

DELTA MARIA DE SOUZA MAIA

OS WAPIXANA DA SERRA DA MOÇA

entre o uso e desuso das práticas cotidianas (1930/1990)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em História Cultural à Comissão Julgadora da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Prof^a. Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold

CONSULTA LOCAL

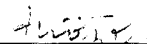
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
FLORIANÓPOLIS
2001

**OS WAPIXANA DA SERRA DA MOÇA:
ENTRE O USO E DESUSO DAS PRÁTICAS COTIDIANAS
(1930/1990)**

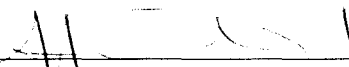
DELTA MARIA DE SOUZA MAIA

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de
MESTRE EM HISTÓRIA CULTURAL

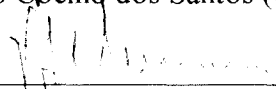
BANCA EXAMINADORA




Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold - Orientadora (HST/UFSC)




Prof. Dr. Sílvio Coelho dos Santos (CSO/UFSC)



Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro (HST/UFSC)



Prof. Dr. João Klug - Suplente (HST/UFSC)



Prof. Dr. Artur Cesar Isaia
Coordenador do PPGH/UFSC

Florianópolis, 26 de março de 2001.

Aos meus pais, Misael e Celeste, pelos ensinamentos.

Aos meus filhos Ubiratan, Iracema e Davi, razão de minha vida.

Ao Aristides, esposo, amigo e companheiro, pelo apoio de todos os momentos.

À Professora Ana Lúcia Vulfe Nötzold, orientadora e amiga, por sua empatia e dedicação à causa indígena.

AGRADECIMENTOS

Manifesto os meus sinceros agradecimentos a todas as pessoas e instituições que possibilitaram a realização deste trabalho, em especial aos parentes Wapixana da Serra da Moça, co-autores do mesmo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E RESUMO

MAIA, Delta Maria de Souza. **Os Wapixana da Serra da Moça: entre o uso e desuso das práticas cotidianas (1930/1990)**. Florianópolis, 2001. 134p. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof^a. Dra. Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Defesa: 28/03/2001

Análise do processo socializante dos Wapixana e os principais fatores decorrentes. Este acontecimento que vem de longa data, implica numa constante reelaboração e reorganização sociais indígenas, para que possam assimilar novos valores, os quais venham a fazer parte do cotidiano da aldeia. Assim, os Wapixana da Serra da Moça/RR, encontram meios de sobrevivência na estreita relação de convivência que mantêm com membros da sociedade não-índia.

Palavras-chave: Wapixana; Serra da Moça; Uso e desuso

Resumo

Atualmente, os Wapixana em suas práticas cotidianas, encontram meios de convivências nos contatos interétnicos. Seus traços culturais unem-se sincreticamente às modalidades de cultura da sociedade não-índia, resultados dos contatos seculares que hoje se caracteriza entre outros, pelo uso e desuso da cultura material. As informações reunidas, indicam que este processo aconteceu, ora por imposição dos regionais, ora por interesses indígenas, desenvolvendo-se então, meios de sobrevivência. O decorrer do tema constitui a centralidade deste trabalho. As mudanças essenciais resultantes dessa relação com o mundo não-índio, são expostas como decisivas para a reelaboração do universo social e cultural Wapixana. A fim de identificar e analisar esse processo de mudanças, esta pesquisa uniu a literatura etnográfica às informações orais relacionadas à etnia e ao trabalho de campo, com o grupo da Serra da Moça, em Roraima.

Palavras-chave: Wapixana; Serra da Moça; Uso e desuso

Abstract

In the present age, the *Wapixana* are able, in their daily practices, to find ways and means of living together in inter-ethnic interactions. Their cultural traits are completely associated with cultural modalities of the non-Indian society, which are the result of centuries of interactions characterized today, among others, by the use and disuse of the material culture. The collected data indicate that this process took place either by regional imposition or mutual interests, thereby developing means of survival. This work focused on the discussion of this theme. The essential changes resulting from this relation with the non-Indian world are revealed as decisive for the *Wapixana's* cultural and social universe re-elaboration. In order to identify and analyze these changing processes, this research connected the ethnographic literature to the oral information related to ethnicity and fieldwork, with the *Serra da Moça* group, in *Roraima*.

Key words: Wapixana; Serra da Moça; Use and disuse

SUMÁRIO

Agradecimentos	V
Referência bibliográfica e resumo	VI
Abstract	VII
Sumário	VIII
Lista das figuras	X
Introdução.....	001
Capítulo 1	012
O povo Wapixana: localização, histórico e contatos	012
1.1 Processo histórico educacional Wapixana	028
1.1.1 Educação ontem	029
1.1.2 Educação hoje	032
1.1.3 Cartilha Wapixana	037
1.2 A situação atual das línguas indígenas em Roraima	038
12.1 A língua Wapixana	039
Capítulo 2	042
Memória e prática cotidiana	042
2.1 O Trabalho	044
2.1.1 Roças	046
2.1.2 Coleta	049
2.1.3 Caça e pesca	051
2.2 Orações	055
2.3 Danças e cantigas Wapixana	057
2.4 A família	063
2.4.1 Namoro e casamento.....	064
2.4.2 Nascimento	067
2.4.3 Puberdade	068
2.4.4 Velhice	073
2.4.5 Rito Funerário	074

Capítulo 3	080
A atual situação dos Wapixana da Serra da Moça	080
3.1 A aldeia e suas características no cotidiano	080
3.1.1 Os acontecimentos decisivos para a mudança	090
3.1.2 O não casamento entre os indígenas	091
3.1.3 A instalação da escola	093
3.1.4 A relação de trabalho	096
3.2 Cultura material	104
3.3 Medicina tradicional	112
3.4 Alimentação	115
Considerações finais	119
Anexo – Relação nominal dos entrevistados	125
Fontes e Bibliografia	129

LISTA DAS FIGURAS

Figura 01 – Mapa do estado de Roraima.....	003
Figura 02 – Indígenas, participantes da Assembléia Geral dos Tuxauas.....	012
Figura 03 – As três regiões Wapixana.....	018
Figura 04 – Casal de idosos conversando.....	042
Figura 05 – Perequeté	069
Figura 06 – Abano.....	070
Figura 07 – Talos de inajá	071
Figura 08 – Típica casa Wapixana da Serra da Moça.....	081
Figura 09 – Plantação de uma roça Wapixana.....	085
Figura 10 – Mulher Wapixana consertando rede.....	087
Figura 11 – Cenas do cotidiano: raspando a mandioca e secando a massa no tipiti.....	098
Figura 12 – Homem colocando massa da mandioca no tipiti	099
Figura 13 – Homem torrando farinha	099
Figura 14 – Panela de barro Wapixana	104
Figura 15 – Rede Wapixana	106
Figura 16 – Peça Makuxi	108
Figura 17 – Tipiti Wapixana	109
Figura 18 – Peneira Wapixana	110
Figura 19 – Jamaxim Wapixana.....	111
Figura 20 – Darruana Wapixana.....	111

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como proposta interpretar as mudanças nas relações sociais e econômicas ocorridas no seio da sociedade indígena Wapixana no período de 1930 a 1990.¹ Para tanto, identificou-se hábitos e costumes tradicionais que se modificaram entre os Wapixana, reconhecendo os traços culturais em desuso. A partir desse reconhecimento, procurou-se detectar o (s) fator (es) decisivo (s) para a incorporação de novos, analisando os benefícios e prejuízos decorrentes do relacionamento interétnico².

O aprofundamento deste estudo permitiu extrair os fundamentos sociológicos, antropológicos e históricos que possibilitaram “como” e “por que” nos dias atuais, a sociedade Wapixana concilia/agrega valores tradicionais e valores do mundo moderno³. Desta forma, encontrar-se-ão novas possibilidades de convivência frente à sociedade não-índia.

Este processo socializante dos Wapixana, que vem de longo data, implica em uma constante reelaboração dos seus meios de compreensão para que possam assimilar os novos valores que fazem parte do cotidiano da aldeia.

Foi nesse cenário que esta análise dissertativa situou-se, reconhecendo os mecanismos e os meios que corroboraram à incorporação de elementos do mundo moderno no cotidiano da aldeia e identificando as conseqüências nas mudanças oriundas desse processo.

A escolha das comunidades de Serra da Moça, Truaru e Morcego⁴, para este estudo, deveu-se em primeiro lugar, à origem, à convivência e ao forte laço que possui

¹ A proposta desta pesquisa é analisar as transformações sociais deste período, espaço de tempo em que se encontram as principais fontes (os idosos que colaboraram com seus depoimentos). Porém, na sua composição, reportou-se a outros documentos de diferentes épocas, por exemplo, do século XVIII.

² Relacionamento entre diferentes etnias inseridos numa situação de contato. Para Roberto Cardoso de Oliveira, o contato interétnico será alcançado de modo mais completo se as relações interétnicas forem localizadas enquanto relação de “fricção”. E explica: “Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valem do termo fricção interétnica para enfatizar a característica básica, a situação de contato”. Obra do autor: **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª ed. Campinas: UNICAMP, 1996, p.46.

³ Refiro-me a tudo que não faz parte da tradição indígena, costumes, valores adquiridos no processo de contato.

⁴ As três comunidades, até os anos 80, ainda não se encontravam separadas administrativamente, ou seja, Morcego e Truaru eram duas regiões da Serra da Moça e não elegiam tuxauas. Por preferência, ao referir-me à Serra da Moça, subentende-se as três comunidades.

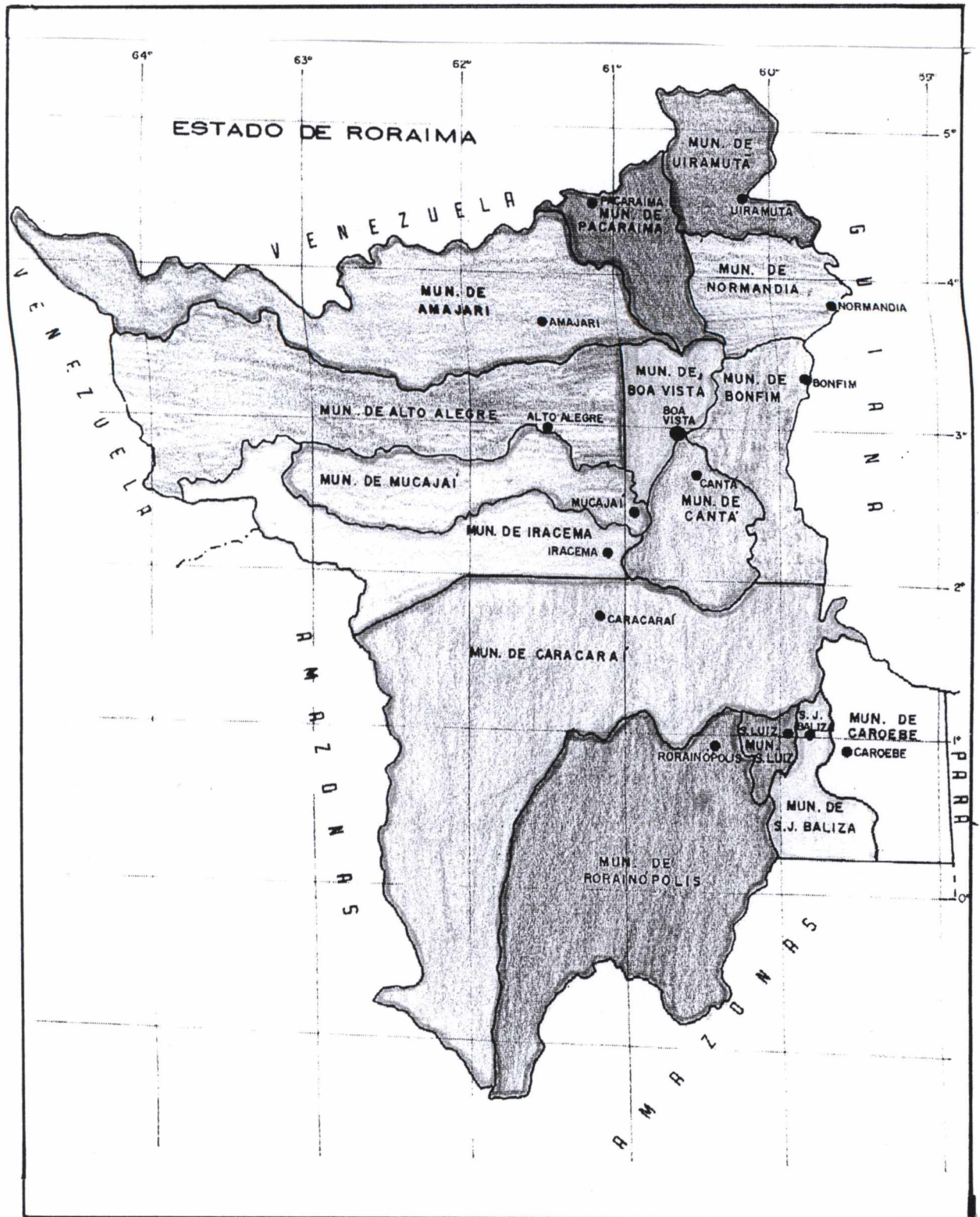
com os mesmos. Assim, ao invés de outras etnias, elegi os Wapixana da Serra da Moça, por ser o grupo com o qual me identifico. Embora não mais convivendo diretamente com os mesmos, sinto que o local, o modo de ser das pessoas, e suas histórias de vida se relacionam com a minha própria história.

Conhecer mais detalhadamente os povos indígenas de Roraima, em especial os Wapixana, consistiu em um ideal que se foi tornando pertinente durante minha formação acadêmica. Frente à possibilidade de concretizá-lo, procurou-se analisar os fatos por diferentes ângulos e refletir criticamente sobre os acontecimentos que envolvem o grupo estudado.

As comunidades de Serra da Moça, Truaru e Morcego, com uma extensão territorial de 11,626 ha, estão situadas a 60 Km da capital Boa Vista. Pertencem a este município e têm uma população flutuante de 386 pessoas (Serra da Moça: 36 famílias e 156 habitantes; Morcego: 16 famílias e 70 habitantes e Truaru: 36 famílias e 160 habitantes)⁵. São cortadas por estradas que permitem em poucas horas percorrer as três comunidades; os seus limites são constituídos por propriedades particulares (colonos e fazendeiros), situação que propicia o desenvolvimento de uma inter-relação de trabalho, comércio, lazer e festividades motivadas por interesses de ambas as partes. Estes fatores influenciam decisivamente a aquisição de novos hábitos e costumes pelos Wapixana.

⁵ De acordo com os documentos e registros do CIR, Boa Vista, julho de 2000.

Fig. 01- Mapa do Estado de Roraima.



Fonte: Estudos Sociais – Roraima (Geografia e História). São Paulo: Corprint, 1998, p.19.

O período em que se concentrou esta pesquisa (1930-1990)⁶ representou uma fase importante para os Wapixana da Serra da Moça, pois nessa época os mesmos se encontravam em pleno contato com membros da sociedade envolvente⁷ através da ação dos missionários da Igreja Católica. Estes, além de seus trabalhos catequéticos, realizavam batizados, casamentos e organizaram a primeira escola para alfabetização das crianças indígenas na Língua Portuguesa. Outro acontecimento considerado foi a chegada dos migrantes vindos do estado da Paraíba,⁸ os quais aos poucos se estabeleceram nas proximidades da região das malocas.

A partir de então, novos fatos ocorreram com mais frequência e significado para o universo dos Wapixana e certamente colaboraram para que os indígenas reelaborassem o seu modo de vida. Assim, chegada a década de 1970, muitos dos costumes tradicionais haviam sido descartados e outros da sociedade envolvente incorporados aos hábitos dos moradores das malocas.

Acompanhando o desenrolar dos acontecimentos do país, em especial no período do regime militar (1964/1980), o plano do Governo Federal para os Territórios Federais tinha o objetivo não só da ocupação territorial, mas igualmente o desenvolvimento da região, integrando-a ao restante do país.

Na busca da consolidação deste ideal, deu-se o início das rodovias Transamazônica e Perimetral Norte. A estrada (BR 174) entre Manaus e Boa Vista, mesmo com restrições, foi entregue ao tráfego em 1977.

Esse acontecimento teve como consequência o índice do crescimento populacional do Território. Em 1930, estimava-se uma população em torno de 8.500 habitantes; em 1970, subiu para 40.885; em 1980 a população era de 79.179 e em 1991 o quadro alterou-

⁶ Em 09 de julho de 1890 dá-se o início do atual Estado de Roraima quando da criação do município de Boa Vista do Rio Branco, ocasião em que foi desmembrado o município de Moura do Estado do Amazonas, porém, em 1943 transforma-se em Território Federal, tendo como capital Boa Vista e devido à semelhança do nome **Rio Branco** com a capital do Estado do Acre, em 1962, o Território Federal do Rio Branco passa a denominar-se Território Federal de Roraima com apenas dois municípios de Boa Vista e Caracarái.

⁷ Ao longo deste trabalho, termos como sociedade envolvente e sociedade em ação, refere-se aos que não são indígenas.

⁸ Em 1910, chegou em Boa Vista João Pereira de Melo, que foi instalar-se na localidade Passarão, onde dedicou-se à cultura do fumo (*Nicotina tabacum*), conhecido na região por tabaco. Outros paraibanos que vieram para o antigo Rio Branco também se dedicaram à mesma atividade, entre eles as famílias Lira, Queirós e Lucena. Durante as três primeiras décadas do século, a cultura do fumo superou a exportação de bois para o Amazonas, no que se refere ao valor monetário. De acordo com a obra **Roraima: informações históricas**. 3ª ed. Rio de Janeiro, 1986, p. 36. Autoria de Dorval de Magalhães.

se para 217.583⁹ habitantes. Esse crescimento demográfico deveu-se não só à abertura das estradas, mas igualmente ao incentivo que os migrantes receberam do governo do então Território Federal de Roraima, que tinha como meta o desenvolvimento do Estado.

O período (1930-1990) em que se concentra este trabalho foi marcado por acontecimentos nacionais e internacionais, que direta ou indiretamente, influenciaram no direcionamento da sociedade brasileira e deste desenrolar histórico nacional esteve dependente a política adotada para as sociedades indígenas.

Na década de 30 enquanto grande parte das comunidades Wapixana ainda vivia em suas malocas, devido à atuação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910, pelo Governo Federal com os objetivos, entre outros de proteger os índios e promover a demarcação de suas terras), pela primeira vez em uma Constituição, foram incluídos artigos referentes aos assuntos indígenas. Então, o artigo 129 da Carta Magna expressa: *“Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se acham permanentemente localizados, sendo-lhes no entanto, vedado aliená-las”*¹⁰.

