da criação do Instituto Insikiran. 14 out. 2018. Disponível em:
<http://ufrr.br/insikiran/index.php?option=com_content&view=article&id=60&Itemid=268>. Acesso em 18 abr. 2016.

ISA. **Povos indígenas no Brasil**. Waiwai. Disponível em:<<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Waiwai>>. Acesso em 5 jan. 2019a.

ISA. **Povos indígenas no Brasil**. Waimiri-atroari. Disponível em:<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Waimiri_Atroari>. Acesso em 5 jan. 2019b.

MATOS, Kleber Gesteira. Licenciatura interculturais "indígenas": um debate necessário. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza. (Org.). **A educação superior de indígenas no Brasil**: balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: E-papers, 2016.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Vol. I. Observações de uma viagem pelo Norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: UNESP, 2006.

LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

LÉVI-STRAUSS. Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIMA, Carmen Lúcia Silva, SOUZA, Aglaia Barbosa. Mapeamento social dos indígenas de Boa Vista (RR). In: LIMA, Carmen Lúcia Silva. CIRINO, Carlos Alberto Marinho. (Orgs.). **Moradores da Maloca Grande**: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016, p. 19-41.

LIMA, José Airton. **Políticas pública no campo da Educação Indígena no Estado de Roraima**. Porto Alegre, 2014. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciência política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. CIRINO, Carlos Alberto Marinho. (Orgs.). **Moradores da maloca grande**: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016.

LIMA, Telma Vieira. **Educação indigenista e políticas públicas**: o Núcleo *Insikiran* de formação superior indígena, 2009. Dissertação (Mestrado). Programa de Políticas da Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2009.

LOPES, Alice Casimiro. MENDONÇA, Daniel de. BURITY, Joanildo A. In: LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

MAGALHÃES, Dorval de. **Roraima: informações históricas**. 4ª ed., Rio de Janeiro, 1997.

MAIA, Delta Maria de Souza. **Os Wapixanas na Serra da Moça: entre o uso e o desuso das práticas cotidianas (1930-1990)**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

MAUÉS, Raymundo Eraldo. Medicinas populares e "Pajelança Cabocla" na Amazônia. In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS., (Orgs.) **Saúde e doença: um olhar antropológico** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 73-81.

MEMORANDO ELETRÔNICO. Nº 11/2016 – DERCA. Departamento de Registro de Controle Acadêmico, UFRR, 29 jul. 2016. p. 7-32.

MIRANDA, Janira Sodrê. **Macuxi panton: história oral e experiência religiosa macuxi**, 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2000.

MOSCOVICI, Serge. **A invenção da sociedade: sociologia e psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

NABUCO, Joaquim. **Direito do Brasil**. Obras completas de Joaquim Nabuco. Vol. VIII. São Paulo: IPÊ – Instituto Progresso Editorial, 1941.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. **Antropologia, interculturalidade e educação escolar indígena em Roraima**. Curitiba: Appris, 2017.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso Governo”**: Os Ticuna e o regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero. Brasília: MCT/CNPQ, 1988.

OLIVEIRA, Mafredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.

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

_____. **Projeto Kuwai Kîrî: a experiência amazônica dos índios urbanos de Boa Vista - Roraima**. Editora da UFRR: Boa Vista, 2010.

PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru SP: EDUSC, 2003.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Editora Fundação da UNESP, 1998.

PRESTES, Lauro José de Albuquerque. **Educação e diversidade em contexto de interculturalidade: a importância da OPIRR para a consolidação da Educação indígena diferenciada em Roraima/RR**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

PRIBERAM. Dicionário. "Ressignificação", in **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**, 2008-2019, <<http://www.priberam.pt/dlpo/chave>>. Acesso em 25-10-2019.

PRIMEIRA turma indígena de graduação cola grau. **Terras indígenas no Brasil**. 27 mar. 2009. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/64745>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

RABELO FILHO, M. G. **A representação social do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon nas Malocas Canta Galo e Maturuca**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Mestrado em Ciências da Religião, UNICAP: Recife, 2012.

RAMALHO, Carla Onofre. Unidas pela luta: a organização das mulheres indígenas de Roraima – OMIR. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1381169653_ARQUIVO_CarlaOnofreRamalho_1_.pdf>. Acesso em 28 dez. 2017.

RAPOSO, Celino Alexandre. **Dicionário de Língua Macuxi**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

REGA, Lourenço Stelio. **A “outra” História da Igreja na América Latina escrita a partir do outro, pobre e oprimido: a alter-história construída por Enrique Dussel**. 2007. Tese (Doutorado) Ciências da Religião. Universidade Católica de São Paulo. 2007.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. et al. Pajelanças indígenas e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questões históricas. Ponto Urbe: n. 15. **Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, 2014. Disponível em: <<http://pontourbe.revues.org/2411>>. Acesso em 30 maio 2016.

RICE, Alexander Hamilton. **Exploração na Guiana brasileira**. São Paulo: Edusp, 1978.

SANTILLI, Paulo. **Penomgon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SANTOS, Adair J., **Roraima: História geral**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2010.

SANTOS, Roseli Bernardo Silva dos. **Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR**, 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, 2014.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. Uma introdução à Pierre Bourdieu. **Revista Cult**. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/uma-introducao-a-pierre-bourdieu/>>. Acesso em 23 mar. 2016.

SILVA, Alvino Andrade da. O Programa *E'ma Pia* por uma ótica indígena. In: FERNANDES, Maria Luiza. CARVALHO, Fábio Almeida de. REPETTO, Maxim. **Acesso e permanência de indígenas ao Ensino Superior: O Programa *E'ma Pia***. Boa Vista: Editor da UFRR, 2009. p. 11-17.

SILVA, Edson. **Xukuru: Memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Recife: Editora UFPE, 2014.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

TARRAGÓ, Eduardo. Etnogênese dos índios residentes em Boa Vista/RR. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva. CIRINO, Carlos Alberto Marinho. (Orgs.). **Moradores da maloca grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016. p. 161-176.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Violências em tempo da globalização**. São Paulo: Hucitec, 1999.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980**. Boa Vista: Editora UFRR, 2007.

WHITEHEAD, N. **Dark Shamans: Kanaimà and the poetics of violence death**. Durham & London: Duke University Press, 2002.

WHITEHEAD, Neil. Carib Cannibalism. The historical evidence. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 70, 1984. pp. 69-87. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/jrsa_0037-9174_1984_num_70_1_2239>. Acesso em 19 ago. 2017.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 129-142.

ANEXOS:**Perguntas das entrevistas:**

1. Como é a sua vida como índio universitário?
2. Quais os motivos que fizeram vir para a cidade?
3. Você mora em Casa própria, alugada, casa de parentes? O que tem sido para você morar na cidade?
4. O que fez com que você viesse estudar na cidade?
5. Você já participou de algum “trabalho” (ritual) com Pajé?
6. O que significa para você participar da Pajelança?
7. Você sabe de algum caso de Kanaimé? Como foi isso?
8. Em que o Pajé se parece com o Kanaimé?
9. Pajé pode solucionar caso de Kanaimé?
10. Por que você acha que existe Kanaimé?
11. O Kanaimé faz parte do seu povo?
12. O que você pretende fazer após terminar o curso?