Na década de 1950 o SPI havia organizado cerca de 106 postos de atendimento em diferentes pontos do território nacional, sem no entanto evitar o avanço sobre as terras indígenas. Assim, mesmo não tendo alcançado grandes resultados, o SPI efetivou uma política voltada para as questões indígenas no país.

Com a instalação do governo militar, o SPI foi extinto em 1967 e em seu lugar criou-se a FUNAI – Fundação Nacional do Índio, com o ideal de *“transformar os índios em brasileiros, integrá-los culturalmente ao seu povo”*.¹¹ Para que este ideal fosse alcançado era necessário seguir de forma mais intensa os caminhos já traçados pelo SPI, ou seja, cuidar da saúde, educação, viabilizar a economia indígena para o mercado e demarcar suas terras.

No que diz respeito ao período do regime militar, o Governo Federal, através dos Planos Nacionais de Desenvolvimento, elaborou projetos para os territórios federais da Amazônia Legal com o objetivo de ocupar, desenvolver e integrá-los ao restante do país, mais especialmente ocupar os espaços fronteiriços com recursos humanos vindos de diferentes regiões.

⁹ Fonte: IBGE, 1940, 1980 e 1991.

¹⁰ GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 86.

¹¹ Idem, p. 89.

No Território Federal de Roraima, na década de 80, o INCRA promoveu a implantação do Projeto de Assentamento Dirigido Anauá. Esse ocupou uma área de 200.000 hectares, nos municípios de Boa Vista e Caracarái. Ariovaldo Umbelino de Oliveira, ao referir-se à situação de Roraima, destacou: *“Este projeto, com o assentamento de mais de 1000 famílias constitui-se no primeiro projeto oficial do território. Ele está localizado próximo ao Parque Indígena Yanomami”*.¹²

Neste mesmo período, outros projetos de assentamentos aconteceram com o amplo apoio do Governo local, atingindo, em particular, os povos indígenas Makuxi, Taurepang, Ingarikó e Wapixana, cujos territórios gradualmente haviam sido atingidos pela pecuária que se estabeleceu no decorrer do século XIX. Segundo Farage os territórios indígenas sofreram outras perdas importantes, *“na década de 70, com a instalação de agro-empresas que contavam com subsídios governamentais. O surto de garimpagem que igualmente se inicia naquela década, atingindo a região de serras, fronteiras dos territórios Makuxi e Ingarikó, veio agravar o quadro”*.¹³

O estudo do tema partiu da análise de documentos que fazem referências ao grupo, tais como: revistas, jornais, relatos de viajantes, relatórios de trabalhos realizados pelos órgãos oficiais (Governo, FUNAI, Igreja Católica), estudos já realizados por pesquisadores como Orlando Sampaio Silva¹⁴ e outros estudiosos. Essa documentação reúne importantes informações que colaboraram para a composição desta parte da história dos Wapixana, bem como elucidaram pontos obscuros dos anos em que se concentra esta pesquisa.

As fontes, embora dispersas, estão disponíveis nos diversos órgãos: Fundação Nacional do Índio - FUNAI/RR, Conselho Indígena de Roraima - CIR e Diocese de Roraima (órgãos oficiais que lidam diretamente com assuntos indígenas no Estado), bem como o arquivo da Secretaria de Educação e Cultura do Estado onde constam as etapas das implantações das escolas nas áreas indígenas e a criação de uma educação diferenciada a partir de 1986. O Museu do Índio (órgão da FUNAI), no Rio de Janeiro, também contém

¹² OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos**. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1989, p.98.

¹³ FARAGE, Nádia. Terras indígenas no lavrado: o impasse continua. In: **Povos Indígenas do Brasil** – São Paulo: CEDI. 1987/88/89/90, p. 146.

¹⁴ Professor Titular da Universidade Federal do Pará. Fez visita ao grupo Wapixana em 1973, 1976, 1983 e 1984. Também realizou pesquisa de campo para a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia-SUDAM em agosto/setembro de 1976.

um rico acervo de documentos e material iconográfico relativos à maioria das comunidades indígenas contemporâneas.

Com o objetivo de uma melhor compreensão do período estudado, a História Oral foi inserida na realização desta pesquisa. O registro oral da trajetória do grupo Wapixana pôde contribuir para o esclarecimento de casos que sejam, possivelmente “filtrados” pela versão oficial. Sobre a importância da História Oral nos centros acadêmicos, José Carlos Sebe Bom Meihy afirma que:

Por meio da história oral, por exemplo, movimentos de minorias culturais e discriminadas, principalmente de mulheres, índios, homossexuais, negros, desempregados, além de migrantes, imigrantes, exilados, têm encontrado espaço para abrigar suas palavras, dando sentido social às experiências vividas sob diferentes circunstâncias.¹⁵

O que também contribuiu para a utilização de depoimentos orais nesta pesquisa foi o fato de acreditar-se que são nas reminiscências que se encontram as experiências vividas, individual e coletivamente.

Loiva Otero Félix explica que: “A memória liga-se à lembrança das vivências, e esta só existe quando os laços afetivos criam o pertencimento ao grupo, e ainda o mantém no presente”¹⁶. As recordações de cada narrador expressam não só as vivências individuais, mas igualmente as coletivas, onde se percebe com clareza o tratamento de afeto de uns em relação aos outros, especialmente aos mais idosos e até aos que se foram. Desta forma, os relatos Wapixana jogaram luzes aos acontecimentos locais e as lembranças ricas em detalhes permitiram conhecer parte da história do grupo.

Sobre a importância da história e memória, Michael Pollak esclarece “que a memória deve ser entendida (...) sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”.¹⁷ Assim a história oral pode ser considerada como uma motivação

¹⁵ MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 09.

¹⁶ FÉLIX, Loiva Otero. **História e memória: a problemática da pesquisa**. Passo Fundo: Ediupf, 1998, p.41.

¹⁷ POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos 1989/3, p. 201.

que desencadeia “(...) o processo de reordenação, releitura dos vestígios, e de reconstrução da identidade histórica”.¹⁸

A incessante organização social dos Wapixana, provocada pela convivência com diferentes grupos, concentra-se, hoje, na busca de uma identidade étnica e espaço territorial definido. “A identidade associa-se também aos espaços, onde está fixada a lembrança de lugares e objetos presentes nas memórias, como organizadores de referências identitárias”.¹⁹

Essa identidade que preocupa os Wapixana é também uma forma de resistência enquanto grupo social minoritário, que em contato com a sociedade envolvente passa por diferentes processos culturais, sendo necessário ter um “lugar de memória” que o identifique enquanto grupo étnico²⁰ diferenciado.

Na escolha dos depoentes para este estudo, deu-se prioridade aos mais idosos e falantes da língua materna. Ao todo, foram registrados vinte depoimentos entre os moradores das três localidades já citadas. O mais idoso tem 94 anos e o mais jovem tem 55 anos. Com exceção de um depoente, os demais colaboradores foram identificados pelos seus próprios nomes, o que permite atribuir-lhes a importância de suas contribuições para realização desta pesquisa e manter o propósito primeiro – que o grupo se reconheça como co-autor da mesma.

Assim, mesmo considerando importante as etapas do processo que compõem a História Oral, no que se refere ao texto, decidiu-se fazer somente as transcrições, com o objetivo de que o grupo depoente se reconheça: suas palavras, as expressões típicas do local, o modo que se posicionaram em relação a determinado assunto. Ao término da pesquisa as transcrições estarão disponíveis, entre outros locais, juntos aos laboratórios LABHIN - Laboratório de História Indígena e de História Oral da UFSC.

Entende-se, também, que numa análise como esta não se pode emudecer frente ao discurso convencional que classifica os indígenas e demais grupos minoritários como uma

¹⁸ NEVES, Lucila de Almeida. Memória e história: substrato da identidade. In: Simpósio Nacional de História (1999: Florianópolis) Anais... Florianópolis: ANPUH, 1999, p. 1066.

¹⁹ FÉLIX, Loiva Otero. **História e Memória**, op. cit, p. 42.

²⁰ Segundo Weber, grupo étnico é uma construção social e por isso, subjetiva. A identidade étnica constrói-se a partir da diferença. A atração/repulsão é indissociável do grupo étnico. Isso implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença mas a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas. Citado por POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998, pp. 37-40.

“espécie” étnica e social transitória, fadada à extinção. Ao comentar este fato, dado como certo, John Monteiro esclarece que *“mesmo nas fases mais esclarecidas da ‘proteção’ oficial, os órgãos indigenistas trabalhavam no sentido de amenizar o impacto do processo ‘civilizatório’, considerando um fator inevitável que dia mais, dia menos, levaria à completa integração dos índios à nação brasileira”*.²¹

O autor explica, também, que o desenrolar da história das populações indígenas foi alicerçado neste pensamento. Embora os diversos autores que integraram os institutos históricos e geográficos estaduais tenham procurado dar sentido à existência das populações indígenas, o futuro dessas, eram vistos com pessimismo pelos mesmos.

Especialmente a partir do século XIX, passou a predominar o prognóstico de que o desaparecimento total dos povos nativos seria apenas uma questão de tempo. Monteiro ressalta também que *“(...) a tese da extinção, sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, mais tarde, pelas teorias que orientavam a antropologia no país, encontrava na história uma sólida base de apoio”*.²²

Para contrapor esta idéia convencional entre a sociedade envolvente, vale pensar como Mércio Gomes, que sugere a todos que projetem seus futuros tendo os indígenas como parceiros do mesmo destino comum e assim justifica este ideal:

*No caso do Brasil, devemos pensar também que há de se completar brevemente a sua entrada no sentimento da modernidade e da contemporaneidade. A incapacidade de tolerância e o imediatismo de grande parte de suas elites políticas e econômicas deverão dar lugar à urgência de se pensar o futuro com responsabilidade e seriedade, e neles os índios deverão estar incluídos. Não mais como símbolo do retrógrado, mas do equilíbrio cultural e ecológico, indispensável a um país estável e de bases morais superiores.*²³

Atualmente percebe-se que em diferentes segmentos sociais há uma preocupação com determinados temas que em épocas anteriores não encontravam apoio e nem espaço

²¹ MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luís Donizete Bezi. (org.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, pp. 121-136.

²² Idem, p. 222.

²³ GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 228.

na mídia. A causa indígena pode ser considerada um exemplo dessa nova fase, pois este setor vem recebendo apoio sistemático de diversos órgãos. São trabalhos coordenados que têm resultados em atos concretos, como, por exemplo a Constituição Federal de 1988 que reconheceu aos indígenas importantes direitos constitucionais, beneficiando-os em todo o país.

Portanto, mesmo com a expansão da sociedade ocidental, da hegemonia do capitalismo e do desenvolvimento do país algumas populações nativas se mantêm e em seus percursos encontram meios de sobreviver frente à sociedade envolvente.

Fazendo parte dos Estados Amazônicos, região em que hoje se encontram aproximadamente 160 povos indígenas, com uma população de 153.288 indivíduos²⁴, Roraima abriga em seu território diversas etnias, entre estas os Wapixana, remanescentes de tantas outras já extintas. No momento em que se completa o V centenário da chegada dos europeus ao Brasil, a situação dos Wapixana não é diferente de tantos outros no restante do país, pois, dependendo do grau de contato, estes convivem com os mais variados problemas, sendo o mais importante a questão relacionada à demarcação de suas terras.

Apesar de toda a problemática pela qual têm passado as populações nativas, paira uma esperança, que nos leva a acreditar, que, contemporaneamente se desenvolvem idéias, sentimentos e valores que num futuro próximo se espalharão por toda a sociedade.

É também nesta linha de pensamento que foi desenvolvida esta análise, acreditando na possibilidade de que os diversos trabalhos em andamento ultrapassem as fronteiras acadêmicas colaborando efetivamente para se repensar o futuro das sociedades indígenas no país; que os movimentos (organizações indigenistas) nacionais e internacionais em prol dos direitos indígenas sejam fundamentais para o fortalecimento de suas lutas e que estas organizações encontrem abrigo em todos os recantos da nação brasileira.

Este trabalho foi dividido em três capítulos. O primeiro discorreu sobre a localização, história e contatos dos Wapixana com grupos de colonizadores europeus, a partir da metade do século XVIII, quando esta sociedade, juntamente com outras, pela primeira vez foi contatada na região riobranquense. Tratou-se também da política adotada pelos colonizadores para a região e para os nativos de modo geral. Ao referir-se sobre a cultura da sociedade Wapixana e sua estratégia de luta, numa tentativa de reafirmar sua

identidade cultural, elaborou-se um embasamento teórico em apoio a estes assuntos. No segundo capítulo destacaram-se as práticas e memórias cotidianas. As vivências do grupo depoente colaboraram para a compreensão e importância dos mais simples atos e gestos, enfim dos valores que intrinsecamente faziam parte do legado da sociedade Wapixana. Entre as práticas destacaram-se as danças que muito contribuíram para manter a união do grupo e o elo de ligação entre as comunidades, as orações, que permeavam o mundo sobrenatural dos mesmos, o trabalho nas roças, a importância da coleta, da caça e pesca, meios mais tradicionais do viver indígena, enfocando a formação e estrutura familiar dos Wapixana. O terceiro capítulo tratou da atual situação dos Wapixana da Serra da Moça, enfatizando a implantação da escola na comunidade e as relações de trabalho e casamento como sendo os acontecimentos decisivos para as mudanças dos valores tradicionais Wapixana. Também chamou a atenção para os diferentes acontecimentos que hoje os envolvem diretamente em suas malocas, entre eles o fato da comunidade pertencer ao município de Boa Vista e todos os maiores de 16 anos serem eleitores.

Sendo a cultura material um forte traço da cultura dos povos tradicionais, expuseram-se os motivos que constituem o obstáculo à manutenção da tradição milenar, também as dificuldades na continuidade do uso tradicional dos medicamentos à base do chá de ervas e do cozimento de folhas, casca e raiz, muito usados pelos antepassados, bem como a mudança dos hábitos alimentares. Enfim, fez-se uma descrição da maloca no seu cotidiano, a organização social e econômica, permeada de novos valores, culturais e materiais.

²⁴ IOKOI, Hilda Márcia Gricoli. *Ser índio hoje: a tensão territorial*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1999, p.29.

Capítulo 1 O povo Wapixana: localização, histórico e contatos

Tudo índio, tudo parente

Em Roraima destacam-se os povos originais desta terra, sejam os Makuxi, Wapixana, Yanomami, Ingarikó, Taurepang, Wai-Wai, Waimiri-Atroari, Maiongong e tantos outros parentes que sucumbiram na luta contra o poder opressor e que, ao mesmo tempo, resistem bravamente como heróis anônimos de uma luta incansável pela vida!

Fig. 02 – Indígenas, participantes da Assembléia Geral dos Tuxauas em 1999



Foto: Delta Maria de Souza Maia

Grande parte do Território de Roraima, localizado na Amazônia setentrional, fazendo fronteira com a Venezuela e a República Federativa da Guiana, é habitado por

vários povos indígenas como: Yanomami, Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Maiongong, Waimiri-Atroari, Wai-Wai e Wapixana, remanescentes de tantos outros extintos ou absorvidos por grupos maiores.

De acordo com os relatos históricos, o contato destas sociedades com grupos de colonizadores data da metade do século XVIII, quando holandeses e espanhóis, antes da chegada oficial dos portugueses, já estabeleciam relações com os mesmos por toda a região do Rio Branco e adjacências. Como em outras partes da América espanhola e portuguesa, as populações indígenas foram tidas como fornecedoras da mão-de-obra ao projeto de dominação do território e das riquezas a serem encontradas. Para o cumprimento de tais pretensões, procuraram estabelecer alianças com as populações nativas. Quanto às pretensões portuguesas, Ribeiro Sampaio parece não ter dúvidas ao nomeá-las como sendo as seguintes: “a) *redução de índios à sujeição portuguesa*; b) *comércio de índios escravos*; c) *colheitas de drogas e pescarias*”.¹ Com estas finalidades, os portugueses organizaram as Entradas, Ribeiro de Sampaio assim justifica a sua afirmação:

*A política, que empregaram os portugueses no descobrimento das vastas regiões d’esta parte da América, foi conhecer as nações e propôr-lhes logo a sujeição portugueza e a religião catholica. Para este fim formaram aldéias, que entregaram aos missionários, quando estes não foram auctores das mesmas. Succedia por isto muitas vezes que as nações de um rio se viesse estabelecer a outro. Com este motivo pois entraram os portuguezes a navegar mais adiantadamente o Rio Branco, conduzindo do mesmo Índios para as nossas povoações do Rio Negro. Ao mesmo rio subiam a comprar escravos n’aquelle tempo em que foi licito este commercio infame.*²

Como indicam os fatos históricos desse período, várias expedições foram organizadas com o claro objetivo de capturar indígenas para serem comercializados em locais que necessitavam de mão-de-obra para os diversos trabalhos.

O forte de São Joaquim por exemplo, construído em 1775 no encontro dos rios Uraricoera e Tacutú, que se unem para formar o Rio Branco, tinha como objetivo proteger

¹ SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Relação Geográfica e Histórica do Rio Branco da América Portuguesa*. In: COSTA, Clovis Nova da. **O vale do Rio Branco**: suas realidades e perspectivas. Rio de Janeiro: Dep. De Imprensa Nacional, 1949, p. 187.

² Idem, p. 186.

a região de uma possível invasão inglesa, espanhola ou holandesa. Para a construção do forte, a mão-de-obra indígena foi utilizada em grande proporção pelos portugueses, especialmente dos grupos indígenas Paraviana e Wapixana. Estes dois povos, foram também os que mais colaboraram com o contingente populacional que os colonizadores necessitavam para a formação dos povoados, bem como para a manutenção e funcionamento do forte. Relatos de 1777 dão notícias de que os Wapixana se encontravam entre os indígenas que viviam nos arredores do forte.

As diferentes populações indígenas: Paravilhanos, Aturahis, Amaribás, Caripunás, Caribes, Oyacás, Acarapis, Tucurupis, Arinas, Quinhaus, Procotos, Macús, Guimaras, Aoquis, Tapicarís, Saporás, Pauxianas, Parauanas, Chaperos Guajujus³ e tantas outras extintas, juntamente com as sobreviventes aqui citadas, desenvolveram, antes do colonizador europeu, uma intensa atividade comercial que incluía povos de outras regiões mais distantes e de línguas completamente diferentes.

O conhecimento e especialidade de cada etnia em confeccionar determinados produtos favoreceu esta rede comercial de trocas. Embora não se possa afirmar que houve uma rígida divisão dos conhecimentos e especialidades entre as etnias, certos artigos eram produzidos com mais facilidade em uma região do que em outra. A região do Taiano, por exemplo, era conhecida pelos Wapixana da Serra da Moça como fornecedora de flechas, pois lá se encontra matéria-prima em abundância.

Neste comércio de trocas estavam os Wai-Wai⁴, produtores de ralos e treinadores de cachorros; os Wapixana, especialistas em construir canoas e confeccionar redes de algodão; os Makuxi⁵ que detinham o conhecimento de onde extrair o curare⁶ e também

³ ALMADA, Manoel da Gama Lobo e. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território. In: COSTA, Clovis Nova da. **O vale do Rio branco**: suas realidades e perspectivas. Rio de Janeiro: Dep. de Imprensa Nacional, 1949, p. 177.

⁴ Pertencentes ao tronco lingüístico Karib, atualmente além do território roraimense, habitam também o território amazense e paraense, com uma população de 1.366 indígenas, conforme informação do Instituto Socioambiental de 1994.

⁵ Denominados também de Pemon, os Makuxi pertencem ao tronco lingüístico Karib, sua população atual é de 15.000 indivíduos, levantamento realizado pelo Instituto Socioambiental de 1994.

⁶ Veneno usado na ponta da flecha, que provavelmente só os Makuxi conheciam na região do Rio Branco. Como o veneno era utilizado para a obtenção de sucesso na caça e pesca, que são importantíssimas à vida, o curare tinha um grande valor para os indígenas da região. Literalmente curare significa: veneno extraído da casca de um cipó, e empregado por algumas tribos indígenas na ervagem de suas flechas. É solúvel na água, de cor vermelha-escura e aspecto resinoso. O mesmo que ervadura; ervagem; ticúna, uirari, vooara. (modernamente empregado na medicina para obter relaxamento muscular).

confeccionavam redes de algodão; os Maiongong⁷ que também produziam canoas, zarabatanas e ralos (entre os indígenas, o ralo Maiongong sempre foi valorizado pela sua qualidade) e os Taurepang⁸ que nesta relação de trocas usavam bola de algodão (algodão pronto para ser fiado) e eram provavelmente, os que mais se dedicavam a este cultivo⁹.

A análise dos documentos indicou que outras etnias participavam desta rede de comércio e qualquer objeto era de grande utilidade para o sistema de trocas entre as comunidades indígenas. Assim, tudo podia ser comercializado, desde comida a um pedaço de ferro, que poderia ser utilizado na confecção de pontas de flechas. Outros produtos de etnias bem mais distantes também faziam parte desta relação. Os Makuxi, por exemplo, comercializavam com os parentes Caribe da Venezuela. Destes recebiam panelas de barro e potes, enfim, este abrangente comércio se estendia às mais longínquas regiões indígenas, e assim:

Do Amazonas ao Orinoco formava-se uma grande rede de relações destas populações e que conseguiram manter o equilíbrio interno através de um peculiar relacionamento, pois com a mesma facilidade que em certos momentos mantinham relações comerciais, em outras estavam em guerra, igualmente as alianças criavam-se e quebravam-se, os grupos se uniam para formar um só, enquanto outros se dividiam e formavam outros novos.¹⁰

Analisando este quadro aparentemente instável, que provavelmente era fundamental para conservar todo “o sistema cultural, pois diferenciava as etnias, delimitava o território, regulamentava a divisão comercial”¹¹, vê-se que harmoniosamente iam disputando o que de melhor havia na região ou o que de melhor a natureza lhes oferecia, conforme as estações do ano.

A presença e atuação dos primeiros colonizadores não deixam dúvidas, o que muito abalou esse sistema, pois alguns grupos desapareceram, outros foram absorvidos por

⁷ Conforme o censo de 1990 do Instituto Socioambiental, a população atual deste grupo é composta de 180 indígenas que habitam a cabeceira do rio Uraricoera em Roraima.

⁸ Os Taurepang também são conhecidos pelo nome Arekuna e pertencem ao tronco lingüístico Karib. De acordo com o levantamento do Instituto Socioambiental de 1989, sua população no Brasil é de 200 indivíduos e, de acordo com o censo de 1992, a população em território venezuelano é composta de 20.607 indígenas.

⁹ Centro de Informação Diocese de Roraima – CIDR. **Índios de Roraima**: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Coleção histórico-antropológica nº 1, Boa Vista, 1989, p. 81.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Idem, p. 82.

grupos maiores, novas alianças foram criadas e como consequência novos interesses engendraram-se no antigo sistema de comercialização dos indígenas riobranquenses.

Também se deve ressaltar que igualmente importante foi a inserção de novas mercadorias no sistema indígena, tais como: bacias, enxadas, terçados e espingardas. Desta forma, os europeus tentaram dominar o sistema de trocas, o qual não conseguiram totalmente. Este objetivo só foi em parte concretizado quando o dinheiro passou a circular entre os indígenas.

Para compreender o caráter das relações existentes entre os povos desta região é preciso considerar o interesse em comum do tipo de bens cobiçados, como, por exemplo: comida, caça, manufaturados (principalmente armas) e às vezes também mulheres. Como os grupos que se refaziam, na sua maioria eram formados por homens, havia o roubo de mulheres, não só da mesma etnia, mas também de outras. Este fato contribuiu para a troca de usos e costumes entre os grupos indígenas.¹² Assim “*outros aspectos da cultura enfrentaram um processo de nivelação, não só entre grupos Karib, mas inclusive grupos Aruak*”¹³ da região riobranquense.

Devido a esse forte inter-relacionamento, hábitos e costumes das diferentes etnias foram mutuamente modificando-se e como consequência, certos aspectos tornavam-se quase imperceptíveis, ou seja, tornava-se difícil diferenciar hábitos e costumes entre certas etnias. Os documentos dessa época sobre as nações indígenas apontam semelhanças entre os hábitos e costumes, que ainda hoje os idosos citam em suas lembranças¹⁴.

No bojo deste desenrolar histórico estava o povo Wapixana (outrora Matisana ou Vapidiana). As primeiras notícias que se têm deste grupo indígena, datam da metade do século XVIII, período em que sua área territorial se estendia da bacia do rio Uraricoera ao rio Surumu, incluindo a Ilha de Maracá. Porém, no processo de contato com outras etnias, (principalmente os Makuxi) e membros da sociedade em ação, foram progressivamente obrigados a abandonar o seu antigo território. Como já foi citado, os Wapixana foram um dos primeiros povos a serem aldeados nas povoações de Nossa Senhora do Carmo (hoje a capital Boa Vista) e São Felipe, locais onde os colonizadores deram início à integração dos grupos indígenas. Lobo e Almada, em sua descrição sobre o Rio Branco enfatiza:

¹² Idem, pp. 84-87.

¹³ Idem, p. 06.

Oapixanas, esta nação é a mais numerosa de todas; contam-se-lhe até quinze principaes além do que já tem descido para as povoações do rio Branco, e maior número de abalizados tapuyas que tem autoridade sobre os demais. Habitam as serras que decorrem as vertentes do rio Mahú, até as do Parime. Tem por inimigos os macuxis, os paravilhanos¹⁵, e os caripunas.¹⁶ Da nação dos Oapixanas há bastante gente nas nossas povoações.¹⁷

O grupo Wapixana pertence ao tronco lingüístico Aruak e sua população é constituída de aproximadamente doze mil pessoas¹⁸. Deste total, sete mil estão em território guianense e cinco mil no Brasil, o que permite atribuir-lhe a autodenominação de segundo maior grupo indígena de Roraima (de acordo com o levantamento feito pela Diocese em 1989, o maior grupo é o dos Makuxi com 15 mil indígenas); habitam o nordeste do Estado em três regiões diferentes: área **Surumu-Cotingo**, formada de 03 aldeias localizadas entre as comunidades Makuxi; área **Taiano-Amajari**, com 13 aldeias situadas às margens dos rios Uraricoera, Amajari, Parimé e igarapés afluentes destes rios e a área **Serra da Lua-Rupununi**, com 18 aldeias localizadas às margens dos rios Branco e Quitauaú (no Brasil) e Rupununi (na Guiana), perfazendo um total de 35 aldeias, sendo 26 no Brasil e 09 em território guianense.

Fig. 03 – As três regiões Wapixana

¹⁴ Este assunto será abordado no capítulo seguinte.

¹⁵ Os Paravilhana foram contatados entre 1751-1755 e extintos por volta de 1926-1950. **Índios de Roraima**, op. cit., p.39.

¹⁶ A exemplo de outros povos indígenas da região, estes são citados em alguns documentos de determinadas épocas e em seguida não mais aparecem.

¹⁷ ALMADA, Manoel da Gama Lobo e. In: COSTA, Clovis Nova da. **O vale do Rio Branco**. op. cit., p.178.

¹⁸ Levantamento mais recente, realizado pelo Instituto Socioambiental em 1994.

Fonte: Centro de Informação Diocese de Roraima

Algumas das aldeias Wapixana, em território brasileiro, são habitadas também por outros grupos indígenas como os Taurepang e os Makuxi, este último historicamente conhecido como seu tradicional inimigo. Os anos de hostilidade entre Makuxi e Wapixana ainda hoje permanecem na memória de ambos. Segundo a análise de documentos, a inimizade persistiu “até à metade do século XIX; os Wapixana foram obrigados a recuar para o sul, fixando-se na área que ocupam atualmente”,¹⁹ e aos poucos foram assimilando os traços culturais da cultura Makuxi.

Ao descrever sobre os usos e costumes das populações indígenas riobranquenses em 1787, Lobo e Almada assim enfatiza os Wapixana e demais grupos indígenas:

(...) os índios da nação Uapixana e Macuxí furam o beijo inferior, e no orifício introduzem, como ornato, um osso do animal capivara: e os dentes d'este mesmo animal lhes servem de pendentes nas orelhas.(...) As mais nações não tem distinto algum. Todas ellas não usam de vestidos; o que é commum às nações selvagens da America Meridional. Porém os Paravianas, Macuxís e Uapixanas, se cobrem por diante com uma facha pendente de pano algodão. E as mulheres se ornaram exquisitamente de missangas grossas pelos braços, pernas, e outras ao tiracol: e por adiante usam de um avental tecido e missangas.²⁰

Sendo assim, pelo processo já mencionado, os grupos indígenas da região do Rio Branco compartilhavam de diferentes costumes: ora na guerra, ora no comércio ou pelos laços matrimoniais. Provavelmente Wapixana e Makuxi da época de Lobo e Almada compartilhavam de muitos outros hábitos e costumes em seus cotidianos. O trecho a seguir enfatiza esta constatação:

A cultura Wapixana, no curso dos últimos quatrocentos anos, sofreu duas grandes descaracterizações que a obrigaram a sucessivos processos de reajuste. Enquanto a segunda descaracterização foi, e está sendo, provocada pela invasão dos branco, a primeira aconteceu depois da derrota sofrida na guerra com os Makuxi, dos quais tiveram que assumir vários traços culturais.(...) a cultura Wapixana resulta da mistura de traços da própria tradição com a Makuxi e, sobretudo, com a

¹⁹ CIDR. - *Índios de Roraima*, op. cit., p. 70.

²⁰ ALMADA, Manuel da Gama Lobo e. In: *O vale do Rio Branco*, op. cit., p. 202.

*dos brancos. Estas constatações podem ser feitas comparando o modo de viver dos Wapixana no Brasil com os da Guiana: enquanto os primeiros mudaram completamente o próprio modo de vida, os segundos mantêm a cultura tradicional quase intacta.*²¹

Considerando o dinamismo de todo o sistema cultural, a cultura Wapixana devido aos contatos a que foi obrigada a se submeter, atualmente reúne diferentes traços culturais indígenas, especialmente traços da sociedade envolvente, que foram agregando-se no decorrer dos encontros seculares.

Ao discorrer sobre este tema, José Luís dos Santos considera cultura como sendo uma dimensão de processo social, da vida de uma sociedade. Neste sentido genérico se inclui todas as sociedades indígenas. Porém, quando se trata de sociedade com características bem definidas, o conteúdo do que é cultura, a dinâmica da cultura, a importância da cultura, tudo isso, deve variar bastante. Assim finaliza o autor: *“para nós a cultura é a dimensão que inclui todo o conhecimento num sentido aplicado e todas as maneiras como esse conhecimento é expresso. É uma dimensão dinâmica, criadora, ela mesma em processo, uma dimensão fundamental das sociedades contemporâneas.*²²

Desta forma, para entender a cultura Wapixana é preciso compreender a diversidade do conceito de cultura, ou seja, é preciso compreender que as sociedades possuem uma multiplicidade de formas de existências. Roque Laraia, em sua obra que trata sobre o desenvolvimento do conceito de cultura informa que:

*O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade.*²³

²¹CIDR. – **Índios de Roraima**, op. cit., p. 71.

²² SANTOS, José Luis dos. **O que é cultura**. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, pp.44 - 50.

²³ LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p.46.

Considerando o dinamismo cultural, a cultura Wapixana reelabora-se pela influência recebida ao longo dos séculos. Desta forma, as palavras do autor explicam por que as transformações se diferenciam e se intensificam conforme a região onde os grupos habitam. Os moradores da área Surumu-Cotingo recebem maior influência dos Makuxi; o relacionamento com estes vai desde o simples contato à inter-relação matrimonial. Já os Wapixana, moradores da área Taiano-Amajari, também se relacionam com os Makuxi, mas, principalmente com os membros da sociedade envolvente. Os Wapixana da área da Serra da Lua-Rupununi, por sua vez, convivem mais diretamente com os brancos e com os Wapixana da Guiana, sendo esta última convivência responsável pela preservação dos traços tradicionais da própria cultura, como, por exemplo, a língua materna e o *couvade*²⁴ que se mantêm entre estes.

Esta progressiva perda dos traços tradicionais dos Wapixana reflete-se atualmente, na organização geral do grupo, que pouco se diferencia da sociedade envolvente. Esta afirmação apoia-se nas palavras dos tuxauas que nostalgicamente expressam o contexto em que se encontram. Tuxaua Clóvis assim define essa perda cultural:

*A causa da perda da antiga maneira de viver foi também a evangelização. A culpa, porém, é também nossa, porque o missionário chega e diz as suas coisas, mas somos nós que aceitamos esta destruição. Não digo que os missionários são bons ou ruins, somos nós que devemos escolher as coisas boas e recusar as coisas ruins que eles têm.*²⁵

O Tuxaua Filismino acredita que os indígenas deveriam manter a união através das atividades cotidianas, pois segundo ele: *“Sempre fazíamos festas, caxiri, cantávamos, fazíamos brincadeiras, danças (...) ninguém falava o português, só o Makuxi e Wapixana. (...) Precisamos seguir o mesmo caminho, seguir o mesmo rumo, senão estamos perdidos”*.²⁶

²⁴ Pode-se afirmar que o resguardo masculino foi um forte traço cultural da cultura Wapixana e mantém-se vivo nas três áreas. No entanto, esta sobrevivência se diferencia conforme a influência recebida: onde a influência Makuxi foi mais forte, mudou seguindo o costume deste povo; onde a influência do branco foi maior, este hábito entrou parcialmente em desuso. Na Guiana e nas aldeias próximas da fronteira este costume mantém-se invariável.

²⁵ Tuxaua Clóvis, Chefe indígena Wapixana da aldeia de Taba Lascada, município de Boa Vista, In: **Índios e brancos em Roraima**, op. cit., p. 50.

²⁶ Idem, Tuxaua Filismino, Makuxi da maloca do Limão, p. 50.

Para o Tuxaua Basílio, é através da união que as comunidades indígenas sairão fortalecidas, pois isso as diferenciara da cultura dos “civilizados”:

*A união é que dá força para nós e por isso vamos para frente. É este o caminho bom que devemos fazer e que estamos fazendo com alegria (...) a civilização avança, mas a nossa vida continua a mesma: fazemos mutirão, um ajuda o outro, todos irmãos. O civilizado não, ninguém ajuda o outro, só com dinheiro, ou compra ou fica sem nada.*²⁷

As palavras dos tuxauas demonstram a clareza que possuem da situação em que se encontram. Esta situação favorece a união das diferentes etnias, ocasião em que juntos tentam solucionar seus problemas e também demonstrar seus descontentamentos aos descasos, à falta de vontade política em garantir os direitos que possuem, especialmente sobre os seus territórios.

Esse sentimento de perda dos valores tradicionais gera também um sentimento de solidariedade. Permanece a lembrança de um estágio vivido em toda sua plenitude. Com base nestas lembranças, os Wapixana e demais etnias se unem para conviver harmoniosamente.

Poutignat explica que *“os interesses étnicos cooperam em detrimento de qualquer (classe social) ameaça, pois a etnicidade implica laços afetivos concretos dos quais a classe social é desprovida”*.²⁸

Segundo Max Weber, não há dúvidas *“onde por algum motivo permaneceu viva, a lembrança do nascimento de uma comunidade exterior, em virtude da cisão pacífica ou emigração a partir de uma comunidade de matriz, existe um sentimento de comunhão ‘étnica’ muito específico e muitas vezes bastante resistente”*.²⁹ Assim sendo, é possível afirmar que é num “sentimento de comunhão” que tuxauas e demais lideranças indígenas encontram motivação frente à sociedade envolvente. Nesta trama forjam meios de sobrevivência e possibilidades de serem vistos e igualmente compreendidos como um grupo social, que apesar de ter assimilado hábitos e costumes da sociedade não índia, preservam

²⁷ Ibidem, Tuxaua Basílio da maloca de Maturuca, p. 50.

²⁸ POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**, op. cit., p. 97.

²⁹ WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. 4ª ed. Brasília: UnB, 1998, p. 271.

características que lhes são próprias, as quais podem ser entendidas como referências de sua identidade.

No habitat natural dos diferentes grupos indígenas da região do Rio Branco destacam-se a floresta e a savana. Nesta última, viviam os Wapixana juntamente com os Atorai³⁰ e os Amaribá.³¹ Cada um dos grupos ocupava um território distinto, que, apesar de não terem seus limites geograficamente definidos, eram respeitados por todos os membros dos diferentes grupos étnicos.

É interessante aqui registrar as impressões de Henri Coudreau quanto aos grupos indígenas do Rio Branco: “(...) índios do alto Rio Branco formavam sociedades rudimentares sem subordinação nem centro de autoridade. (...) Não havia nenhuma organização social e era total a inexistência de chefes, já que não podiam chamar de chefes os tuxauas e pajés”³².