Quadros com o resumo das respostas:

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
1	Como é a sua vida como índio universitário?	Área extensa	Resolver problemas locais	Buscar conhecimento	Usufruindo de um direito	Espaço conquistado (2)
		Quase desisti	Parentes ajudam	Melhorar vida financeira	Exige dedicação	Gratificante
		Se adaptando no lugar	Dificuldade: sair da nossa localidade; convivência diferente (2); entrar no curso; Poucas vagas; Falam mal dos nossos cursos; tem que pagar tudo; sem transporte (3)	Comunidade é coletiva, na cidade é mais individual	Aprendendo coisas que na comunidade não aprenderia (2)	Somos discriminados
		Precisamos conhecer o mundo dos brancos	Sempre quis fazer o curso	Nossa vida se transforma	frequentar direito as disciplinas	Valorização da nossa cultura
		Levar estudo para a comunidade	Conhecer mais sobre os indígenas (2)	Não vejo dificuldade (2)	Para testar e obter conhecimento	

Quadro: 3

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
2	Quais os motivos que fizeram vir para a cidade?	Trabalhar (3)	Buscar conhecimento e repassar para as lideranças	Estudar (12)	Já morava na cidade	Buscar ensino de qualidade
		Sou da cidade (2)	Escolhido pela comunidade para estudar (3)	Pra fazer vestibular	Envolver a educação escolar indígena	
		Obter conhecimento e driblar a discriminação	Entender as lideranças e conhecer como os governos fazem	Estudar para ajudar a comunidade		

Quadro 4

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
3	Você mora em Casa própria, alugada, casa de parentes?	Casa de parentes (4)	Casa de amiga – alugada	Casa de amigo	Casa Própria (7)	Da minha sogra
		Casa alugada (8)				

Quadro 5

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
3.1	O que tem sido para você morar na cidade?	Mudança radical	Outro tipo de cultura	Você se adapta	O pessoal me dá força	A gente vive tranquilo
		Estamos correndo risco a tudo	A gente não vive livre	A gente vive numa prisão	É muito diferente (2)	Muito quente
		Aqui paga tudo (4)	É difícil (4)	Você vive trancado	Movimentação da cidade é bem ruim	Moro na cidade
		Buscar conhecimento em prol da comunidade	Dificuldade financeira (2)	Dificuldade de transporte	Bom porque tem comunicação, contatos, informações	

Quadro 6

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
4	O que fez com que você viesse estudar na cidade?	Desejo de continuar os estudos	Não tem estudos na comunidade	Terminar o ensino médio	Não tem universidade onde eu moro	Pelo gosto que tenho de estudar
		Pela minha família	A comunidade que me indicou	Decisão própria	Vontade de estudar (2)	Incentivo da família
		Era meu sonho ser acadêmico	Já vinha estudando em vários cursos	Foi minha opinião mesmo	Termo de compromisso assinado exigido pelo Tuxaua e a comunidade	Para adquirir mais conhecimentos

		Oportunidade para conhecer mais sobre minha etnia	Apoio da comunidade (2)	Apoio do Tuxaua	Carência de profissionais na área indígena	Incentivo dos pais (2)
		Tinha várias disciplinas que eu gosto	Iniciativa própria	Já moro na cidade	Vontade de ajudar a comunidade	Incentivo próprio
		Devido à situação da minha comunidade				

Quadro 7

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
5	Você já participou de algum “trabalho” (ritual) com Pajé?	Uma situação de problemas de saúde (3)	Passei pela experiência de ser tratado e curado pelo pajé	Tratamento de pessoas com feitiço	O pajé tratou com planta, orações, rezas, banho de ervas medicinais	Já ouvi falar, mas nunca participei
		Quando eu era criança	Queria entender	Tu vai ver mais curandeiro, macumbeiro	Hoje trabalham a base de vela	Não existe mais bater folha
		Já sim, é muito estranho	Quando a gente é criança vai por curiosidade	O pajé disse que uma mulher tinha jogado uma dose nele, para não conseguir ninguém	Não (8)	Ele batia folha (3)
		Médico não dá diagnóstico de nada	O pajé disse que eu estava namorando com as cobras	Já participei (16)	Dá aquele medo	Ele pede o material que trabalha: fumo, bebida, tabaco
		Vejo o pajé como se fosse um mestre	Em muitos casos cura e em outros não	Nunca participei, mas já ouvi falar que o pajé cura	Fui convidada pelo Tuxaua	Pras pessoas que fazem mal aos outros
		Pra curar os outros	Pra dores na barriga	As pessoas melhoram	Um bicho flechou	Pegou sombra
		Trabalham no escuro	Pediam pros bichos pra tirar aquilo dela	Falando vozes estranhas	Curar pessoa doente	Ele trabalha a noite, no escuro (2)
		Mais por curiosidade	Algumas coisas a gente tem dúvida	Os evangélicos proibiram esta prática	Vem pra Boa Vista em busca de saúde aquele que é	Quando é pra pajé lá a gente mesmo cura

					pro médico mesmo	
		Tratamento em forma de ritual	O pajé usa folha de Maruai			

Quadro 8

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
6	O que significa para você participar da Pajelança?	Curar quem esteja sofrendo	Prevenir e fazer tratamento de doenças (3)	Descobrir com que a pessoa pode ser curada	Preparação para os novos	É um ritual que está dentro da cultura
		Eu escutava outra pessoa no lugar daquela, daquele pajé	Apagaram as luzes	Escutando zoada de folha batendo (2)	Pode fazer o mal ou fazer o bem	é como chamam de bruxas que fazem bruxarias
		Incorpora uma pessoa nesse pajé e descobre o que pessoa tem	Pra mim é uma coisa sagrada	Fiquei com um pouco de medo	Fiquei meio assustada	Faz parte da cultura (2)
		Pra mim significa tudo o trabalho de um pajé e de um rezador	Quando o pajé está em sessão o espírito tem que sair dele	Entra outro espírito do rezador que vai curar a pessoa	Muito importante	Danças e rituais são diferentes, de diversos povos
		O respeito que eles tem e a gente com eles [pajés]	Meu pai levou [o pajé] lá em casa para fazer uma consulta	Ouvi do lado de fora e imaginava como era o trabalho do ritual do pajé	É pra pedir força aos seres superiores	Busca por mais entendimento, sabedoria para guiar o seu povo
		A valorização sempre da nossa cultura (2)	Do meu interesse saber que tipo de linguagem, da pessoa que se transforma em outros espíritos			

Quadro 9

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
7	Você sabe de algum caso de Kanaimé? Como foi isso?	Pessoa possuída por um espírito maligno	A finalidade é fazer vingança (2)	Quando ouve algum barulho	Kanaimé atacou a pessoa	Usa poder sobrenatural maligno
		Eles perseguem	Intriga com outras tribos	É como o bandido na cidade (4)	Pessoa do mal na sociedade indígena	Matou menino, e pessoas adultas (3)
		Faz o ritual aí entra no corpo do animal	Fazia dança ritual na sepultura	Não sei se a forma de transporte dele é por telepatia	Trouxeram o rapaz passando mal e viram no raio x um pau e folhas na barriga dele	Até hoje perseguem meu pai, mas o pajé curou ele
		Tomam sangue de kanaimé pros bichos não vê a pessoa, mas mesmo assim ela é perseguida	É uma pessoa que se transforma	Minha avó disse que o kanaimé matou a filha dela	Meu avô bateu num cara que fazia esse negócio de kanaimé	Atacam e matam em vingança (2)
		Acontece as coisas quando a gente tem fé	Já vivenciei na comunidade várias vezes	Morte cruéis de crianças	Quando aparecem pessoas estranhas	Pessoa malvada, pilantra que só faz maldade
		Minha avó dizia que kanaimé usa uma planta pra fazer maldade	Usa planta pra se transformar em qualquer coisa	Quando alguém chega perto do kanaimé, desmaia	Tem plantação de tajá	Quando ele termina de fazer aquela coisa com você, já chega em casa passando mal
		Passa batatinha no corpo da pessoa	Vira tamanduá, vira kanaimé, vira qualquer coisa	Matou um menino de 13 anos e o deixou amarrado com cipó	Fazem esse ritual, corta a língua e enche a boca de folha	A pessoa atacada pelo kanaimé não conta o que aconteceu
		Só a água lavada no pilão faz a pessoa falar o que aconteceu	No ataque de kanaimé a pessoa chega a morrer	Fazem maldade pros outros (2)	É um inimigo como se fosse o sistema aqui da cidade, mas usa outros meios de ferir o seu inimigo	São indígenas mas que escolhem fazer o lado do mal