O depoimento de Dona Laurita talvez ajude a esclarecer a ausência do chefe entre os Wapixana:

*Quando eu me entendi no mundo não tinha tuxaua não! Não sei quem inventou! Quer dizer, lá na nossa maloca não tinha! Não tinha mesmo tuxaua, que eu me lembro não! Porque eu nunca ouvi falar de tuxaua essas coisas assim! Na nossa maloca não tinha, mas tudo era unido, tudo era primo, era cunhado, era irmão! Era tudo assim! Quando iam trabalhar todo mundo ajudava e não precisava nem tuxaua. Eu vim conhecer tuxaua aqui nessa região da Serra da Moça, que era esse Aleixo.*³³

Mesmo se referindo a diferentes épocas, essa informação faz-se esclarecedora, pois percebe-se que nem todas as regiões habitadas pelos Wapixana possuíam a figura do chefe. Provavelmente, nessa época a qual se refere a depoente, os resquícios do sistema da grande família ainda encontravam-se presentes entre os Wapixana mais tradicionais ou isolados.

³⁰ Contatados entre 1751-1775, extintos no período de 1926-1950. **Índios de Roraima** op. cit., p. 39.

³¹ Contatados entre 1776-1800, extintos por volta de 1901-1923. **Índios de Roraima** op. cit., p. 39.

³² COUDREAU, Henri, In: **Levantamento referente aos grupos indígenas Makuxi e Wapixana de Roraima**. Executado pela antropóloga Maria Elizabeth Brêa Monteiro. Ministério do Interior – FUNAI – Departamento Geral do Patrimônio Indígena – DGPI. Rio de Janeiro, 1980, p. 45.

³³ SILVA, Laurita **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia do Morcego, fevereiro de 1999.

(...) Não havia noção de propriedade entre eles. A apropriação individual restringia-se ao estritamente necessário, uma casa de madeira e palha, uma roça de mandioca, instrumento de caça e pesca. A caça e a pesca preenchiam suas necessidades. A maior parte do tempo não era utilizado. Quando o pai morria, a casa (...) era abandonada, queimada e os filhos construíam outra. As roupas que pertenciam ao defunto, seus adornos, seus instrumentos de caça e pesca eram enterrados com ele ou destruídos. A hereditariedade, não havendo nada a deixar, não existia.³⁴

Os usos e costumes Wapixana foram escritos em diferentes línguas e por diferentes autores, missionários, etnógrafos, entre outros. As descrições analisadas deixam claro que os costumes indígenas foram relegados pela maioria dos autores, especialmente no que se refere ao preparo e uso dos alimentos e relação tempo/trabalho.

Laraia, ao se referir à visão de mundo das diferentes sociedades diz:

Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desconstruídas das coisas. (...) O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmos as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura.³⁵

Desta forma, o etnógrafo Henri Coudreau perdeu a oportunidade de perceber a noção de propriedade entre os grupos indígenas ao relacionar os valores tradicionais destes com os da sociedade ocidental. Também não se permitiu compreender a importância da caça e da pesca para as comunidades indígenas, pois tudo que se relaciona à sobrevivência e ao suprimento das necessidades básicas, significa vida e segurança para o grupo. Esse valor ainda hoje pode ser percebido em uma simples conversa. Observe este significado nas palavras de Davi Viriato:

*Se a menina quer aquele homem e ele também quer ela, ele vai e pede do pai dela:
- Eu gosto dela, ela também está me gostando!
Aí tem espingarda no canto né! E o pai dela responde:*

³⁴ COUDREAU, Henri. In: **Levantamento bibliográfico referente aos grupos indígenas Makuxi e Wapixana de Roraima**. Executado pela antropóloga Maria Elizabeth Brêa Monteiro. Ministério do Interior- FUNAI - Departamento Geral do Patrimônio Indígena - DGPI. Rio de Janeiro, 1980, p. 45.

³⁵ LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**, op. cit., pp. 69-70.

*- Olha aí! Apontando para a espingarda. Também tem flecha, tu vai caçar hoje! Se tu matar veado aí tu casa com ela! Ele vai mesmo! Vai caçar, mata veado e chega lá! Aí vão comer, enche bucho e dorme com ela de bucho cheio! Tinha que ser bom caçador para sustentar mulher dele, para não passar fome! Se não mata, não casa! Tinha que voltar com alguma caça!*³⁶

Essa informação só pode ser compreendida se o leitor entender/perceber a importância da caça e da pesca para a comunidade, pois essas habilidades (caçador, pescador) eram perseguidas por todos os homens das aldeias. As mesmas qualidades asseguravam aos que as possuíam, destaque entre o grupo e certas facilidades no momento de uma decisão importante, como por exemplo, o casamento.

Ainda sobre a visão de Coudreau: “(...) *Essa ausência de propriedade impedia a formação de um agregado social e de qualquer tipo de progresso*”³⁷. A idéia de progresso depende dos valores, da compreensão do mundo de cada pessoa e da sociedade, de acordo com as suas experiências. Enquanto que para os ocidentais a idéia de progresso pode estar relacionada ao meio de produção, ao acúmulo de bens materiais e ao consumo, para as sociedades indígenas esses valores tomam forma e se desenvolvem como uma consequência da convivência com os não-índios, pois acumular bens não fazia parte da cultura Wapixana e nem de outros povos indígenas desta região.

As fontes mostram que as aldeias ou malocas Wapixana da época em que Coudreau esteve pesquisando, eram formadas por cerca de vinte a trinta casas em forma circular ou elíptica. As casas tinham um único compartimento, eram cobertas com folhas de palmeira e as paredes eram de barro ou de palha. O piso era de barro endurecido para protegê-los do frio, a entrada era estreita e fechada com paus atados por cipós, palha ou couro seco. Era comum as casas terem um grande terreiro limpo para protegê-las de cobras, do fogo e para secar as sementes que cultivavam³⁸.

Deve-se aqui também chamar atenção para o fato de que nem todos os Wapixana estavam no mesmo processo de contato com a sociedade em ação. Havia comunidades

³⁶ VIRIATO, Davi. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia da Serra da Moça, janeiro de 1999.

³⁷ COUDREAU, Henri. In: **Levantamento bibliográfico referente aos grupos indígenas Makuxi e Wapixana de Roraima**, op. cit., p. 45.

³⁸ MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento referente aos grupos indígenas Makuxi e Wapixana de Roraima**, op. cit., p. 46.

que devido à suas localizações geográficas, permitiam uma integração mais freqüente, o que implicava num processo de mudança da cultura, mas não de forma homogênea.

A cultura sendo um processo dinâmico e contínuo, está em constante modificação e construção. Nesse sentido, passa por diferentes espécies de mudanças, sendo que no seio de uma comunidade indígena, vários indivíduos podem estar, simultaneamente, sofrendo os mais diversos processos de mudança e transformação sócio-cultural.

Segundo o representante da Nova História, Nathan Wachtel, a aculturação é um dos principais processos de mudança e evolução social. A existência deste processo deve-se à presença e ao contato de, no mínimo, duas diferentes culturas em ação. Esclarece ainda que os processos de aculturação têm como características os dois tipos extremos: integração e assimilação e dois tipos intermediários: sincretismo e dualidade³⁹.

Fazendo um paralelo desta explanação com a incessante reorganização social dos Wapixana, este pode ser assim interpretado: no processo de **integração**⁴⁰, desde a chegada dos primeiros europeus à região riobranquense, artigos de consumo da sociedade envolvente, foram incorporados de tal forma ao modo de viver indígena, criando dependência aos mesmos. O comércio de troca entre indígenas e membros da sociedade em ação, logo se desenvolveu e tornou-se importante aos Wapixana que passaram a depender desse comércio no seu cotidiano. Os indígenas trocavam a farinha de mandioca e outros produtos agrícolas por artigos como: sal, fósforo, pano, linha, agulha, sabão, querosene e ferramentas para o trabalho nas roças.

Assim, pode-se afirmar que entre os Wapixana da Serra da Moça existem, atualmente, membros do grupo que encontram-se em pleno processo de integração ou integrados, já que habitam a maloca e garantem sua subsistência utilizando-se de diversos artigos da sociedade envolvente.

Já no processo de **assimilação**, os elementos de uma sociedade em ação, penetram de forma profunda na sociedade tradicional a ponto de eliminar por completo as tradições

³⁹ PEREIRA, Magali Cecili Surjus. **Meninas e meninos Kaingáng**: o processo de socialização. Londrina: UEL, 1998, pp. 30-31.

⁴⁰ Nathan Wachtel explica que o processo de integração dar-se-á a partir do momento em que os elementos estranhos são incorporados ao sistema indígena, que os submete a seus próprios esquemas e categorias; e mesmo se provocam mudanças no conjunto da sociedade, essa reorganização adquire sentido no interior dos modelos e valores autóctones. Essas transformações repercutem em todos os níveis, chegando a modificar a organização política ou as crenças e cerimônias religiosas, mas as inovações sempre adquirem sentido numa tradição readaptada. p. 118. Leia mais em **Aculturação**. In: Jacques Le Goff e Pierre Nora. História: novos problemas.

desta. Considerando este argumento, é razoável afirmar que existem entre os membros das três comunidades aqui em destaque, indivíduos que estão vivendo neste estágio. Pode-se destacar, por exemplo, os indígenas que perderam toda a tradição (língua, crença, valores) e como consequência perderam o vínculo com seu território. *“Ao final desta evolução, a identidade étnica se dissolve nas variantes da cultura ocidental”*⁴¹ e desta forma vivem num estreito relacionamento com a sociedade envolvente, dependendo economicamente do serviço que prestam ou de certos artigos que produzem e comercializam com a mesma.

No **sincretismo**, processo onde há um amálgama das concepções da sociedade tradicional (crenças em diversos poderes sobrenaturais) com as da sociedade em ação (cultos, missa, casamentos), há o nascimento de um outro conceito, com organização e princípio único. Também é possível situar os Wapixana dentro deste processo, pois em suas malocas utilizam tanto os costumes da sociedade envolvente quanto os valores tradicionais que conservam. Assim é possível encontrar, principalmente entre os idosos, pessoas que fazem suas preces na língua Wapixana, sendo o conteúdo destas igualmente tradicional e ao término das orações, fazem o sinal da cruz.

Finalmente, há o processo de **dualidade**: fase em que alguns indivíduos de uma sociedade tradicional adaptam-se aos diferentes elementos de outra cultura com o objetivo de manter contato, dialogar ou quaisquer outros interesses, sem no entanto, perder suas características. Entre os Wapixana, as lideranças constituem um exemplo deste processo de contato. Quando a trabalho, ausentam-se de suas comunidades e nos encontros com membros da sociedade envolvente comportam-se de acordo com as regras e valores da mesma, porém, ao retornarem, retomam às origens. Este mecanismo de certa forma colabora na preservação dos costumes tradicionais indígenas.

Em função dos contatos frequentes com a sociedade em ação, o grupo apresentou um quadro significativo de mudanças; assim, não se pode estranhar que novos hábitos e costumes tenham sido adquiridos e os tradicionais aos poucos, tenham sido descartados ou transformados, em atendimento às novas necessidades de convivências.

⁴¹ WACHTEL, Nathan. A aculturação. In: Le Goff, Jacques; NORA, Pierre. **História**: novos problemas. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995, p. 118.

1.1 Processo histórico educacional Wapixana

Por iniciativa do Serviço de Proteção ao Índio – SPI deu-se, na década de 1930, o início das escolas destinadas às comunidades indígenas no Território, porém, neste período, os trabalhos idealizados não se desenvolveram.

Já na década de 1960, por decisão da Igreja Católica, foram instaladas onze escolas nas comunidades indígenas Wapixana e Makuxi. Os professores na sua maioria eram brancos, formados no colégio da prelazia em Boa Vista. Além desse colégio, a Igreja Católica mantinha na região do Surumu, desde 1949, um internato misto destinado à formação de jovens indígenas.

Na década de 1970, o governo do Território assumiu o controle das escolas e fundou outras novas, quase todas nas comunidades indígenas. No início da década de 1980, o internato de Surumu, que inicialmente funcionava mais como um orfanato, tornou-se um Centro de Formação de Professores Indígenas e Catequistas. Hoje na referida escola funciona também o Curso de Técnico Agrícola.

A Constituição Federal, promulgada em 1988, no seu artigo 210 e § 2º garante às comunidades indígenas o uso de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem, sendo que o artigo 215, § 1º⁴² designa o Estado como protetor de suas manifestações culturais. Com base nesta lei deu-se em Roraima a implantação da educação bilíngüe. Esta conquista deveu-se ao trabalho em conjunto dos professores indígenas e tuxauas das diferentes comunidades, que com paciência e sabedoria conduziram todo o processo, acreditando sempre em dias melhores para as comunidades em geral.

De acordo com a informação da Secretaria de Educação e Cultura do Estado, a educação bilíngüe e intercultural está implantada em dezesseis escolas. *Dos professores que atuam, 89% pertencem a variados grupos indígenas existentes no Estado. Desses, 22% já têm recebido habilitação específica para o Magistério indígena e outros 36% encontram-se em processo de habilitação.*⁴³

São resultados como estes que fazem as comunidades indígenas crerem numa perspectiva de reconquistar a sua autonomia futura. Pensando assim, a história da educação

⁴² Constituição da República Federativa do Brasil. 24ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2000, pp. 218 e 219.

⁴³ Roraima. Secretaria de Ed., Cultura e Desportos – Divisão de Educação Indígena. **Watuminpen waparadan day**. 2ª ed. Boa Vista: FORBRAS, 1997.

indígena em Roraima pode ser dividida em duas fases distintas: educação ontem, período de sua implantação até 1986, e educação hoje, de 1986 aos dias atuais.

1.1.1 Educação ontem

Tradicionalmente nas culturas indígenas, a aprendizagem das crianças acontece de forma natural, sem um tempo específico ou sem um espaço determinado, pois elas aprendem com os pais ou com os adultos da comunidade na convivência do dia a dia. Assim, desde sua tenra idade a criança é levada a participar de todas as tarefas que a mãe realiza e praticamente não se separam em momento algum, criando, desta forma, um profundo elo entre mãe e filho.

Assim, como em qualquer sociedade que elege os meios de educar suas crianças, as sociedades indígenas também possuem os valores que repassam aos filhos. As crianças aprendem muito cedo os diversos meios de sobrevivência, em função da convivência diária com os mais velhos. Os pequenos trabalhos são como um aprendizado para a vida adulta.

Entre os Wapixana, a brincadeira dos meninos com o arco e a flecha pode ser considerada como um exercício de suas habilidades futuras. Enquanto em algumas malocas ainda é possível encontrar estes folguedos, em épocas não tão distantes também era comum entre os meninos da Serra da Moça, que com suas armas de brinquedo, passavam horas flechando piabas e às vezes também passarinhos.

O mesmo acontecia com as meninas, que recebiam de seu pai ou avô um pequeno jamaxim⁴⁴, para que elas acompanhassem a mãe nos afazeres diários, ajudando a transportar o que fosse necessário. O jamaxim era substituído por outro maior, adequando-se às fases do crescimento corporal. Também recebiam um pequeno fuso como presente, com o qual faziam companhia à mãe, mesmo que fosse só como divertimento, o que tinha importância, pois era o momento do aprendizado. Era neste modelo que a menina aprendia a fiar e confeccionar redes e tipóias.

Na hora de fazer farinha, trançar cestaria ou trabalhar na cerâmica, as crianças eram todas envolvidas. As brincadeiras eram como um ensaio para a vida adulta na aldeia.

⁴⁴ O jamaxim é também conhecido nas malocas pelo nome de **panaku**, principalmente entre os mais idosos. Segundo informações, o nome jamaxim já faz parte do sincretismo com os não-índios.

Observando a aprendizagem indígena, percebe-se que a escola convencional tornou-se um dos principais meios de descaracterização de sua cultura tradicional, pois o curumim e a cunhantan, acostumados à vida livre na aldeia, desconheciam o ritmo de funcionamento da escola formal, a qual era completamente estranha aos seus costumes. Igualmente os conteúdos trabalhados, não se adequavam às experiências de vida dos alunos das aldeias, mas, sim, às dos alunos da cidade.

Nelson Secchi, comentando sua experiência com os Wapixana na comunidade de Jacamim, ilustra esta situação.

(...) Em cartazes expostos na sala de aula, onde se pretendia ensinar as palavras “papai” e “casa”, aparecia um homem de traços brancos, de terno e gravata, com óculos e portando uma pastinha tipo “007”. A palavra “casa” por sua vez, refletia exatamente o modelo de uma morada de classe média, feita de alvenaria e com varanda em arco.⁴⁵

Por esse relato percebe-se que ao elaborar o plano de aula, os professores não levavam em consideração o modo de vida da aldeia, as aulas em nada se relacionavam ao cotidiano indígena e à realidade histórica do povo, ao contrário, os cartazes apresentados destacavam o modelo de vida da sociedade envolvente.

É igualmente importante chamar atenção para o material didático (livros e cartilhas) usado no ensino-aprendizagem, que ao fazer referência aos indígenas, estes aparecem como selvagens e tipos folclóricos, que aqui viviam, antes dos europeus trazerem a civilização. Desta forma, os conteúdos iam sendo transmitidos igualmente nas cidades e nas aldeias, através de professores preocupados apenas em ensinar as crianças a ler e escrever na Língua Portuguesa.

Quanto ao curso de formação para o magistério que os professores leigos recebiam, tanto em Boa Vista quanto no Surumu, não havia a menor diferença. Portanto, em seus trabalhos diários, os professores transmitiam seus conhecimentos através dos métodos em que iam sendo formados. Deve-se ressaltar, entretanto, que alguns destes profissionais percebiam a inutilidade das aulas, porém por falta de assistência e apoio (material didático diferenciado) pouco ou quase nada podiam fazer.

⁴⁵ SECCHI, Nelson. **A atual situação dos Wapixana.** (texto mimeografado), Malacacheta/RR: 1982, p. 28.

Devido ao contato com o não-índio, a educação indígena e especialmente a Wapixana sofreu uma desagregação em seus costumes e como consequência uma profunda desorientação quanto ao objetivo da educação que acontecia no seio familiar. Desta forma, passa a adotar o modelo da educação da sociedade envolvente.

Secchi em suas observações e comentários sobre a descaracterização da educação dos Wapixana destacou que:

(...) entre os Wapixana passa a ser comum aplicar um "castigo" ao filho que não queria fazer a lição da escola, obrigando-o a ficar de joelho contra a parede com as mãos levantadas por vários minutos; seguramente, esta prática não é da tradição indígena, mas esta é uma realidade entre os Wapixana.⁴⁶

No decorrer do processo de contato dos Wapixana, paulatinamente foi acontecendo “o relaxamento dos liames étnicos”⁴⁷, através da aprendizagem da língua, do casamento misto etc, considerados pelo autor como “índice do enfraquecimento da consciência e da solidariedade étnica”. Os Wapixana em seu processo de contato estabeleceram diversos relacionamentos interétnicos.

⁴⁶ Idem, p. 27.

⁴⁷ Ver Poutingnat. op. cit., p. 67.

1.1.2 Educação hoje

Estamos achando, conversando entre os tuxauas, que a escola não está funcionando para levar a comunidade para frente. A escola está servindo, mas só para destruir a nossa cultura. Seria bom se a criança aprendesse as duas culturas mas só aprende o português.⁴⁸

Tuxaua Terêncio, aldeia de Cumaná.

Por ocasião do “Dia D – DEBATE SOBRE EDUCAÇÃO/ESCOLAR”, evento realizado no primeiro semestre de 1985 pela Secretaria de Educação de Roraima com o tema “QUE ESCOLA TEMOS? QUE ESCOLA QUEREMOS?”, foi constatada pela comissão organizadora a necessidade de se fazer um programa diferenciado para as três áreas distintas – urbano, rural e indígena. Após a formação de três subcomissões, a equipe encarregada da área indígena estabeleceu estratégias envolvendo pessoas e entidades comprometidas/simpatizantes com a causa indígena e em conjunto, um roteiro de trabalho foi elaborado.

A equipe realizou algumas viagens às áreas indígenas onde participou de reuniões com os professores, tuxauas e membros das comunidades. Esta aproximação à realidade das aldeias possibilitou um maior envolvimento e empatia dos técnicos da Secretaria para com os problemas relacionados à educação indígena.

Desta forma, em setembro de 1985, quarenta e oito aldeias representadas por tuxauas e seus secretários, professores e membros das comunidades, participaram do debate sobre Educação Indígena em Boa Vista. Clareza de pensamento, firmeza e união nos objetivos caracterizaram os depoimentos dos tuxauas e professores, que pela primeira vez manifestaram seus pensamentos e fizeram suas reivindicações pessoalmente ao Secretário de Educação e sua equipe. Sem dúvidas, o “DIA D” foi de grande significado para a educação indígena de Roraima; possibilitou não só uma reflexão crítica em relação ao tema, mas igualmente criou-se um canal de diálogo entre as comunidades e os técnicos educacionais.

⁴⁸ Tuxaua Terêncio fez esta declaração em uma das reuniões em que se encontrava com outros tuxauas para tratar dos assuntos ligados à educação das comunidades indígenas em geral. CIDR – **Índios e brancos em Roraima**, op. cit., p. 53.

Enfim, chegaram à conclusão que a escola nas áreas indígenas, idealizada e implantada pelos não-índios, contribuiu em grande parte para a descaracterização da cultura tradicional. De modo geral, todas as reivindicações dos professores e tuxauas foram aceites e vistas como justas. Esta atitude por parte dos profissionais do governo deixou claro que os Técnicos Educacionais envolvidos com o ensino do interior conheciam o problema de longa data.

A partir de então, os indígenas começaram a reivindicar “escolas verdadeiramente indígenas”, idealizadas, implantadas e com direção própria. A nova escola deveria ter currículo específico e diferenciado, com a finalidade de respeitar a identidade étnica⁴⁹ dos vários povos indígenas e suas peculiaridades sócio-culturais; serem voltadas para a realidade e necessidades das comunidades, veicular dados, informações e conhecimentos referentes à sociedade envolvente, possibilitando condições para lidar com a situação de contato existente.

Desta forma, iniciou-se em Roraima uma nova escola, considerada à época, de corpo e alma indígenas. Os pedidos levaram a Secretaria de Educação à criação do Núcleo de Educação Indígena – NEI, que passou a ser estruturado no início de 1986. O núcleo foi criado pela legítima organização e reivindicações indígenas, que se aliaram ao compromisso assumido por alguns técnicos da Secretaria de Educação do Estado.

Em janeiro de 1993, reunidos em Assembléia Geral, os tuxauas e outras lideranças indígenas manifestaram-se preocupados e ao mesmo tempo esperançosos pela criação de cursos profissionalizantes a níveis de 2º Grau para as regiões de Maturuca, Malacacheta e São Marcos. Esta reivindicação foi devida à saída de muitos jovens rumo à cidade, situação que de longa data vem gerando preocupações aos pais, pois estes reconhecem que a maioria dos que saíram com o objetivo de estudar, depararam-se com inúmeras dificuldades; outros interesses passaram a existir e muitos foram os que relegaram o estudo a um segundo plano.

Muitos jovens Wapixana, como os da Serra da Moça, que saíram de suas aldeias com a intenção e a promessa de estudar ou trabalhar, ganhar dinheiro e um dia retornar às

⁴⁹ POUTIGNAT ao citar WEBER destaca que a identidade étnica constrói-se a partir da diferença. Essa idéia implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas (p. 40). Destaca também que segundo ISAACS a identidade étnica repousa na existência presumida de necessidades psicológicas comuns a todos os humanos, tais como a necessidade de pertencer, de ser aceito entre os outros e a necessidade de estima de si. Entre todas as necessidades que o indivíduo pode ter, a identidade étnica é a

origens, por diversas razões, não conseguiram fazer o caminho de volta. Este fato que vinha desenvolvendo-se há bastante tempo, acelerou-se nas últimas décadas, sendo um dos problemas que mais angustiam os idosos e as lideranças indígenas. Observe os depoimentos sobre a busca de novas perspectivas:

*Hoje a gente tenta não deixar nossos filhos irem para a cidade! Aconselha para ficar aqui mesmo! Mas quando crescem, cresce vai embora e ninguém pode empatar! As meninas que casam cedo, sempre casam com gente daqui mesmo, não saem! Mas tem delas que arrumam marido de longe e vai embora!*⁵⁰

Os jovens, que mantêm contatos com parentes ou conhecidos em Boa Vista, sempre encontram meios de permanecer na cidade e começar a nova fase de vida. Como não têm uma profissão, um pequeno trabalho, mesmo com baixo salário, pode ser um começo. Alguns, com dificuldades, procuram estudar na expectativa de um emprego melhor. Observe como seu Davi se refere a estes jovens:

*Então quando vão estudar, como agora já tem muito estudante caboco né! E só querem ir para Boa Vista! Não querem mais ficar aqui! Uns três anos fica lá e já vai diminuindo caboco da maloca. Aqui tinha muita gente morando, esses que estudaram, que casaram com civilizado, ele leva ela embora! Daqui saiu muita mulher nova! Agora se casasse aqui tinha muita gente! Tinha muito caboco!*⁵¹

Ultimamente, a saída dos jovens e especialmente das mulheres das aldeias vem preocupando lideranças e pais, que com dificuldades trabalham para reverter este quadro. A juventude argumenta e justifica que sai à procura de estudo ou de trabalho, oportunidades que a vida na maloca não oferece.

Em princípio, talvez por ter sido pequena, a saída dos jovens das malocas foi um acontecimento aceito como natural. Nas últimas décadas, porém, esta atitude tem gerado um certo descontentamento aos que lidam com a questão indígena no Estado. Pessoas

que responde de modo mais completo a essas necessidades porque o grupo étnico representa por excelência o “refúgio” de onde não podemos ser rejeitados e onde jamais estamos sós, p. 90.

⁵⁰ ÂNGELO, Auristela. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia da Serra da Moça, janeiro de 1999.

⁵¹ VIRIATO, Davi. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia da Serra da Moça, janeiro de 1999.

como Lindalva Peixoto, secretária da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR, que faz um trabalho de conscientização entre os jovens, com o objetivo de mantê-los em suas comunidades e como consequência preservar os valores culturais, esclarece a importância deste trabalho:

*Nossa preocupação é também com os jovens, para envolvê-los, porque hoje somos nós na frente, amanhã são eles. Também nos preocupamos em permitir que nossos jovens e crianças tenham um futuro, ensinando como defender nossos direitos. Nós não queremos ver nossos jovens bêbados, não queremos ver nossos jovens sem esperanças e nem mortos em conflitos com invasores.*⁵²

A importância do trabalho das lideranças faz-se pela conscientização, pois acredita-se que só a união pode assegurar resultados positivos para as aldeias.

Compreende-se que a saída dos jovens Wapixana de suas origens, aceita por uns e contestada por outros, acontece numa faixa etária em que muitos sentem vontade ou necessidade de conquistar sua independência e possuir certos artigos de consumo, que só podem ser adquiridos através do dinheiro. Enfim, o estilo de vida da cidade tem influenciado enormemente a vida das aldeias e muitos não resistem e se lançam à aventura.

As lideranças lutam para modificar este quadro, acreditando que a implantação de um Curso de Habilitação ao Magistério poderia ser um grande aliado. Sua importância assim se justifica: a) - a médio prazo, regentes de ensino, sem preparação prévia adequada, tornar-se-iam professores com formação específica e qualificada. Isto possibilitaria a formação de pessoa maduras, críticas e criativas – conscientes; b) - a longo prazo, o Magistério e outros cursos profissionalizantes poderão contribuir para a fixação dos jovens nas suas comunidades e estimular o retorno de outros que residam nas cidades em condições de precariedade.

Nos últimos anos, professores das áreas indígenas de Roraima juntamente com os dos estados do Amazonas e Acre vêm realizando reuniões anuais para equacionarem as questões relacionadas às atividades educacionais que desempenham nas áreas indígenas. A importância do encontro faz-se pela troca de experiências e conhecimentos entre os

professores que, em conjunto, procuram sanar as dificuldades encontradas no processo, adequando o ensino às suas especificidades locais.

O movimento dos professores de Roraima, Amazonas e Acre vem se fortalecendo a cada ano, através do apoio e trabalho articulados com as Universidades do Amazonas, Roraima, Universidade de São Paulo, Universidade de Campinas e outros órgãos. Em seu artigo sobre a conquista dos povos indígenas através da escola, Marcio Silva resumiu o seguinte:

(...) o que importa principalmente ao movimento dos professores indígenas do AM, RR e AC hoje é precisamente a luta pelos direitos dos povos terem em mãos o poder sobre as escolas, que se desenvolvem em suas áreas, uma vez que constituem instrumentos imprescindíveis na construção de seus destinos.⁵³

É com esse objetivo que os professores Wapixana, em conjunto com professores de outras etnias, trabalham em suas escolas, assumindo responsabilidades que outrora não foram possíveis devido a diversos fatores.

Hoje em Roraima no que diz respeito à educação das áreas indígenas, toda e qualquer decisão é tomada em conjunto pelos técnicos educacionais, professores e lideranças indígenas. Segundo as lideranças, este trabalho em equipe tem incentivado muitos professores a repensar sua metodologia de trabalho com as comunidades. O trecho a seguir esclarece a proposta e objetivos do trabalho destes professores:

(...) Fizemos esse trabalho para que nossas crianças aprendam a ler e escrever com mais alegria, mais incentivo, mais interesse, mais facilidade, porque as palavras do livro tem a ver com a realidade em que vivem. Fizemos esse trabalho para que as crianças preservem sua língua e, com ela sua história e sua cultura e não percam sua identidade.⁵⁴

⁵² PEIXOTO, Lindalva. Mulheres indígenas: o rosto feminino da resistência. **PORANTIM**: em defesa da causa indígena. Brasília, abril/2000.

⁵³ SILVA, Marcio Pereira da. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. In: SILVA, Aracy Lopes & GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus**. op. cit. p., 157.

⁵⁴ Secretaria de Educação de Roraima – **Núcleo de Educação Indígena** Relatório da Segunda etapa do curso de elaboração de material didático para o período de alfabetização, incluindo a ampliação das

O texto supra citado foi construído coletivamente por professores indígenas, numa das reuniões de trabalho realizada em 1987, para revisão das cartilhas Wapixana e Makuxi.

1.1.3 Cartilha Wapixana

O material didático confeccionado para auxiliar o ensino da comunidade Wapixana da Malacacheta, é considerado como um facilitador à alfabetização das crianças, que não falam a língua materna e ainda não sabem ler na língua portuguesa. O ensino da língua Wapixana não se destina apenas aos alunos, mas também aos professores e membros das comunidades interessadas.

O início da pesquisa da língua Wapixana no Brasil é recente e deve-se ao trabalho da lingüista Bruna Franchetto, do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Suas pesquisas iniciaram-se em janeiro de 1987, tendo como fontes principais as cartilhas Wapixana da Guiana Inglesa, materiais produzidos pela Diocese de Roraima, materiais produzidos pelos professores Sebastião Cruz e Flávio (ambos Wapixana) e ainda entrevistas com falantes da língua Wapixana (gravadas em fitas), que resultaram em um dicionário.

O Centro de Formação Wapixana tem como proposta trabalhar por uma educação formal, que responda às peculiaridades culturais e atenda às necessidades e aspirações do grupo Wapixana, tendo como objetivos:

- Valorizar a reconstrução do patrimônio cultural dos povos indígenas;
- Incentivar estudos e pesquisas visando o conhecimento e a valorização das culturas nativas;
- Voltar a educação também para objetivos mais abrangentes como desenvolvimento nas áreas de produção agrícola, criação de animais de pequeno porte, horticultura, carpintaria, marcenaria, corte e costura e artesanato indígena, de acordo com o nível de aculturação e necessidades sentidas pelo grupo, entre outros objetivos⁵⁵.

Na oportunidade da visita à Malacacheta em agosto/2000 e em conversa com o Tuxaua Vanderley, este informou que os professores têm demonstrado esforço ao cumprimento dos objetivos (resgatar, manter a cultura indígena), propostos em seus planos anuais de trabalho. Embora reconheça as dificuldades enfrentadas por estes profissionais, o

cartilhas e a conclusão das cartilhas em língua portuguesa adaptadas à realidade sócio-cultural indígena. Boa Vista, 1987, p.26.

líder acredita que este é o caminho a seguir. Na sua opinião, as crianças envolvem-se com mais entusiasmo nas aulas de arte, onde aprendem a confeccionar diferentes utensílios tradicionais.

Na Assembléia Geral dos Tuxauas que aconteceu em fevereiro de 1999, ficou decidido que as comunidades indicarão o nome de dois jovens indígenas para fazer o curso sobre a realidade indígena oferecido pela Universidade do Amazonas e também, que toda pesquisa científica só poderá ser feita nas áreas indígenas com a autorização das organizações e em comum acordo com as comunidades.

1.2 A situação atual das línguas indígenas em Roraima

Também os índios, em contato com a sociedade envolvente, que é uma sociedade letrada, precisa ler e escrever para conhecer seus direitos (Estatuto do índio e a Constituição Federal) para garantir seus direitos eles se servem de documentos escritos (telex, abaixo-assinado, cartas). Em razão dos problemas da terra, os documentos sobre demarcação passaram a ser muito importantes. É preciso saber ler esses documentos.⁵⁶

Entre os povos Ingarikó, Taurepang, Makuxi e Wapixana, só os Ingarikó mantêm integralmente a própria língua. Isto deve-se ao isolamento e às atitudes defensivas perante os invasores. Poucos Ingarikó sabem falar português e geralmente estes são líderes. A necessidade os obrigou a dominar a Língua Portuguesa com o intuito não só de manter contato, mas também com a finalidade de compreender tudo o que lhes diz respeito de modo mais amplo. Geralmente, os líderes das comunidades Ingarikó têm poder sobre os demais nas aldeias. Os Ingarikó dominam também a língua Makuxi, usando-a para realizar suas transações comerciais com os mesmos.

Já os Taurepang mantêm a própria língua, mas expressam-se também em português e alguns falam o espanhol.

Quanto aos Makuxi e Wapixana, a situação é bem mais complexa. Devido a localização geográfica de suas malocas, estes grupos foram os que mais sofreram influência

⁵⁵ De acordo com relatório fornecido pela Secretaria de educação: Núcleo de Educação Indígena, 1998.

⁵⁶ Texto coletivo, construído por professores Makuxi, Wapixana e Taurepang: Celino Raposo, Idelvânia de Oliveira, Sobral André, et al. Núcleo de Educação Indígena, Boa Vista, 1987.

da sociedade em ação. Mesmo, onde a língua se manteve viva, os falantes adotaram uma série de palavras da língua portuguesa. Assim não é de se estranhar que numa conversa na língua nativa, um ou outro termo seja expresso em português. Dona Cecília ao referir-se a este fato esclareceu dizendo:

*Eu acho esse português muito forte! Às vezes me perguntam em Wapixana, esses mais velhos, e eu respondo em português. Não sei por que isso! E muitas vezes, eu estou falando só em Wapixana e me falta a palavra, aí eu misturo Wapixana e português, sai tudo junto. É forte este português!.*⁵⁷

Não há dúvidas que a afirmação da depoente não é um caso isolado, pois nos dias atuais é comum participar de um círculo de conversa, onde a língua nativa e a portuguesa fluem harmoniosamente.

No caso específico dos Wapixana, só as comunidades próximas da Guiana mantêm a língua materna. Esta peculiar manutenção da língua indígena na faixa de fronteira, deve-se à necessidade de comunicação com os parentes da Guiana, que não falam o português mas sim a própria língua nativa e o inglês.

1.2.1 A língua Wapixana

Entendendo que a língua materna é considerada um dos traços que mais sobressai na cultura de um grupo étnico, nas entrevistas feitas com os Wapixana da Serra da Moça, procurou-se focar/perguntar sobre a língua nativa, com a intenção de melhor compreender o porquê desta perda no presente, sendo que por volta de 1950, grande parte da população adulta ainda se comunicava normalmente em Wapixana.

Observando as narrações, os informantes deixam transparecer que a língua nativa se apresentava como um empecilho ao relacionamento com os novos vizinhos brancos, que aos poucos iam chegando para fixar-se na região.

O depoimento de Davi Viriato retrata como foram os primeiros encontros com membros da sociedade em ação. Estes ocorreram primeiramente com os padres, que a serviço da Igreja procuravam catequizar os Wapixana de acordo com os ensinamentos

⁵⁷ ALEIXO, Cecília. *Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia*. Truaru, fevereiro de 1999.

crístãos. O narrador, pela experiênciã dos seus 94 anos e gozando de uma saúde invejável, hoje relembra com ar de graça esses primeiros contatos:

Eu era grande, acho que já estava com uns 10 anos, eu não falava. Não compreendia assim civilizado quando fala né, ninguém compreendia não! Quando chegava esses padre criançada tinha medo! Só com barba dele fugia todo mundo com medo! Quando era assim: amanhã vai chegar padre! Amanhece, já vão todo pra roça, não quer nem ver padre, naquele tempo não sabia nem falar! Aí gente diz:

- Kichanaiki 'u! (tenho medo daquele padre).

- Kidu 'wap! (vamos fugir).