		O porco no sonho é o kanaimé	O kanaimé me atraiu no sonho	Minha tia foi morta por um kanaimé	Kanaimé pode ser alguma coisa desconhecida	É tipo um cara mascarado
		Um camarada bebeu sangue de uma perdiz [pássaro] umas três vezes e se transformou em kanaimé	É tipo uma pessoa que fuma droga e fica com pensamento furioso	Uma coisa bem negativa que faz careta e marmotas	Ataca suas vítimas, mas o médico não descobre o que é, só o pajé	Se não tem o pajé a pessoa morre

Quadro 10

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
8	Em que o Pajé se parece com o Kanaimé?	O pajé tem usa o poder sobrenatural para o bem e o Kanaimé já para a maldade (8)	Certos pajés são rabudos [kanaimés]	Conhecia um pajé que trabalhava matando	O pajé pode fazer o mal ou o bem (7)	O pajé você vê fazendo o trabalho e o kanaimé você vê através de um animal, mas é uma pessoa
		O pajé cura e o kanaimé só faz o mal (6)	Kanaimés mexiam com as pessoas e aí tinha que procurar o pajé	O pajé advinha quando o kanaimé chega	O que se parece é o trabalho	Não se parecem
		São parecidos em questão de feitiço	Eles fazem a mesma parte, em questão de espírito			

Quadro 11

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
9	Pajé pode solucionar caso de Kanaimé?	Ele descobre que tem kanaimé (2)	Prevê ataques de kanaimé	Kanaimé quando assusta, não mata	Pajé trabalha com espírito, vê o perigo e avisa a comunidade	Não
		Pode (15)	Ele dá banho de peneira na pessoa e o kanaimé deixa de perseguir	Água de pilão faz a pessoa falar (2)	Eu acho difícil	Tem que procurar o pajé enquanto está sendo perseguido

		Quando espanta o pajé pode	Ele vai buscar algum ritual na natureza	O kanaimé faz o mal e o pajé cura	A pessoa que está doente vê e procura o pajé para benzer	Não, porque são diferentes
		É um caso complicado	Pajé e kanaimé tem esse mesmo espírito	Há troca de favores entre kanaimé e pajé	Imagino isso como um ritual de sacrifício de outra pessoa	[kanaimé] é uma reza de espírito maligno pra poder fazer as suas maldades, chamada reza, puçanga

Quadro 12

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
10	Por que você acha que existe Kanaimé?	É uma questão de vingança	Busca habilidade para fazer o mal	Para fazer o mal (maldade) (14)	Porque existe o lado ruim e o lado bom da história	O rabudo [kanaimé] surge no momento em que estavam guerreando
		Alguém que queira vingar as mulheres roubadas	Kanaimé é o pessoal das Serras, os Ingarikó e os Patamona	Se alguém matar um deles estará marcado pro resto da vida	Usavam droga do mato e viravam certo tipo de animal	Escolhem as pessoas por causa da inveja
		Antigamente kanaimé só bastava olhar pra pessoa e sentia os sintomas, hoje ele precisa te tocar pra te adoecer	Eles não tem coragem de resolver os problemas pessoalmente	O kanaimé é um bandido	É como se fosse uma tradição e fica imaginando e viajando nas histórias que eles contam	Eu pensava que era um bicho, um animal, ou gente que se transformava em animal
		Eles são possuídos por espíritos malignos	É do tipo de gente que usa o livro da capa preta, dizem que pode fazer o bem, mas é por mal			

Quadro 13

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
11	O Kanaimé faz parte do seu povo?	Pessoas falam que existe, mas de minha parte não tem	Sim, pode fazer parte de um povo	Existe (8)	É gente que mexe com livro de São Cipriano	Nas comunidades de difícil acesso
		Não no meu povo, só para o rumo das Serras	Existe em todas as etnias (2)	Eu não sei, dizem que ele vem das Serras pro lavrado e do lavrado pras Serras	Não sei	Não dá pra saber
		Não	Kanaimé é uma pessoa como nós indígenas, só ele possui as rezas			

Quadro 14

Nº	PERGUNTAS	RESPOSTAS				
12	O que você pretende fazer após terminar o curso?	Eu quero ajudar meu povo (minha comunidade) (9)	Um dia voltar e somar com as lideranças	Eu quero continuar estudando	Melhorar a situação da comunidade	Pretendo continuar no (especialização) mestrado e doutorado (7)
		Pretendo morar no interior, é mais tranquilo	Ajudar na escola, em reuniões, em atas, relatórios	Me aprofundar em letras	Pretendo continuar trabalhando na minha comunidade, trabalhar e lutar pelo meu povo	Falar sobre o meu povo que tem muitas histórias
		Pretendo continuar dando aula na minha própria língua	Atuar em algum setor da área da saúde	Me aperfeiçoar em matemática	Fazer o curso de direito(2)	Fazer novas graduações
		A minha ênfase é sobre culinária, a gastronomia indígena	Continuar os estudos, me aprofundar nesses conhecimentos			

Quadro 15

Perguntas das Fichas de Informações pessoais apresentadas nas entrevistas:**Entrevista para Pesquisa acadêmica – Doutorado – Manoel Gomes Rabelo Filho*****UNICAP – UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO****Informações pessoais*