Tudo na gíria ninguém sabe falar! Ninguém compreende né! Uma mulher, uma moça já refeita ela foge daquele civilizado pra ele não ver ela! Ela não sabe falar! Outro chora pra não vir falar!⁵⁸

Os idosos da Serra da Moça têm sua própria história do período em que os contatos ocorreram com maior frequência. Todos se envolveram, embora nem sempre por vontade própria. Em relação aos colonos e fazendeiros, que chegavam e se estabeleciam na região, Davi Viriato narra sua experiência:

Quando esses paraibanos aí foram chegando, ninguém sabia nem falar, eu já era grande! Tudo aqui assim, do meu tempo né! Todo atrapalhado, não sabe falar, porque não tem professor! Não tinha ninguém, até que apareceu o primeiro professor, seu Rogaciano. Aí foi começando falar, estudaram já né! Aí já vão aprendendo a falar!⁵⁹

Quando da vinda dos primeiros colonos e fazendeiros para esta região, vários foram os motivos que levaram os Wapixana a se comunicar em português; entre estes, o trabalho se apresentou como um facilitador, como um estímulo ao inter-relacionamento entre Wapixana e membros da sociedade envolvente. Não foram poucos os homens e mulheres que aceitaram se deslocar de suas aldeias como prestadores de serviços nas propriedades particulares dos novos vizinhos. Pessoas como Dona Francisca, que em certa época do ano ausentava-se de sua aldeia para torrar farinha nas propriedades dos fazendeiros, relata aqui sua experiência:

⁵⁸VIRIATO, Davi. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Serra da Moça, Janeiro de 1999.

Quando eu era pequena não falava nada, nada! Eu aprendi depois, já tinha filho! Eu aprendi alguma coisa bem pouquinho, eu torrava farinha por aí né, pelos paraibanos! Aí fala aká (cuidado em Wapixana) só umas palavrinhas! Quando estão conversando assim, eu não estou compreendendo nada! Eu torrando calada! Calada, eu não sei falar! Eu não sei chamar nada! Nada! Eu aprendi falar português trabalhando com esses paraibano, eu torrava farinha para aquele Lauro Lucena, Zé Barbosa, seu Cleudon, para o filho dele, eles gostavam da minha farinha! Acabava de um mudava para outro até acabar! Era muita farinha! Todo ano tinha. Quando chegava época da farinhada, de novo ele vinha me buscar!⁶⁰

Numa empreitada como esta da farinhada, o trabalho envolvia toda a família do (a) contratado (a), pois esta era uma tarefa que normalmente tinha uma duração de 30 a 45 dias. Ao ser indagada sobre o pagamento deste trabalho, a depoente informa que era em dinheiro e que o contratante era quem estabelecia o valor do serviço prestado: *“O pagamento era só cinquentazim, não estava ganhando nada! Eu não conhecia dinheiro, só isso que me dá, ele dizia né! Ele dá preço dele e paga, eu não, aí ele acha bom assim! Ele dizia: -Tá bom assim, eu não estou te enganando comadre!”⁶¹*

Nesta relação de trabalho, grande parte dos Wapixana, mesmo considerando que não eram remunerados de acordo com o valor do serviço que prestavam, não deixavam de firmar compromisso quando procurados para tal finalidade e desta forma, estabeleceram relações com os não-índios, aprenderam a falar português, a conhecer dinheiro e uma nova forma de trabalho e organização social.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ GOMES, Francisca. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia do Truaru, fevereiro de 1999.

⁶¹ Idem.

Capítulo 2 Memória e prática cotidiana

Toda imagem que uma aldeia tem de si mesma é construída (...) de palavras, faladas e lembradas: opiniões, narrativas, relatos de testemunhas visuais, lendas, comentários e boatos. E é uma imagem sempre em elaboração; jamais se pára de trabalhar sobre ela.¹

John Berger.

Fig. 04 – Casal de idosos conversando



Foto: Delta Maria de Souza Maia

A vida cotidiana, as atividades elaboradas e reelaboradas de um grupo social ao longo de sua existência, caracterizam aspectos de sua individualidade, de sua história.

¹ Em **A Voz do passado: História oral**, Paul Thompson (1992) analisa a contribuição da história oral como método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas, p.185.

Assim sendo, a “*vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ do acontecer histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social*”².

Neste processo contínuo de mudança, os grupos sociais reelaboram seus traços culturais (crenças, língua, valores em geral). Essas transformações podem ocorrer através do contato espontâneo ou abruptamente, de forma violenta. Quando o próprio grupo submete-se ao processo de mudança, a transformação é lenta, sem trauma para os envolvidos.

Segundo Nathan Wachtel, a situação de contato é caracterizada por dois diferentes tipos de relacionamento. No primeiro processa-se a dominação de uma sociedade sobre a outra, onde o controle é direto, ou seja, a aculturação sofrida pela sociedade dominada é imposta. No segundo contato há uma dominação, porém neste, o controle é indireto e por isso ocorre de forma mais pacífica, surgindo desta forma a aculturação espontânea³.

De geração em geração, as práticas do cotidiano sofrem alterações provocadas pela interação do grupo frente aos demais. Sendo assim, não existe uma sociedade acabada, significando que em períodos diferentes podem-se constatar mudanças numa mesma sociedade, pois a reelaboração assim se impõe, dessa forma as sociedades estão em constante construção.

Considerando o processo histórico dos Wapixana, compreendem-se os valores que hoje fazem parte da cultura deste grupo indígena. Paralelamente entende-se a situação no presente momento, pois não se pode conceber que um grupo étnico em contato com diferentes sociedades permaneça com a mesma estrutura sócio-cultural. A mudança processa-se especialmente quando não existiu uma política voltada para tal, ou interessada em possibilitar a este habitante natural da região a continuidade do curso natural de sua própria vida.

Analisando os registros históricos e as pesquisas científicas mais recentes, pode-se constatar que, em diferentes épocas, ao longo de sua caminhada, o grupo Wapixana apresenta novos valores decorrentes da incorporação de hábitos e costumes da sociedade em ação. Desta forma, os Wapixana seguem ajustando o seu modo de vida, como não podia ser diferente, e hoje agregam costumes de outros parentes e principalmente valores da sociedade em ação.

² HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p.20.

Assim, a chegada dos europeus na região riobranquense formalizou-se oficialmente pela permanente convivência entre indígenas e não indígenas, relação que contribuiu pesadamente para modificar toda a estrutura de vida das populações nativas em geral. Essas modificações ocorreram especialmente na estrutura de vida dos Wapixana que, ora por imposição, ora por interesse próprio, ajustam-se para a convivência em seu cotidiano.

Agnes Heller, ao se referir à estrutura da vida cotidiana, é da opinião que, sem exceção, o cotidiano é a vida de todo homem e que este a vive com todos os aspectos de sua individualidade, sendo, em grande medida, heterogênea e igualmente hierárquica, e esclarece: *“diferentemente da circunstância da heterogeneidade, a forma concreta da hierarquia não é eterna e imutável, mas se modifica de modo específico em função das diferentes estruturas econômico-sociais”*.⁴

2.1 O trabalho

Nas descrições etnográficas das populações indígenas do Rio Branco, realizadas por Henri Coudreau, os Wapixana destacaram-se entre os que desperdiçavam grande parte de seu tempo. O etnólogo dava a entender que os Wapixana pouco se dedicavam ao trabalho. Possivelmente devido à sua formação, toda ela influenciada numa visão europeísta, o autor tenha interpretado a sociedade Wapixana pouco atentando para a diversidade e organização das sociedades em geral. A aceitação dessa diversidade, leva a compreender que as diferentes culturas, têm meios próprios de ver e conceber o mundo.

Em estudo realizado a pedido da Diocese de Roraima sobre os Wapixana da maloca de Canauani, Quintinho, em sua narrativa, fala sobre a importância dos trabalhos nas aldeias, bem como o valor que desempenham as “curas” e suas funções:

O tuxaua era o curador que curava as crianças para serem caçadores, pescadores, trabalhadores e trançadores. O tuxaua usava o “tajá” para curar os rapazes para serem espertos. De madrugada acordava as crianças para tomar banho. Então as crianças criavam-se espertas, não tinham preguiça. E os mais velhos diziam também para as crianças que tinham que se curar para serem trabalhadores, caçadores espertos para não sofrerem, não passarem fome (...) O tuxaua acordava de

³ WACHTEL, Nathan. *Aculturação*, op. cit., pp. 116-117.

⁴ HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*, op. cit., pp. 17-18.

madrugada para ensinar as crianças a trançarem chapéu, peneira, balaio, tipiti, jamachim. (...) Quando as crianças erravam as tranças, tinham que desmanchar a trança e depois fazer certo.⁵

De acordo com os informantes da região da Serra da Moça, as curas de crianças e jovens eram realizadas pelos seus próprios pais e por pessoas idosas. Devido às suas experiências, estes detinham conhecimentos sobre as curas, bem como o aprendizado para todas as tarefas que iriam exercitar quando adultos. Cabia ao tuxaua somente zelar pelo bom andamento da maloca. Através destas informações, percebe-se que as curas entre os Wapixana de Canauani e Serra da Moça têm os mesmos objetivos e significados:

Depois de terem aprendido a trançar, os jovens se aprontavam para trabalhar na roça. De madrugada, os velhos chamam os jovens e dizem para eles que têm que ir para o mato brocar, para fazer roça porque querem comer todos os dias beijú, farinha e tomar caxiri. Porque todos os dias precisam desses alimentos; então têm que plantar a maniva, o milho, a batata, a cana; para não faltar então têm que trabalhar. Se estão com preguiça e não trabalhar, não terá nada pra comer.⁶

Era importante para os Wapixana fazer tanto do homem quanto da mulher um ser trabalhador. Desta qualidade dependia a sobrevivência do grupo, das famílias. Sendo assim, os pais desejavam todas as qualidades para os seus filhos e os jovens, para obter a cura, passavam pelas diversas fases do tratamento, o qual perpetuava-se durante a vida.

Para a realização de grandes trabalhos, os depoentes afirmam que o ajuri foi bastante utilizado, ocasião em que todos trabalhavam num clima de muita animação; o grande encontro podia ser utilizado para quaisquer atividades que envolviam um grupo, como afirma Dona Maria de Souza (mais conhecida como Marina): “*todo mundo ajudava todo mundo!*”⁷ Assim muitos trabalhos eram feitos em conjunto e o caxiri, como bebida principal, era algo que funcionava como símbolo de união.

O caxiri estava presente em todas as atividades, seja no trabalho ou no lazer, continua a depoente: “*Naquele tempo menina, era bom demais, era muito animado!*”

⁵ Centro de Informação da Diocese de Roraima - CIDR. **Mundo Wapixana: lendas, fatos e histórias.** 1986, p. 02.

⁶ *Ibidem.*

Quando voltavam assim do trabalho já vinham dançando, tocando aquele gaita deles assim!”⁸ Também, as recordações de Dona Maria de Lourdes (mais conhecida como tia Sinhá) ilustram como se realizavam os trabalhos motivados pelos ajuris: “Caxiri papai fazia pra fazer ajurizim, assim ele fazia pro pessoal ir ajudar ele! Mais caxiri!!! Não é caxiri pouquinho não! Não é num baldezim assim não! É grande mesmo! Ai o pessoal ajuda ele na roça, e ele faz roção mesmo!”⁹

O ajuri utilizado foi o meio que os indígenas encontraram para a execução de grandes tarefas, como a construção de uma casa, que exigia mais da força de trabalho dos homens. Eles tiravam a madeira, a palha e executavam quase toda a tarefa. Enquanto um grupo formado por mulheres e crianças carregava a palha até ao local do trabalho, um segundo grupo se revezava em fazer a comida e coar o caxiri para os que trabalhavam.

Porém, para a construção de uma casa com paredes de barro ou adobe, o trabalho exigia mais tempo e era realizado em fases, nas quais o proprietário não deixava de recorrer à ajuda dos parentes, amassando o barro, batendo o adobe, solucionando-se o problema maior de um trabalho como este.

2.1.1 Roças

Os Wapixana, moradores tradicionais da Serra da Moça, tinham como principal trabalho o preparo de suas roças, seguido da caça e da pesca, pois como explicam os informantes, sempre foi da roça que retiraram e continuam tirando o sustento de suas famílias.

Dessa forma, até à década de 1970, o grupo ainda praticava agricultura, usando a técnica rudimentar no plantio de suas roças. Cultivava-se mandioca, milho, banana, melancia, feijão, batata, cana-de-açúcar, algodão, tabaco, mudubim, sendo estes os produtos mais comuns nas roças Wapixana. Nesta economia de subsistência, o excedente era comercializado ou trocado com as comunidades vizinhas, com os marreteiros (nem sempre assíduos), ou ainda, quando necessário, os Wapixana deslocavam-se até à capital

⁷ SOUZA, Maria de. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia da Serra da Moça, fevereiro de 1999.

⁸ Idem.

⁹ SOUZA, Maria de Lourdes de. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Boa Vista, fevereiro de 1999.

Boa Vista, onde já tinham com quem efetuar a troca de seus produtos. Dona Laurita assim descreve aquela época:

Nós só trabalhava na roça, nós fazia barracão, tinha os filhos! Levava comida, água! Tinha barracãozim pra atar rede e trabalhava até seis horas! Fazia comida lá mesmo e só vinha dormir! Todo tempo assim só de roça! Plantava mandioca, milho, tabaco. Dali a gente comia e vendia! Tabaco nós plantamos demais, fazia aquele arroba de tabaco! Pegava canoa ali no Passarão, baixava pra Boa Vista, vender tabaco!¹⁰

Para melhor compreensão do trabalho nos roçados Wapixana da Serra da Moça, é preciso ter em mente que, para limpar o local das roças, primeiramente usavam a queimada. O solo da região do lavrado roraimense é conhecido como pobre em nutrientes, aliando-se a este aspecto o tipo de ferramentas utilizadas (machado, foice, enxada, terçado). A terra não recebia qualquer beneficiamento, podendo-se então, idealizar o trabalho a que as famílias se submetiam para o atendimento de suas necessidades básicas de subsistência.

As roças foram sempre individuais e eram as próprias famílias que faziam toda a limpeza, o plantio e a colheita. Em ocasiões de quaisquer dificuldades para a execução dos trabalhos, recorriam ao ajuri, como ainda hoje o fazem, com a finalidade de realização das grandes e pesadas tarefas (brocar, derrubar e capinar). Nessas situações, a força do trabalho de mulheres e crianças não era o suficiente. No entanto, deve-se esclarecer, que quando o posto de tuxaua ficou a cargo de José Aleixo, este adotou o sistema de roça comunitária:

Botava roça grande mesmo! Todo mundo vai trabalhar, menina, mulher, criança né, vão plantar aquele roça! Plantar cana, milho, maniva, banana, algodão, tudo esse planta, só não vi arroz! Então quando tiver por aqui (bem crescido), já vão dividir. Esse aqui é do fulano, então já vão dividindo roça cheia de banana, de maniva entre esses que trabalharam, que ajudaram muito por isso é que chama de comunidade né!

¹⁰ SILVA, Laurita. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia da Serra da Moça, fevereiro de 1999.

*Então quem tem filho tem que tirar mais né! Era assim que trabalhava esse tuxaua primeiro! Não é como agora que cada qual trabalha para você mesmo!*¹¹

Esta situação, porém, não impedia que o comércio acontecesse entre produtores Wapixana e membros da sociedade envolvente. Portanto o relacionamento dos dias atuais da comunidade da Serra da Moça vem processando-se paulatinamente a longa data, e de acordo com as informações, a comunidade direta ou indiretamente, esteve envolvida neste relacionamento comercial, porém sem a intensidade com que hoje se apresenta, como esclarece seu Davi Viriato:

*Pra comprar só farinha né, aqui! Milho não, ninguém compra milho! Farinha pra fazer troca e pessoal aqui tinha roça! Tinha farinha, tinha milho, só vivia a troco de farinha. Depois apareceu marreteiro, já vendendo pano, a troco de farinha. Aqui na maloca também plantavam muito tabaco, até eu plantei! Comprei até máquina com ele! Vendia bem tabaco!*¹²

Neste período os moradores da Serra da Moça, embora vivendo numa economia de subsistência, procuravam diversificar os produtos que plantavam em suas roças. Cultivavam os produtos que mais tinham procura no mercado de Boa Vista e desta forma obtinham dinheiro para comprar os bens que necessitavam. As informações de Davi Viriato são confirmadas pelas declarações de Orlando Ângelo, quando este afirma:

*Primeiro, para fazer dinheiro era só farinhazinha né, faz tempo, é, vendia farinha! Tabaco também fazia muito, trabalhava só em tabaco. Camarada que perdesse um ano sem plantar tabaco não estava com nada não! Tabaco e farinha era dinheiro! É e assim comprava o que precisava naquele tempo que era difícil também né!*¹³.

Os depoentes são unânimes em afirmar que a farinha e o tabaco eram duas mercadorias que tinham venda garantida no mercado de Boa Vista. O tabaco só foi conhecido na região da Serra da Moça com a chegada dos primeiros migrantes vindos do

¹¹ VIRIATO, Davi. Entrevista Cit.

¹² Idem.

Estado da Paraíba. Eles se estabeleceram na região por volta da primeira década do século XX e embora o produto não fizesse parte das culturas tradicionais dos Wapixana, estes logo aprenderam a cultivá-lo, lidando com todo o processo de beneficiamento desta cultura.

Durante um certo período, a farinha e o tabaco se igualavam a dinheiro, pois eram aceitos em todo o comércio da capital e dependendo da época do ano, eram vendidos por um bom preço. Segundo os informantes, os Wapixana compravam os artigos de que mais necessitavam em suas aldeias, tais como: sal, fósforo, sabão, querosene, cortes de tecidos, ferramentas, artigos de cozinha e até perfumes. Como explica Dona Adalgiza:

Nós trabalhava com esse negócio de roça, fazia farinha, nós plantava tabaco, aí papai comprava a nossa roupa, rede, perfume! Trocando tabaco com as coisas! Plantava muito tabaco e fazia muita farinha também! Agora esse dinheiro eu não conhecia ainda! Aí na Serra da Moça tinha um civilizado que morava aí né! Tinha taberna dele aí gente comprava lá. Ele tinha sabão, linha, rede, roupa tudo ele trocava.¹⁴

Por estas informações fica claro que, na relação entre indígenas e não indígenas da região, uns dependiam dos outros na realização de seus objetivos de vida, mesmo que em diferentes níveis de dependência. Os vizinhos migrantes viram a grande oportunidade que se apresentava quando os Wapixana de boa fé lhes prestavam serviços. Nesta interação, inicia-se o período da troca entre o trabalho e o respectivo pagamento em moeda, moeda esta que permitia aos indígenas a compra de artigos mais prementes à subsistência diária.

2.1.2 Coleta

Assim como os Wapixana se dedicavam às roças, cultivando produtos de maior necessidade, também praticavam as coletas, que em épocas anteriores faziam parte da economia de sobrevivência do grupo. Conhecedores da região e de outras mais distantes, em diferentes épocas do ano, era comum deslocarem-se em grupos (mulheres, crianças,

¹³ Ângelo, Orlando. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia do Truaru, fevereiro de 1999.

¹⁴ SILVA, Adalgiza Neves da. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Aldeia do Morcego, fevereiro, de 1999.

famílias inteiras), a vários locais em busca da melhor oferta que a natureza lhes propiciasse.

Em Roraima o clima é quente e úmido, com duas estações climáticas anuais bem definidas: inverno (período da chuva e das enchentes, de abril a setembro) e verão (período de seca e estiagem, que vai de outubro a março). Os Wapixana detinham o conhecimento de como e onde encontrar os diversos frutos em diferentes épocas do ano. Em geral esta coleta resumia-se a frutas das matas e campos, como o cumiriri que é encontrado nas enseadas e às margens do rio. O mirixi, o cumati, o buriti, o genipapo e o taperebá (cajá) que existiam em abundância e eram coletados nos campos e matas de toda a região da Serra da Moça.

Quando da saída do grupo para coletar frutos nas regiões mais distantes, levavam suas redes para dormir e também outros suprimentos. Deve-se esclarecer que existiam variedades de frutos nas coletas Wapixana, como ainda hoje acontece, como por exemplo o buriti, o qual não somente se utiliza como alimento, mas como modo de comercializar nos mercados de Boa Vista. Também em épocas não tão distantes, lagartas, tanajura e muchiu faziam parte da alimentação das comunidades Wapixana, como esclarece Dona Marina:

Mas tanajura eu já comi muito! Muchui eu comi, muchui é bom, gente frita ele, mas é gostoso! E tanajura faz a paçoca com pimenta é muito bom! Tia Miquilia me chamava para comer damorida de lagarta, mas era bonito aquela panelona assim! Hoje em dia eu vou te dizer, hoje em dia não tem nada! Eu não sei não, eu fico olhando! Damorida gente comia aí à vontade! Jacaré, capivara, tatu esse aí tudo gente come também!¹⁵

Desta forma os Wapixana em suas malocas iam encontrando todo meio de subsistência.

¹⁵ SOUZA, Maria de. Entrevista Cit.

2.1.3 Caça e pesca

A caça e a pesca, alimentação básica das comunidades indígenas em geral e aqui consideradas como trabalho, exigiam que os homens e às vezes também as mulheres se deslocassem de suas aldeias em busca do precioso gênero de suprimento das suas necessidades. Assim, em épocas anteriores, a caça e a pesca podiam ser feitas somente pelos membros das famílias ou por um grupo maior, conforme interesse das comunidades.

Às vezes as caçadas e as pescarias eram mais demoradas. Quando isso acontecia, ficava combinado entre os caçadores e suas famílias o dia em que retornariam, bem como o local em que as mulheres teriam que ir ao encontro de seus maridos.

Nesse dia, as mulheres faziam o caxiri a ser ofertado aos esposos na ocasião do encontro, o que acontecia num local mais afastado da aldeia, na mata ou no lavrado. Segundo as informações, muitas vezes já começavam a dançar ali mesmo, e a partir deste momento as mulheres ou filhas dos caçadores se encarregavam de transportar as darruanas e jamaxins cheios de caça e peixes moqueados, enquanto os homens iam beber caxiri.

Para as comunidades aqui em destaque, a roça, a caça e a pesca foram decisivos para a manutenção e a união das mesmas. Assim, o fruto deste trabalho em conjunto não ficava restrito às famílias dos que realizavam a tarefa, porque uma parte do que adquiriam era dividida com os parentes. Na repartição do produto do trabalho incluíam-se os idosos, as viúvas e outrem que estivesse passando por alguma dificuldade especial.

Esta solidariedade também estendia-se às pessoas que se encontravam distantes, pois era comum moquear carne ou peixe e enviar a um parente ou amigo que se encontrasse em outra localidade, como gesto de consideração e de amizade.

Este costume, embora de maneira diferente, ainda sobrevive, sendo hoje comum doar um pouco do que se tem a um parente, a um visitante ou a uma pessoa considerada amiga. Portanto, se alguém em visita a uma casa Wapixana receber qualquer espécie de alimento, entenda este gesto como sinal de boas vindas ou de apreço.

Atualmente a busca por alimento ainda é bastante significativa, mas em épocas anteriores, principalmente a caça e a pesca tinham um significado ainda mais profundo. Ser um excelente caçador significava ter qualidades, era um dom que muitos procuravam

obter de diversas formas, como através da “cura”. Então para não ficar panema¹⁶, os Wapixana faziam tratamento para virar marupiara¹⁷ e ser “veadeiro”.¹⁸ Os informantes explicam que os homens, os rapazes e até os curumins tinham que se “curar”. Observe como vovô Floriano narra sua própria experiência com relação aos usos e costumes para que fosse bom caçador:

Eu usava a puçanga de veado! aí na Serra da Moça, finado dizia:

-Mata veado compadre!

Eu saía matava dois ou três veados! Tudo cheio de veado! Ah!, mais eu já matei, matei muito veado, muito mesmo! Eu matava porque eu me curei, papai me curou! Usava puçanga dele de veado! Passava na venta, passava tucandeira, todo tipo de caba, mixiguana e tem que aguentar mesmo! Se não aguentar não serve!¹⁹

Como entre os Wapixana, especialmente os mais antigos, a caça e a pesca eram atividades de grande importância, estes acreditavam que um bom caçador tinha que se “curar”, então os pais preocupavam-se com os filhos e os submetiam às “curas”. O benefício do tratamento objetivava que o menino não somente se tornasse um bom caçador, mas igualmente um bom pescador e principalmente um excelente trabalhador.

Assim como as diversas sociedades que elegem os seus ídolos através de seus êxitos e suas façanhas, para a sociedade Wapixana, o trabalho, o conhecimento e a habilidade de caçar e pescar, eram o suficiente para o indivíduo ser visto com respeito e valorizado entre os membros do grupo.

Assim, ser veadeiro era ofício de grande prestígio entre as comunidades e para isso usavam-se a puçanga do veado, como explica Dona Laurita: “Papai fazia também para todo mundo! Pessoal se ajuntava assim na Lua Nova, é rapaziada todinho! Ele enfiava olho de buriti pela venta e tirava pela boca. Mais isso é bom! Porque vai trabalhar, mata

¹⁶ Pessoa que ao sair para caçar, pescar ou coletar algum alimento retorna sem nada.

¹⁷ Indivíduo que através da cura e da puçanga passa a ter sucesso na caça e na pesca, ao contrário do panema.

¹⁸ Aquele que através da cura passa a ter o poder de matar veado. Entre as comunidades da região, o veado é a caça mais cobiçada, e ser veadeiro dava status ao indivíduo.

¹⁹ SILVA, Floriano da. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**, Maloca do Truaru, janeiro de 1999.

*veado, pesca!*²⁰ Entre os Wapixana existiram diversos tipos de puçangas e ainda hoje algumas são usadas pelos mais idosos que acreditam em seus benefícios.

De acordo com as entrevistas, uma puçanga muito usada pelos Wapixana foi a puçanga da batatinha. E esclarecem também que não era qualquer batata que servia para fazer a puçanga, era uma específica e que ainda hoje existe, porém não revelam qual.

A puçanga era feita da seguinte forma: na fase da Lua Nova ralava-se muito bem a batata e em seguida benzia-se a mesma. Depois um leve corte era feito no braço de quem estava sendo tratado e ali era depositada a batata previamente preparada. Estava feita a “cura”. Feito isto, se o homem fosse casado não podia dormir e nem olhar para sua mulher! Assim dormia bem afastado e no outro dia bem cedo, pegava sua arma e saía à caça, na certeza de que muitos veados e também outras caças iriam apresentar-se para serem abatidas! Dona Laurita em seu relato sobre as puçangas esclarece:

*É bom gente curado! Esse tratamento não dói, ele é benzido, eles benzem para não inflamar, para não acontecer nada! E não acontecia nada, nada, nada! Amanhã estava bonzinho! Mandava tomar banho cedo, aí já estava curado! Mas se dormir perto da mulher o tratamento pega pra ela! Mas como ele não olha e dorme particular, veado vem só pra cima dele! É assim! E para pescar é mesma coisa! Pessoal antigo assim!*²¹

No que diz respeito às puçangas e às “curas”, pode-se afirmar que estas foram muito praticadas entre os Wapixana. Sua importância para o grupo era vital, pois as praticavam cotidianamente na busca dos milagrosos benefícios. Desta forma, todo o sucesso na caça, na pesca ou no trabalho era atribuído às puçangas. Com uma rica experiência sobre as puçangas e curas, vovô Floriano, mais uma vez, dá a sua valiosa colaboração relatando sua experiência:

É tinha puçanga, era uma plantazim!. Todo mundo tinha ele aí na Serra da Moça! Tinha priprioca, tinha como esse aqui (apontando para uma planta ao lado), gente usa esse aqui todo mês, todo mês!, Lua Nova, Lua Cheia, toma banho com ele, passa pela venta, bota pimenta na bunda, com malagueta,

²⁰ SILVA, Laurita. Entrevista Cít.

²¹ Idem.

*era tudo de tu tremer! Mas gente ficava tratado de verdade!
 Finado papai dizia:
 - Eu não estou te maltratando meu filho!
 Gente levantava cedo ia caçar na mata com ele, para trazer
 tucandeira para venta. Às vezes ele fazia comigo! Mas eu
 aguentei graças a Deus! Também matei veado! Nunca mexi,
 nunca fiz nada! Mas camarada aí se ele namorar não mata
 veado não! Ele não mata não! Espanta é tudo!²².*

As palavras do velho narrador dão a entender que os Wapixana viviam cercados de crenças e nestas procuravam explicar ou procuravam explicações a todos os fenômenos para os quais não possuíam uma compreensão satisfatória. Neste mundo sobrenatural, os poderes das puçangas e das “curas” encontraram um campo fértil e se desenvolveram. Tudo o que acontecia tinha o seu significado. Desta forma, é comum ouvir dos mais idosos que: *“Tudo o que existe tem explicação!”* E que *“A ciência do caboco é que explica tudo!”* Assim também como as orações que faziam e ainda fazem parte do costume Wapixana.

Finalizando, pode-se dizer que o trabalho que envolveu amplamente as comunidades indígenas também pode ser considerado como meio de relação e união, onde os indígenas se encontravam não só para entreajuda, mas também para uma aproximação ao conhecimento, namoro, casamento, enfim todos os relacionamentos que envolvem uma sociedade. Isso se explica porque num ajuri havia sempre um grande caxiri e também muita comida oferecida pelo dono do trabalho. À noite, após o trabalho, todos iam dançar. Acompanhe como a depoente narra esse momento:

Quando fazia adjunta a noite tinha festa! Até tinha essa cantiga! Não dança essa sanfona nem nada, era areruia (aleluia), não era parixara não, parixara era outra cantiga! Areruia é uma cantiga diferente e dança também diferente! Todo sábado tinha dança e já fazia caxiri para beber no outro sábado, muito tempo né? Ficava forte e pessoal dança! Fica bebo! Eu vi mamãe dançando, animado, gente pula! Tinha muita gente! Depois morreu né, morreu um bocado! As tias do teu pai, Joaquina Grande, Maria Grande (...), todas elas sabiam cantar!²³

²² SILVA, Floriano da. Entrevista Cit.

²³ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

Sendo assim, trabalhos (roça, caça, pesca e coleta) e danças estavam intrinsecamente associados à sobrevivência de modo mais amplo e profundo nos Wapixana, que nessa maneira peculiar de viver encontravam sentido para a vida.

2.2 Orações

Assim como os poderes das puçangas e das curas foram carregadas de importância no mundo Wapixana, as orações também tiveram seu significado. Foram muito usadas e ainda são preponderantes para os Wapixana mais antigos. Nas lembranças dos informantes, o uso das orações aparece com toda clareza e é impregnado de representações. Mais uma vez são citadas as palavras de vovô Floriano, que evidenciam esse forte costume usado na região da Serra da Moça:

Oração eu sei ainda! E já fiz muito favor aí! Oração para mulher que está buchuda, não quer sair, que está aí sofrendo! Oração para dor de barriga de criança! Oração pra dor de dente! Oração para deixar casa sozinha! Pode deixar casa que ninguém chega por perto! Se chegar puraquê dá choque nele! Oração da cobra, para não ser mordido! Oração para andar sozinho! Quando sonha feio também tem oração! Hoje é pouco os que sabe essas oração e nem querem saber! Agora já mudou não é mais como era!²⁴

As orações que muito foram utilizadas entre o grupo indígena, hoje são usadas apenas pelos idosos. Segundo as informações, o poder das preces era equivalente à força ou o poder da natureza. Observem-se as palavras do depoente acima, quando o mesmo afirma que o poraquê dá choque. Entre estórias e lendas Wapixana conta-se que:

Existia uma moça muito bonita que era pretendida por todos os rapazes que a conheciam. Porém, seu pai tinha a fama de ser um homem valente e por isso temido pelos demais – ele era o trovão. Na região era conhecida a sentença do senhor Trovão: sua filha só se casaria se um dia encontrasse um homem com maior poder que o seu. Sendo assim, todos os rapazes que tentaram aproximar-se de sua filha foram derrotados e mortos. Até que um dia, enquanto contemplava de sua janela, apresentou-se um rapaz e pediu-a em casamento. A bonita moça logo explicou ao cavalheiro o destino dos que anteriormente

ousaram desafiar o seu pai e pediu que fosse embora. Porém o ilustre cavaleiro sem demonstrar grandes preocupações, resolveu esperar.

De longe o Trovão percebeu o que estava acontecendo, aproximou-se com a fúria de sempre e para atingir o desconhecido lançava seus raios elétricos. O rapaz, mesmo sentindo-se ameaçado, somente resolveu agir quando se encontrou frente a frente com o Trovão. Assim esperou que ele o atacasse novamente, reagindo da mesma forma e num instante o desconhecido cavaleiro de aparência calma e serena se transformou em um valente guerreiro, que ao revidar às agressões, atingiu em cheio o Trovão, deixando-o caído no chão. Sentindo a superioridade do desconhecido, o Trovão perguntou-lhe quem era o visitante. Este respondeu ser o Poraquê e falou do motivo de sua visita. Assim o Trovão concedeu a mão de sua filha.²⁵

Certamente, muitas das orações Wapixana originaram-se das lendas que foram transmitidas pela tradição oral. Numa situação em que as famílias necessitassem ausentar-se de suas casas, faziam a oração do poraquê e segundo os informantes, podiam sair tranquilos que nada aconteceria, ninguém se aproximaria da moradia. Em situação de perigo ou de qualquer ameaça, era comum em suas orações pedirem a intervenção da força do poraquê (peixe elétrico), que de acordo com a lenda, foi o único homem que desafiou e derrotou o trovão – um dos homens mais temidos no mundo Wapixana.

Assim as orações estão relacionadas não só com as histórias e lendas, mas igualmente influenciadas pelo meio e experiências que viveram: os fenômenos da natureza, a força dos animais. Esta afirmação pode ser constatada por todo aquele que desejar conhecer mais o mundo sobrenatural dos Wapixana. Só como ilustração acompanhe o teor da oração do rabo do tamanduá:

Quando uma pessoa se encontrava com a garganta inflamada, tomava um chá e alguém fazia a oração do rabo do tamanduá. O tamanduá ao andar ou correr, faz um movimento com a cauda (baixa e levanta), o que pode ser comparado com o movimento de um espanador, algo que limpa. Assim em suas orações invocava-se a Tuminkeir (o mesmo

²⁴ SILVA, Floriano da. Entrevista Cit.

²⁵ A lenda do poraquê entre os Wapixana vem de muito longe, sendo repassada aos mais novos. Assim, a exemplo de tantos outros, conheci a lenda ouvindo as histórias contadas pelos pais e avós da maloca.

Deus ou uma entidade com poder supremo), para que, com o rabo do tamanduá, limpasse o mal causador da doença.²⁶

As defumações também já perderam a importância, mas foram bastante usadas conjuntamente com as preces para curar as doenças e espantar certos bichos que poderiam estar ameaçando os moradores. Enfim, as orações que muito foram usadas, hoje se encontram em desuso.

2.3 Danças e cantigas Wapixana

Os Wapixana, enquanto sociedade, possuíam uma maneira própria de prestar homenagem, de exteriorizar ou manifestar suas emoções. Assim como já foi destacado, as danças²⁷ e as cantigas foram muito praticadas entre os indígenas. Cantigas e danças são lembradas pelo grupo narrador com grande entusiasmo, e ao mesmo tempo demonstram que tais manifestações funcionavam como um elo de ligação entre as diferentes etnias da região e igualmente colaboravam para o fortalecimento do grupo. Portanto, era costume outras malocas serem envolvidas ou convidadas a participarem das festas. Às vezes, estas passavam de uma maloca a outra e só terminavam quando o caxiri chegava ao fim.

Deduz-se, então, o quanto as danças e cantigas representaram para a sociedade Wapixana. Mesmo demonstrando dificuldades em lembrar certos trechos das cantigas, o grupo se entusiasma ao declarar que as cantigas e as danças foram uma maneira de ser e viver própria de seus pais e avós. Assim, na organização social do grupo, no trabalho, na caça, no lazer e até na cerimônia de um funeral, os depoimentos dão a entender que as cantigas e as danças se faziam inerentes.

As danças parixara, tucui e areruia são citadas nos relatos históricos, e também foram citadas pelos informantes da Serra da Moça. Segundo Silva, o **parixara** significa – folha de inajá; o **tucui** – o mesmo que beija-flor e **areruia** – o mesmo que aleluia²⁸.

²⁶ Segundo Dona Laurita esta oração foi muito usada entre toda sua família para cuidar especialmente quando o doente sentia dores na garganta.

²⁷ Pelo que presenciei, creio que essa tentativa de retomada das danças, hoje representa um símbolo de resistência dos grupos indígenas em geral. A dança parixara é a mais praticada nos encontros de trabalho, reuniões de confraternização, nas **Assembléias Gerais dos Tuxauas** que acontecem anualmente, entre outros acontecimentos.

²⁸ SILVA, Orlando Sampaio. Sociedade Wapixana: ritos e mitos (registros preliminares). **Revista do Museu Paulista**, n. s., v. 30, 1985, p. 150.