Nome: _____

Idade: _____

Fone para Contato: _____

Local de Origem ou Nascimento: _____

Etnia: _____

A quanto tempo na cidade: _____

Sexo: _____

Escolaridade: _____

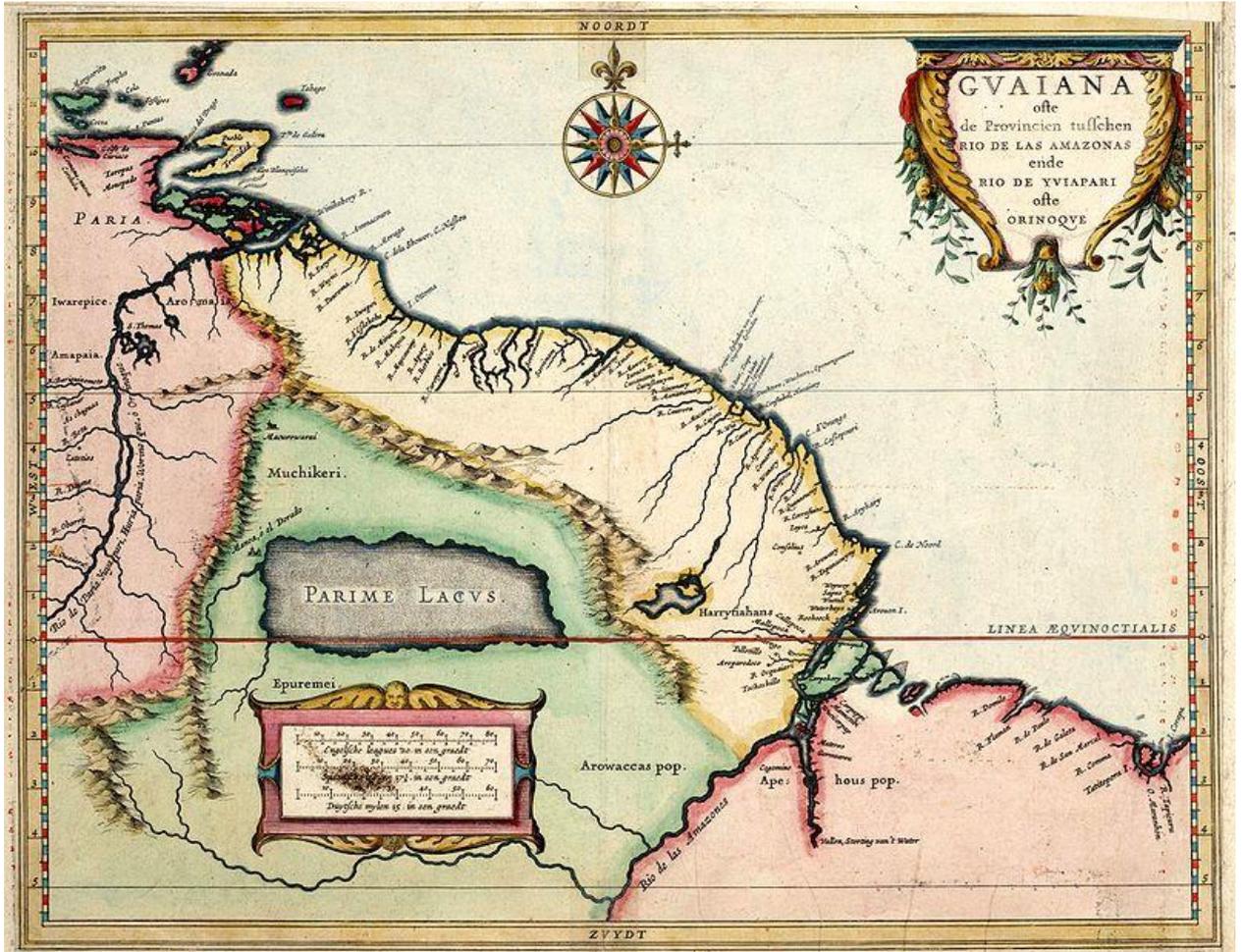
Curso: _____

Religião: _____

Mapa 1: Região *Circum-Roraima* (KOCH-GRÜNBERG, 2006)



Mapa 2: Mapa de Jodocus Hondius (1598)



Mapa 4: Etnias de Roraima – (WHITEHEAD, 2002)



Gráficos em pizza das perguntas das Fichas de Informação Pessoal:

Gráfico 1: Idade

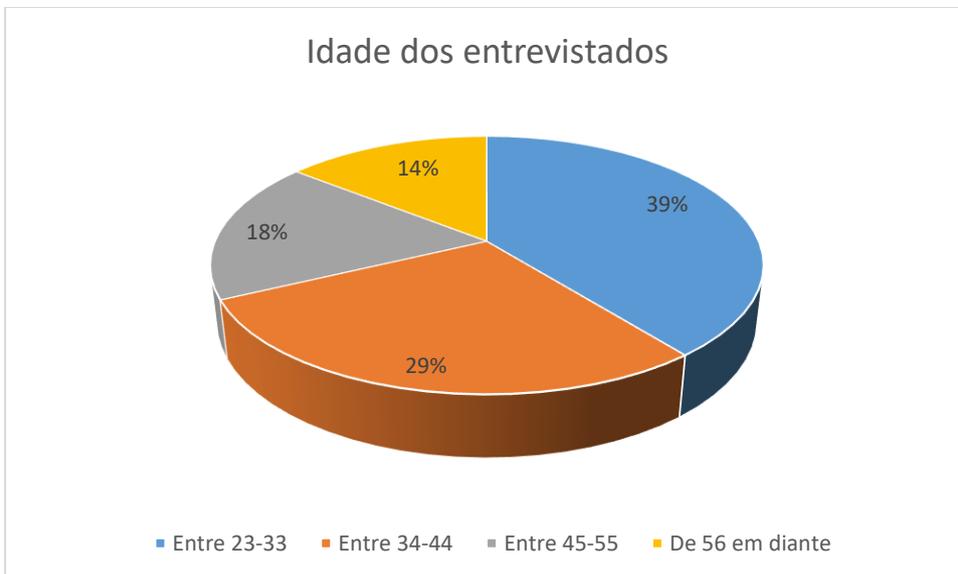


Gráfico 2: Origens

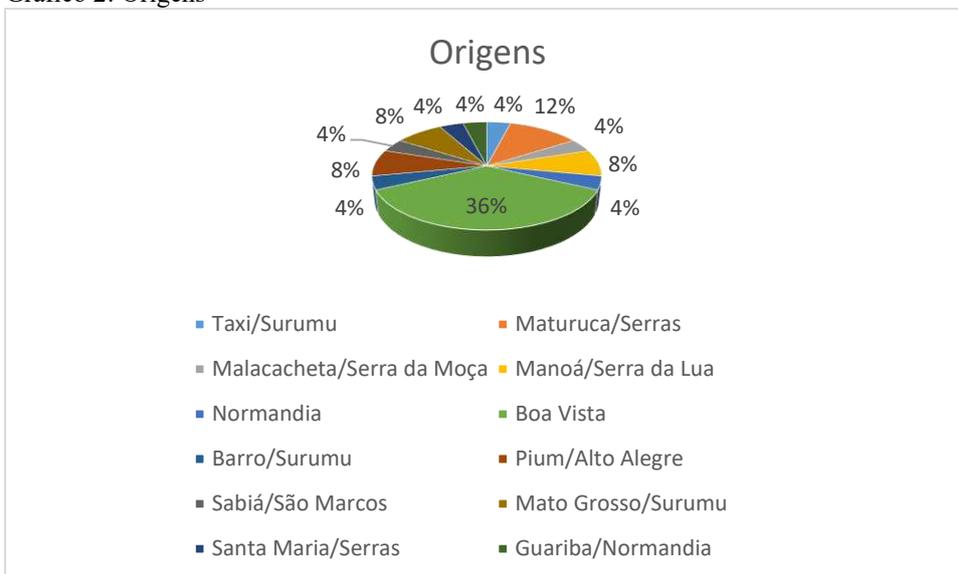


Gráfico 3: Etnia

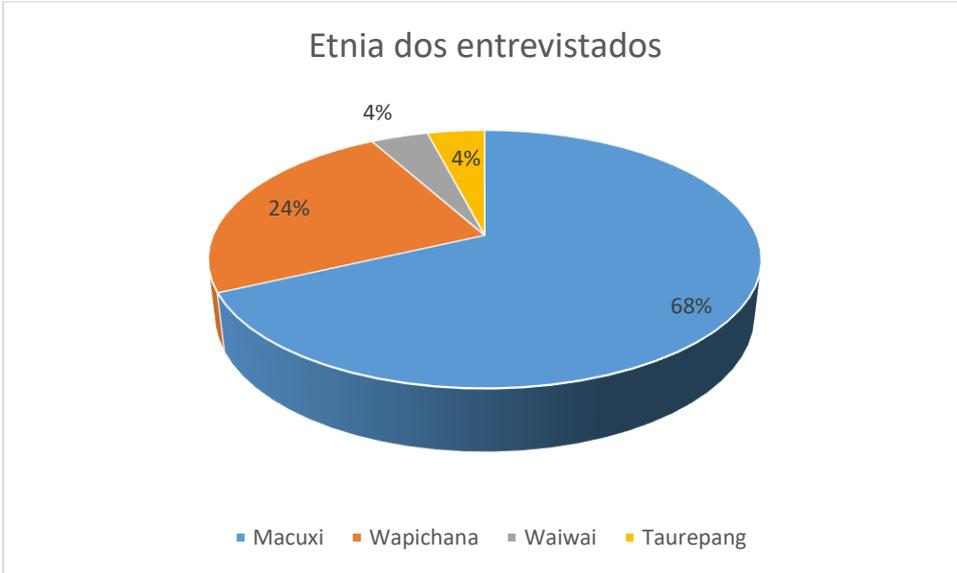


Gráfico 4: A quanto tempo na cidade

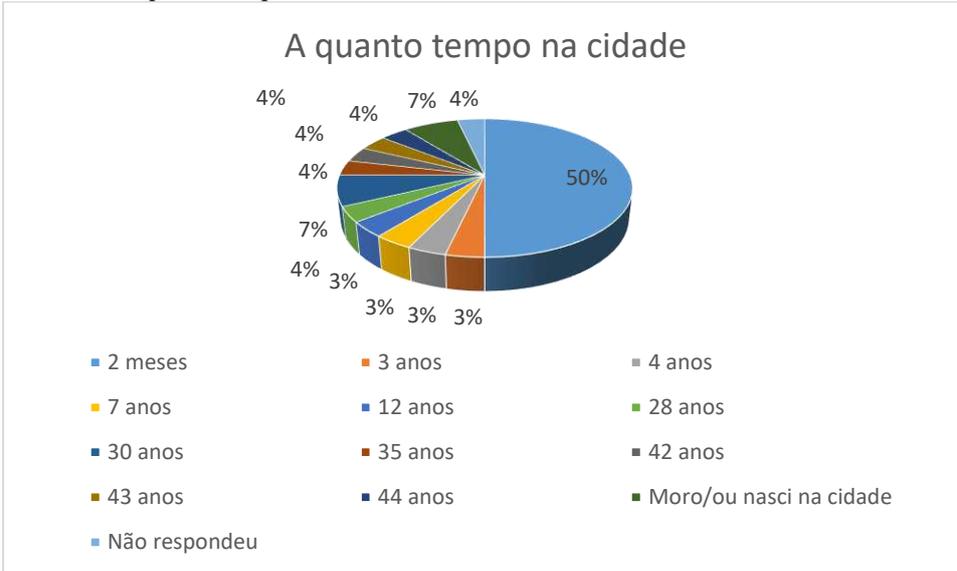


Gráfico 5: Sexo

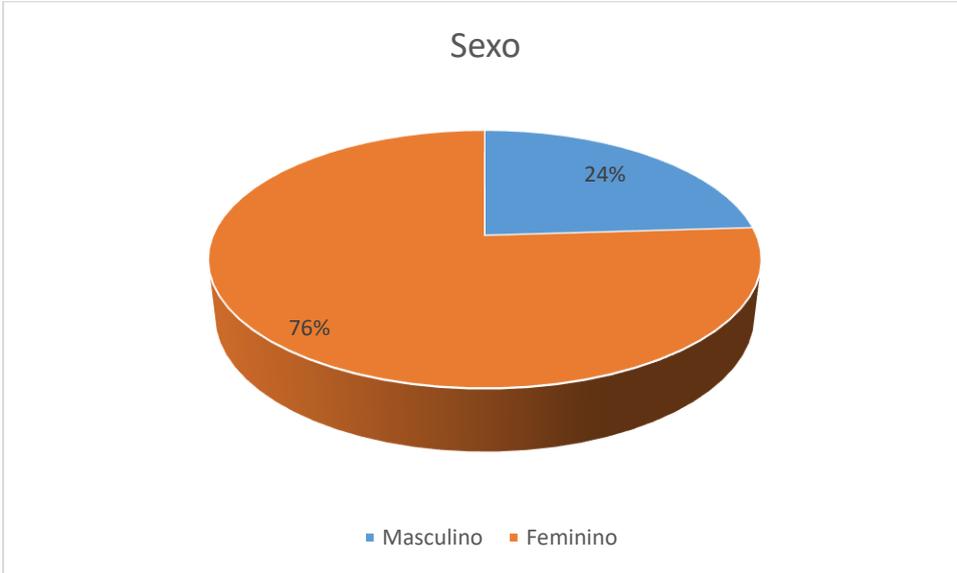


Gráfico 6: Escolaridade

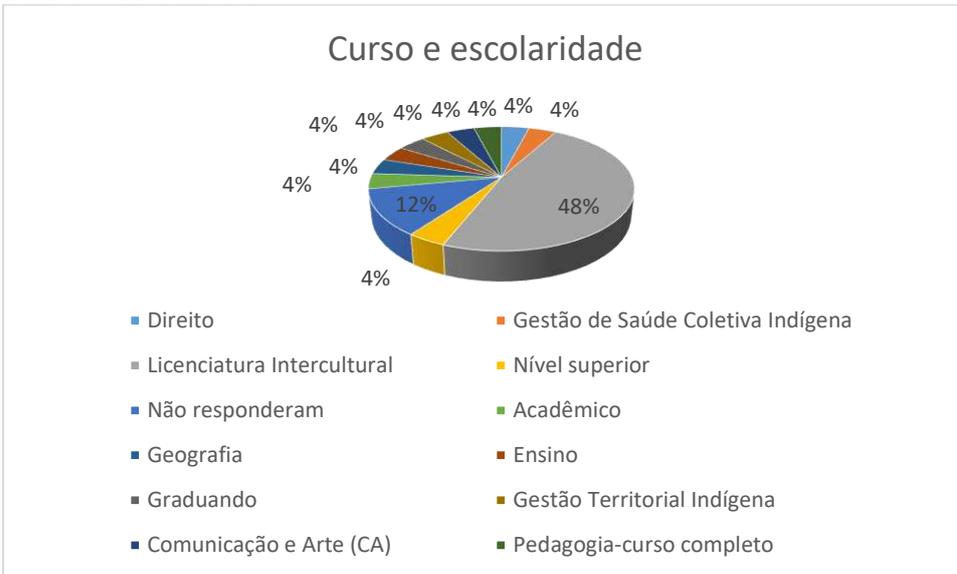


Gráfico 7: Religião

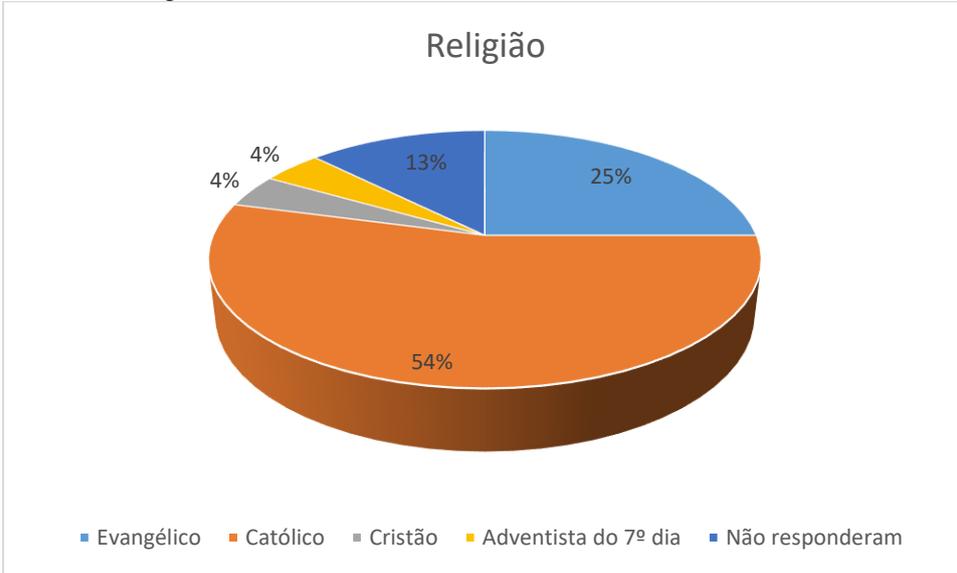
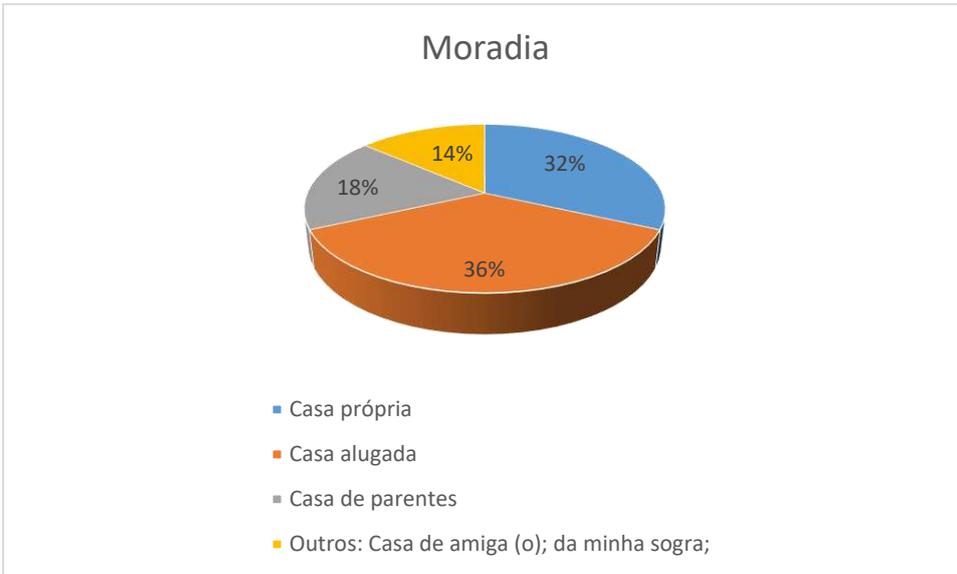


Gráfico 8: Moradia



Gráficos em Pizza das respostas às perguntas:

Gráfico 9:



Gráfico 10:



Gráfico 11:

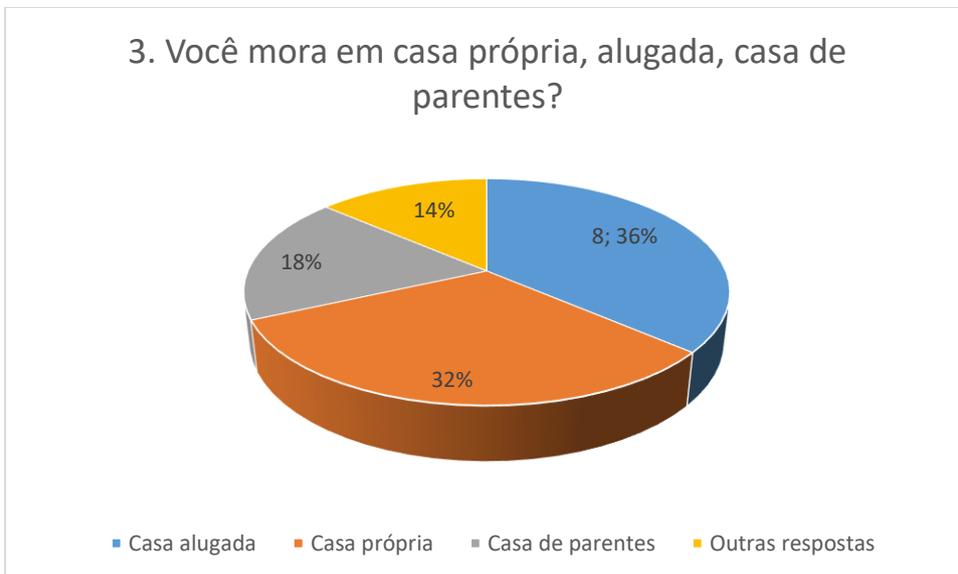


Gráfico 12:

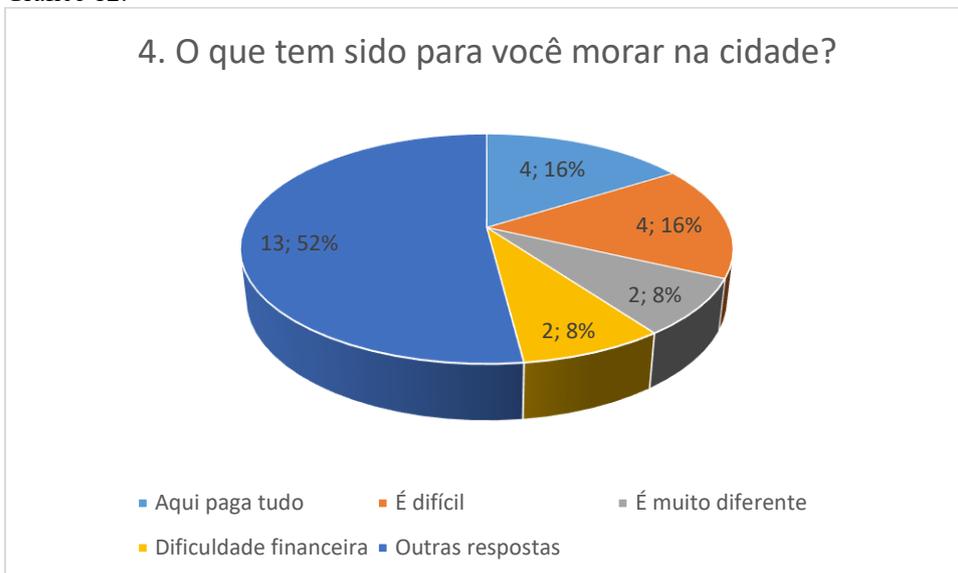


Gráfico 13:

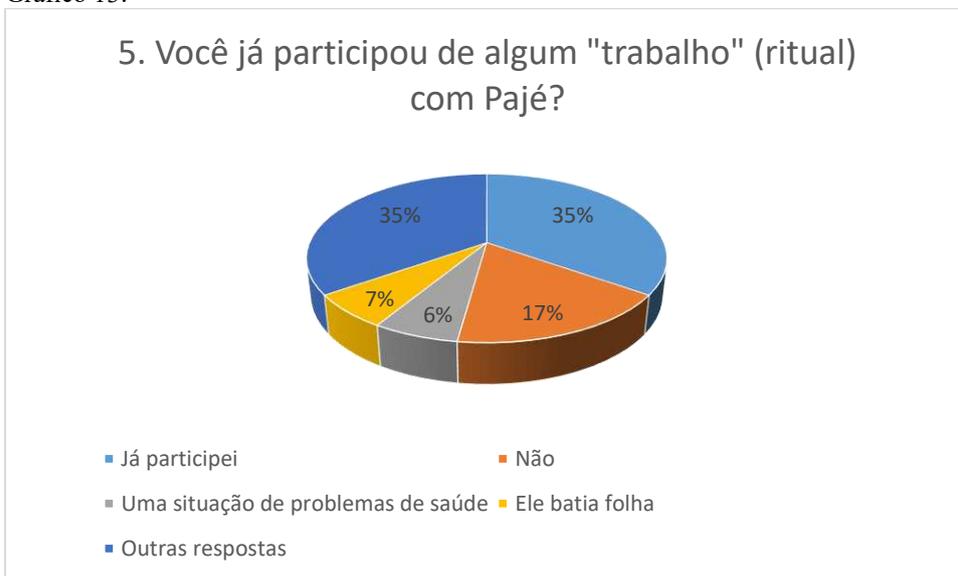


Gráfico 14:

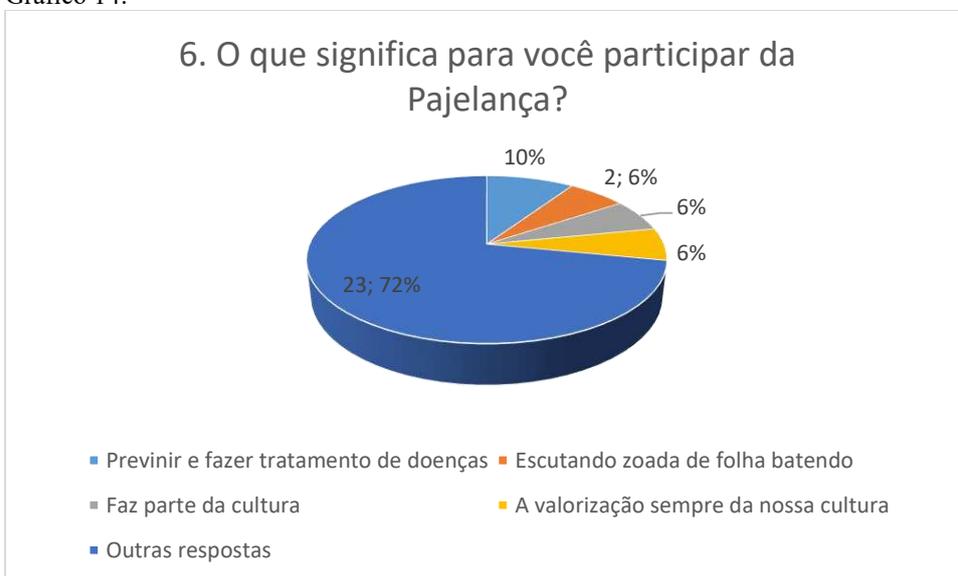


Gráfico 15:

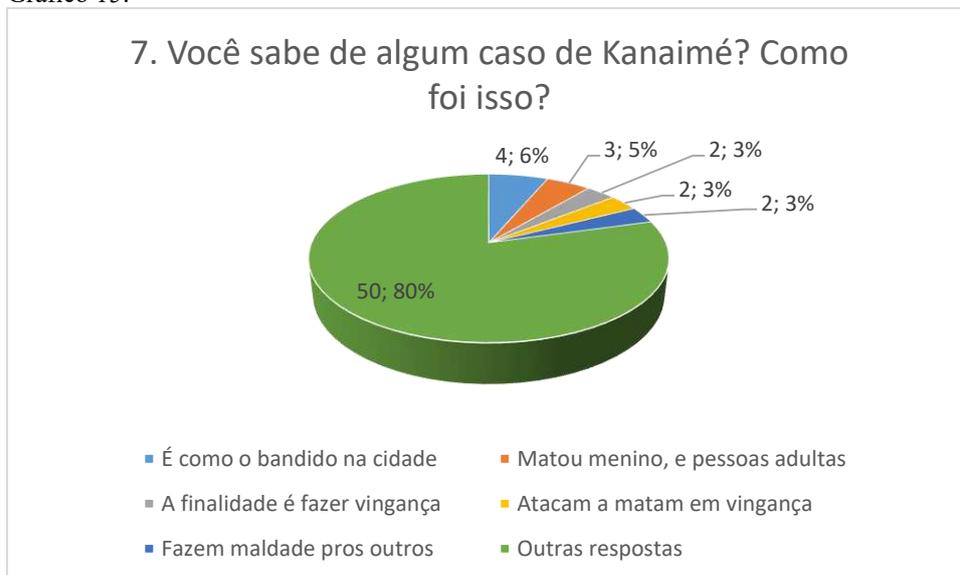


Gráfico 16:

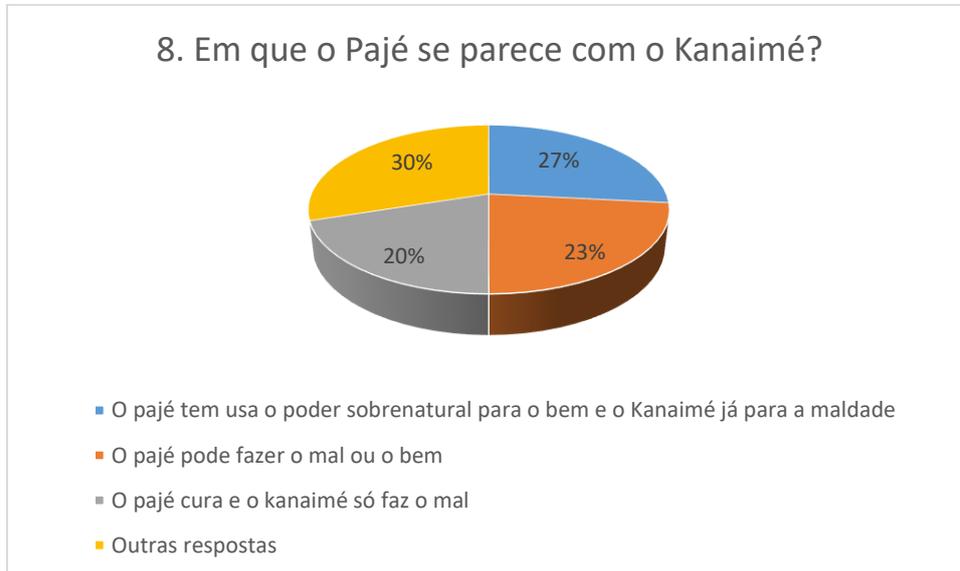


Gráfico 17:

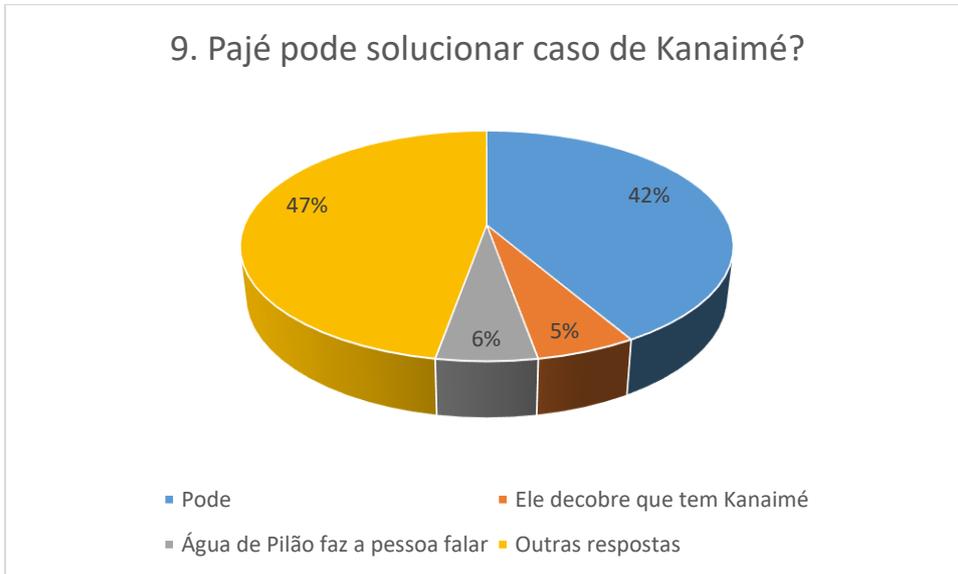
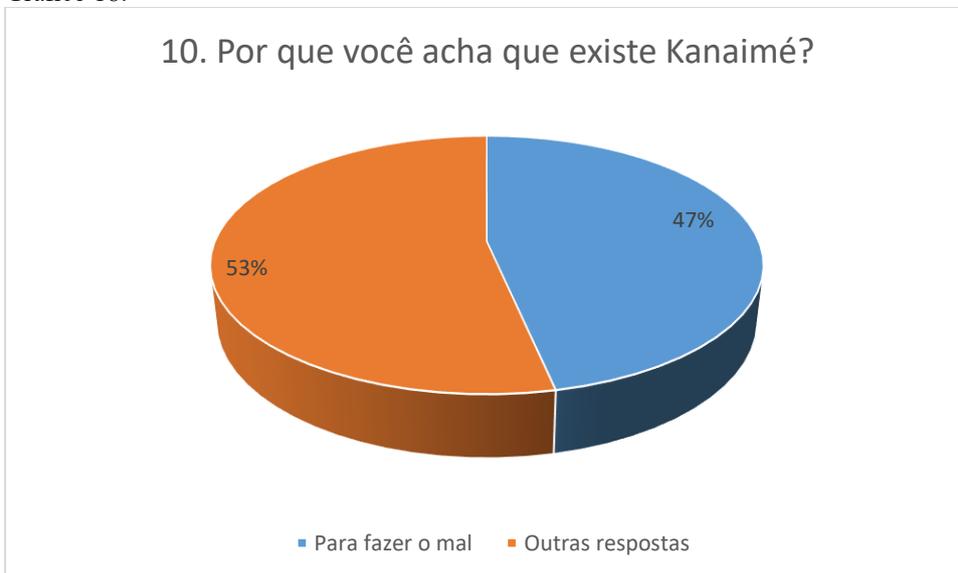


Gráfico 18:



Gráficos 19:

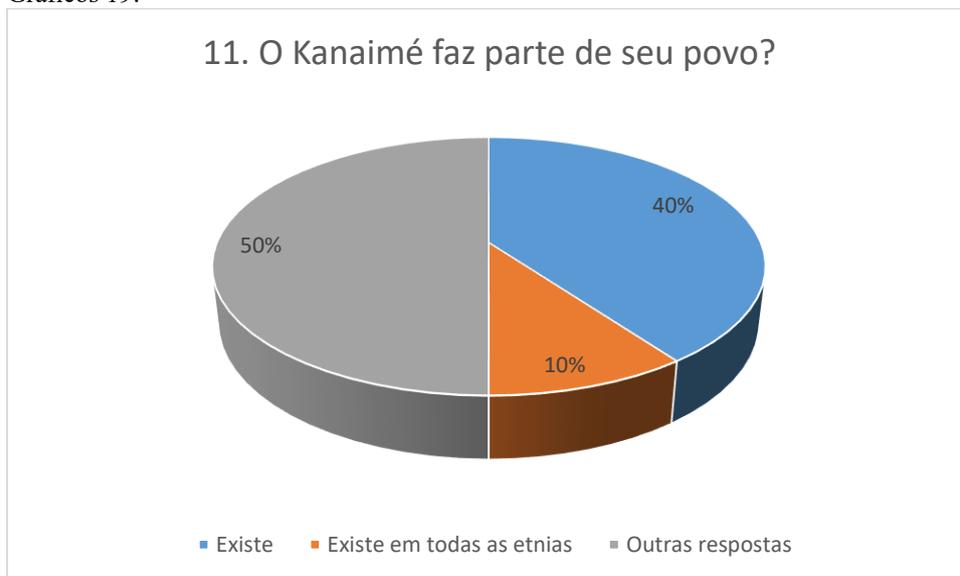


Gráfico: 20

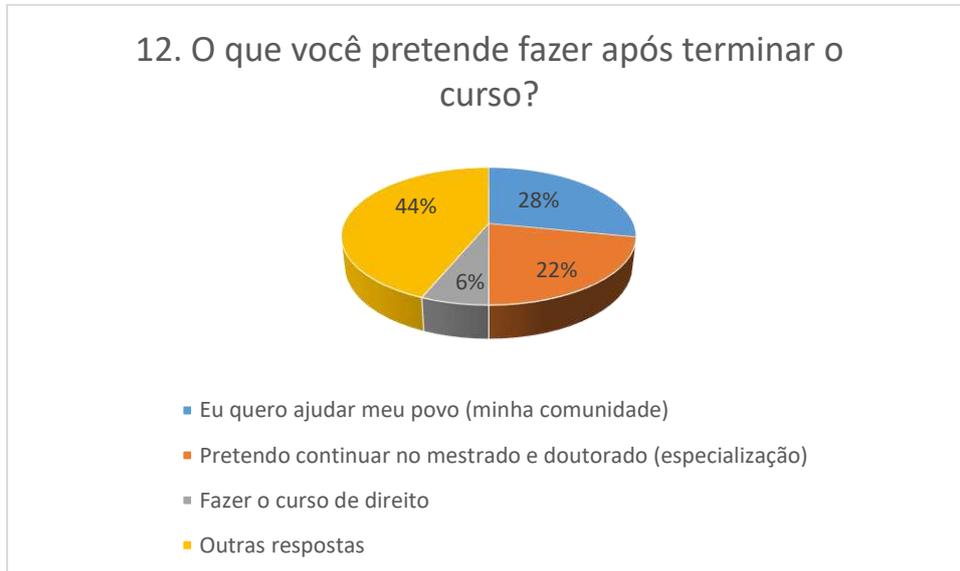


Imagem 1: Kanaimé – Do artista plástico Macuxi Jorge Augusto Cardoso.



Imagem 2: Poesias Kanaimé e Teatro (WAPICHANA, 2007)

Depois sai correndo pra mata
Como tamanduá, macaco ou por-
co

Pra conhecer um canaimé
Observe bem, veja como
Ele tem o olho fundo
E está sempre com sono
Pois gosta de sair sempre à noite
Da planta Tajá ele é dono

Canaimé é conhecido
Pelo nome de rabudo
E pode se transformar
Em algum animal peludo
Mas também se quiser
Pode se transformar em tudo

O rabudo
Cuida bem do seu Tajá
Ele está sempre procurando
O parente pra matar
Pois sua planta
Ele tem que alimentar

Contam os antigos
Que isto é mistério
Que depois de alguns dias
Ele vem no cemitério
Vem comer sua embiara
Isso não é mentira, é sério

Canaimé vem sempre à noite
Abre a cova do morto
Ele vai tomar o caxiri
Que saiu da salmoura do corpo

Pra pegar um canaimé
Pajé bom pode matar
Com o pelo de um animal
Do macaco cuatá
Canaimé vai ficar doído
De cima do pau alto vai se jogar

Representação da ação do
Canaimé sobre uma pessoa.
Ele deixa a pessoa quebrada no
chão.

E lá embaixo
Ele vai se espatifar
Pode arranhar sua planta
Na correnteza jogar
Ou fazer uma fogueira
Jogar ele dentro e queimar
Mas não adianta
Parente se lamentar

Porque esse bicho
Nunca vai acabar
Você mata um hoje
Amanhã três surgirá no lugar
Trazendo o manto da morte
Preparado para matar
Oh! Raça maldita
É esse Canaimé e esse seu Tajá.

Prof. Ivônio Wapichana
Kawanada, 19 de Setembro de 2007

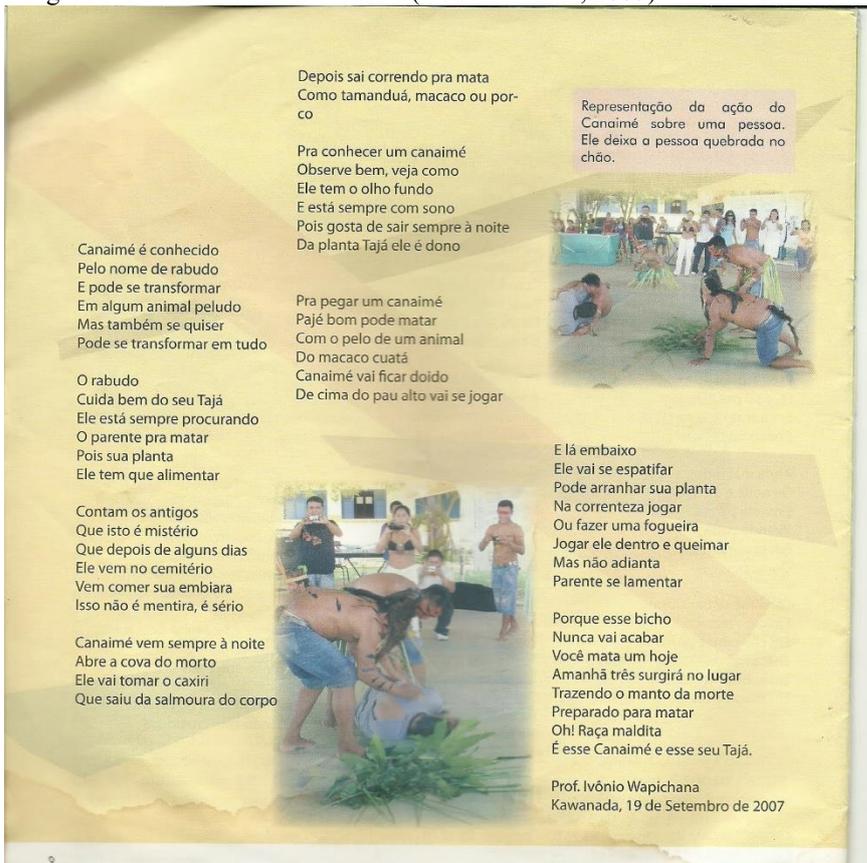


Imagem 3: Foto de um feiticeiro Pirai (WHITEHEAD, 2002).



Imagem 4: Pajé Vanda no Aniversário de 30 anos da UFRR



Imagem 5: Pajé Vanda em Boa Vista-RR



Imagem 6: Material usado em Pajelança ressignificada – apresentação do Seminário Territorial dos Jovens indígenas do Estado de Roraima.



Imagem 7: Representação de um Ritual - Seminário Territorial dos Jovens indígenas do Estado de Roraima.



Imagem 8: Pajelança Moderna e Pajelança Original: Duas formas de apresentação do ritual.