Possivelmente as danças e as cantigas praticadas entre os povos indígenas do nordeste de Roraima sejam um costume de longa data, pois é comum entre o grupo afirmar que: *“quando se entenderam seus pais e avós já as praticavam e também nem todas, mas grande parte das cantigas foram cantadas na língua Makuxi”*²⁹. Porém, pela longa data de convivência, a língua Makuxi não representou um entrave aos Wapixana, pois igualmente falavam o Makuxi.

Esta informação se confirma com o trabalho de Silva, que ao analisar os relatos históricos de Theodor Koch-Grunberg, registra ter encontrado *“no Rio Surumú, índios Makuxí, Wapixána e Taurepán, juntos, dançando o tucú e parixára, em grande festa de confraternização, assim como um grupo Taurepán dançando isolado parixára”*³⁰. E assim sendo, pela própria tradição de convivência, as danças podem ser consideradas como parte de todo um traço sociocultural dos grupos étnicos desta região.

Em suas narrações, o grupo indica que as atividades Wapixana eram permeadas de cantos e danças. Às vezes após um ajuri, uma grande caçada e atividades em que reunia-se um determinado grupo de pessoas, durante a festa já preparavam o próximo festejo, mas igualmente esclarecem que nem tudo era diversão, pois a vida na maloca era e continua sendo de muito trabalho. Todos tinham de trabalhar para que nada faltasse, contudo quando tiravam para brincar, passavam semanas! Toda a comunidade se reunia para juntos comer a damorida, beber caxiri, cantar e dançar, e a brincadeira só terminava quando o grande caxiri acabava. Como declara Dona Laurita:

Era uma vida muito boa! Não é como agora não! A criação era muito diferente! Era uma comunidade grande e unida! O tuxaua pedia:

- Tal dia reunião! Vocês mata qualquer caça pra nós comer, pra fazer damorida!

*Aí as mulher já fazia beijú pra comer com damorida! Outro já fazia farinha, ia tudo carregado pra Serra da Moça! Passava uma semana só brincando, comendo e ficava até quando acabava caxiri! Ai vão beber dois, três (...) dias! Dançavam parixara! E esse negócio de música não tinha não! Era só canto! Era bonito né!?”*³¹

²⁹ Dona Francisca Gomes, seu Davi Viriato, Mizael Severiano entre os demais depoentes destacaram as cantigas e danças como sendo um costume muito usado nos encontros da maloca e que também puderam participar.

³⁰ SILVA, Orlando Sampaio. *Sociedade Wapixana*, op. cit., p. 150.

³¹ SILVA, Laurita. Entrevista Cit.

As informações fornecidas pelo grupo deixam claro que freqüentemente os Wapixana reuniam-se para festejar e comemorar todos os acontecimentos que tinham um valor significativo para eles. Também reuniam-se pela simples vontade de quebrar a rotina na maloca, como declara um dos depoentes: “os parentes se ajuntavam aí para brincar”³²!

Sobre estas festividades do grupo na Serra da Moça, seu Orlando Ângelo contribuiu descrevendo o que presenciou, detalhes que favorecem uma maior compreensão das danças e das cantigas, bem como da importância destas para o grupo:

*Eu ainda vi os antigos dançando parixara e esse tucui que chama né! Esse aí eu vi! Quando dança parixara, eles usa aquele vestido de palha, saia de palha.. Aí vão tudo de saia, homem e mulher! Cara tudo pintado, tudo mascarado! E parixara tem gaita deles, eles fazem pra eles soprarem. É feito de imbaúba, imbaúba novo! Eles raspam bem, fica bem lisinho e pintam, eles pintam bem bonito! Aí vão dançar!*³³

As danças parixara, tucui e areruia podem ser consideradas como um forte traço sócio-cultural dos povos indígenas de Roraima e particularmente da Serra da Moça; em épocas anteriores, tiveram grande significação entre o grupo.

*E esse tal de tucui tem um negócio da taboquinha. Aí todo mundo que vai dançar tem aquilo ali. Aqueles gaitazim assim! Aí aquele cabeceiro vai cantar né! E quando vão cantar, vão soprar aquele taboca tudo igual sabe, chega parece que camarado fica moco (surdo)! Um canta e os outros acompanham só com naquele gaitatazim deles!*³⁴

Entre os Wapixana o cantador chefe, o cabeceiro, o puxador ou ainda o animador (como costumam expressar-se) dentro da comunidade, tinha seu lugar de destaque e para ocupar o posto, o indivíduo teria de possuir certas qualidades ou habilidades como: facilidade de memorização, já que o grupo não possuía escrita e as cantigas eram transmitidas pela oralidade; igualmente possuir espírito de liderança, para envolver o grupo, de forma que todos participassem espontaneamente das danças e brincadeiras.

³² ÂNGELO, Orlando. Entrevista Cit.

³³ Idem.

³⁴ ÂNGELO, Orlando. Entrevista Cit.

O encontro para o ritual das danças era organizado com o mesmo empenho dedicado a qualquer outra atividade, assim, em seus depoimentos, é comum a associação dos diversos assuntos, com os festejos tradicionais, como se estes permeassem todas as atividades da maloca. Continua o narrador: “*Então eles faz caxiri, caxiri grande não é pouco não! Tem aqueles panelão de barro, deste tamanho, dessa largura e dessa altura assim! Ali tem quatro ou cinco panelão e mais outras pequenas! E aquilo é cheio, é para beber todinho!*”³⁵ O caxiri³⁶ era um dos itens sem o qual as danças e cantigas não se realizavam, como continua explicando o depoente.

*Aí aquele que vai dançar, ele marca hora que vai chegar!
Meio dia, dez horas né! Já vem aviso:*

- Pessoal já vem aí!

*E os que estão esperando já vão cuidar damorida deles né!
Assim pra levar! Vão encontra eles lá no terreiro, lá mais na frente, não é dentro de casa não! Então eles já vão levando: panela, beijú, farinha! Ali tem a mulherada né, esperando. E tem quem carrega caxiri, já vão bebendo e vão comendo e é lá no terreiro mesmo! Vai almoçar lá, vai comer lá mesmo! Pessoal que chega lá pega beijú, fica comendo lá para poder chegar em casa! E dançava de dia, na hora que chegasse em casa! Chegou em casa não tem esse negócio de descanso não! Acabou de comer, chegou tomou caxiri! Já vão dançar!*

Ir ao encontro dos convidados a uma certa distância da casa levando comida e bebida, de acordo com os costumes Wapixana, era a forma mais singela de receber os visitantes. Todos os encontros ou visitas previamente combinadas se realizavam desta forma, enquanto todos do grupo não comessem, o dono da casa não se dava por satisfeito. Após a refeição se iniciava a dança.

- Vamos embora, vamos dançar!

Aí tem pessoal dele né, que ele trouxe, aí vão dançar! Aí menina, moça, mulher velha mesma agarrado naquele que está cantando, - cantor! Ora! Ali é cheio de mulher agarrado nele! E aquelas mais velhas sempre estão ajudando ele cantar

³⁵ Idem.

³⁶ Segundo o grupo Wapixana da Serra da Moça, o caxiri é uma bebida muito antiga e que podia ser feita de milho, batata, banana, arroz e outras frutas. Porém, o mais conhecido é feito da mandioca e que recebe nome diferente, devido os contatos como os não índios; o **xaabuuro** ficou conhecido como caxiri preto e o **parakari**, como pajuaru. Hoje o caxiri continua sendo um dos fortes costumes dos indígenas em Roraima.

*também e era maior animação! Eu vi ainda! É! E aquele mais bonito era cinco, seis mulher agarrado nele!*³⁷

Ao estilo de uma confraternização, as danças e as cantigas entremeavam o cotidiano Wapixana. Como as crianças e os adultos participavam juntos destes encontros, este costume ia sendo repassado aos mais novos, tendo desta forma garantida a sua continuidade. Finalizando este assunto o narrador esclarece:

Quando eles vão cantar assim são muito! E é uma roncadeira danada aí! Enquanto tiver caxiri eles estão brincando, estão dançando! Depois que caxiri acabar, o dono da casa vai avisar:

- Fulano de tal o nosso caxiri acabou!

*Aí avisa o cabeceiro, o dançador, o cantor como diz. Aí já vão sair, vão rodar casa de novo! Dão uns três rodada assim, aí parou, já vão despedir, já vai embora cada um para sua casa!*³⁸

As cantigas e as danças certamente exerceram sua importância entre os grupos indígenas, especialmente entre os Wapixana e representaram um dos fortes traços culturais deste grupo, pois iam sendo transmitidas de geração em geração. Quando o depoente esclarece que as mulheres mais velhas ajudavam o cantador, estas cantavam e dançavam não somente pela diversão, mas igualmente com o objetivo de transmitir tais costumes a crianças e jovens.

Outro narrador que presenciou e participou dos festejos, informa que a dança parixara acontecia da seguinte maneira: um grupo composto pelo cantador chefe e demais moradores acertava para dançar na casa de outro parente e no dia marcado lá se encontrava. O instrumento musical usado era uma gaita feita do talo da imbaúba (árvore). Esse instrumento era somente tocado pelos homens.

O cantador chefe vinha na frente ladeado por duas damas que seguravam em seus ombros, usavam máscaras e vestimenta feita da palha do olho de buriti. O encontro do grupo dançador com os parentes que o aguardavam acontecia a alguns metros distante da casa, onde comiam e bebiam. Em seguida chegavam a casa para dançar, até que o caxiri feito especialmente para o encontro terminasse.

³⁷ Ângelo, Orlando da Silva. Entrevista Cit.

Para o encerramento do encontro, o grupo dançante se despedia dos que ficavam e saía da mesma forma que chegara, ou seja, quando chegava dançando, dava três voltas ao redor da casa, e ao partir fazia o mesmo. Pelo caminho de volta, as mulheres num clima de muita brincadeira e descontração passavam a destruir a vestimenta dos homens, puxavam folha por folha até que toda a vestimenta dos homens fosse destruída, ficando por último a roupa do cantador chefe. As vestimentas desfeitas iam sendo penduradas pelos galhos dos caimbés (árvore em abundância na região do lavrado roraimense).

Os depoentes esclarecem que a dança **tucui** acontecia de modo diferente. Nesta, o cantador chefe cantava acompanhado por uma dama, que podia ser sua própria mulher. O instrumento de sopro (denominado gaita) que utilizavam era confeccionado de taboca e somente os homens a usavam, sendo que cada um tinha a sua. Para a festa se enfeitavam com cocares e se pintavam com tabatinga (barro branco).

Segundo os narradores, antes da festa começar, havia muitas brincadeiras e uma destas acontecia da seguinte forma: nesse dia a comunidade se reunia em uma determinada casa cujo dono, com a ajuda de todos, preparava muita comida e bebida. Em outro local um grupo de homens se organizava para chegar e dar início à diversão. Enquanto isso, uma terceira pessoa ficava espreitando com um tambor em punho, anunciando que o grupo se aproximava, alertando assim o dono da casa. Este por sua vez, escolhia quatro homens, os quais fincavam-se à porta da casa, impedindo ou dificultando a entrada dos homens.

O animado grupo chegava e parava a uma certa distância da casa. Em seguida, individualmente, corriam em direção à mesma e procuravam entrar, furar o cerco imposto pelos homens; caso alguém conseguisse tal feito, este tinha o direito de tomar banho de caxiri, era como um reconhecimento às qualidades (força, coragem, astúcia) do indivíduo. Certamente, este banho tinha o mesmo significado de um troféu e entre os membros do grupo, o indivíduo se destacava. As mulheres também colaboravam em dificultar a entrada dos homens, jogando caxiri nos olhos dos desafiadores.

A terceira e última dança/cantiga citada pelos indígenas para este trabalho denomina-se **areruia**, que segundo seu Eduardo, *“as vovozinhas eram quem mais*

³⁸ Idem.

*gostavam de cantar e dançar areruia*³⁹ e explica que esta dança era acompanhada de canto e do chocalho, instrumento musical feito do couro e da unha do veado.

Logicamente que as cantigas para dançar o areruia presenciada pelo grupo, devido à ação da sociedade envolvente, apresentavam uma fusão dos elementos indígenas com os da sociedade em contato. Esta afirmação baseia-se no teor das cantigas que o grupo apresentou para este trabalho, pois as mesmas resumem-se no pedido de uma passagem para a vida eterna após a morte. Este pedido é dirigido ao Espírito Santo e a Jesus Cristo, e os cânticos são feitos na língua materna.

Os narradores também esclareceram que todas as comunidades tinham o seu cantador chefe, o qual se encarregava de incentivar os mais novos o ofício de cantar. Em várias passagens, declaram que Leocádio Aleixo foi o último bom cantador que conheceram na Serra da Moça. Este hábito inicia os primeiros sinais de fenecimento, com a visível falta de interesse dos jovens na continuidade desse costume secular.

É provável que os Wapixana, com o canto, a dança e a realização de festas onde quer que estivesse um grupo reunido, tenham com esse comportamento contribuído para que fossem retratados ou caracterizados como não habituados ao trabalho.

2.4 A família

Pelas informações constata-se que, entre as famílias, a maior autoridade ou a figura de um grande chefe não existia entre os Wapixana. Deixam claro, porém, que existia a grande família, onde eram os mais velhos que tomavam as grandes decisões, as quais não eram contestadas pelo restante dos membros. Como afirmam, todos eram unidos, eram irmãos, primos, tios, cunhados, todos se ajudavam e qualquer desentendimento era resolvido entre o próprio grupo.

Entretanto esta grande família, no decorrer dos contatos com os não-índios, lentamente foi sendo dividida e uma vez descaracterizada, ela perde sua função. Criaram-se então as famílias individuais, tais como elas hoje se encontram. Esclarecem também que em épocas anteriores era comum, após o casamento, o jovem casal morar por algum tempo na casa do pai da moça; neste período de tempo o genro trabalhava para o sogro,

³⁹ ALEIXO, Eduardo Leocádio. *Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia*. Serra da Moça, fevereiro de 1999.

fazendo todo o trabalho que fosse necessário. Só depois desse período construía sua própria casa, na qual o sogro também participava, dando a sua colaboração. Por orientação dos familiares a casa era construída nas proximidades da moradia do pai da moça.

Quintinho em sua narrativa explica que os Wapixana sempre procuravam orientar seus filhos a fim de que estes morassem próximos, por questões de segurança. Em caso de alguma necessidade ou dificuldade, como doenças, tudo podia ser enfrentado com mais facilidade caso estivessem juntos. Os idosos aconselhavam aos mais novos para que nunca abandonassem seus pais, pois só assim um poderia ajudar o outro⁴⁰.

Esse espírito de entreajuda e de solidariedade é uma das características mais fortes das comunidades indígenas que hoje, apesar de modificada, ainda perdura, quer seja no trabalho, na diversão e especialmente frente às dificuldades. Por isso os jovens casais procuravam morar sempre perto dos parentes mais próximos.

2.4.1 Namoro e casamento

A realização de um casamento Wapixana descrito pelos depoentes, se comparado aos dias atuais, no decorrer das últimas seis décadas, sem dúvida, sofreu grandes alterações. Consta-se que muitos foram os que se casaram de acordo com o sistema tradicional, apesar de já estarem em contato com a sociedade envolvente através da presença da Igreja Católica. Pela narrativa de Dona Cecília, dá para se ter uma idéia dos valores de uma época não tão distante:

Quando eu me ajuntei com finado, eu nem namorava com ele e nem sabia que queria ele! Eu não namorava com ele não! Aí tinha caxiri em casa que mamãe fez! Então estavam bebendo caxiri um bocado de gente aí! Estava meus tios: Castro, Anilo e Hermínio tudo é irmão do meu pai! Aí eu estava lá e me chamaram:

- Vem cá!

Aí eu fui pra lá! Aí disseram assim:

- O Conrado falou que quer casar contigo!

E aí já começaram dizer que eu não tinha pai e diziam:

⁴⁰ CIDR Mundo Wapixana, op. cit., p. 3.

- Tu não tem pai se ajunta com ele! Ele falou que vai te sustentar!

Aí eu fiquei assim! Acho que é mesmo! É alguém pra me ajudar, porque meu pai tinha morrido coitado! Então eu disse que queria ele! Eu fiz vida com ele até ele morrer! Então foi assim! Eu conhecia ele, mas nunca tinha passado na minha cabeça que eu ia casar com ele! Ninguém namorava, ninguém sabia namorar, ninguém namorava naquele tempo!⁴¹

Este relato caracteriza um casamento tradicional, em que o pedido é feito pelo rapaz ao pai ou familiares da pretendida, sem que a mesma tenha sido previamente consultada. Neste caso, provavelmente o pretendente possuía qualidades (trabalhador, pescador, caçador) que aqui não são evidenciadas, mas isso fica claro pelas insistentes sugestões de seus tios para que a pretendida não recusasse o pedido. Seguindo normas e costumes da época, embora não tenha sido consultada, a mesma considera que foi um privilégio ter sido a escolhida entre as demais moças da maloca.

Esta informação se confirma com as demais, acompanhando o relato do sr. Misael que ajuda a esclarecer:

Naquele tempo, namoro não era assim agarrado não! Casavam assim: quando um homem gostava de uma mulher e ela também gostava dele! Ele pede do pai dela! E pai dela diz: - Tá aí pode ajuntar!

Aí pronto, já tá pedido! E noutro dia ele já pode levar ela, já vai embora! Ou na mesma noite mesmo! Às vezes ainda estão tomando o caxiri e ele já vai levando ela! Já pediu não tem mais nada que pedir! Era assim!⁴²

Neste caso, em que a moça mostra-se também interessada pelo seu pretendente, o pedido, ao ser oficializado ao pai, não encontrava a menor objeção e a união era autorizada. Porém, nem sempre os pedidos de casamentos foram aceitos com agrado pelas pretendidas, mesmo que o rapaz possuísse todas as qualidades e que esse fosse o desejo dos pais ou parentes. Contudo, para a moça parecia não existir outra alternativa além de aceitar o casamento, como Dona Francisca narra sobre a sua própria experiência:

⁴¹ ÂNGELO, Cecília. Entrevista Cit.

⁴² SEVERIANO, Misael. *Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia*. Morcego, Janeiro de 1999.

*Óh meu Deus, eu me casei no bruto mesmo! Eu não sabia de nada! Esse Castro casou comigo mais novazim coitada! Cunhantan ainda me casei! Me casei porque meus tios me entregaram pra esse meu marido! Eu não queria, eu chorava, eu chorava, pra não casar com ele! Acho que eu tinha uns dez anos por aí! Eu não queria casar! Eu chorei, eu fiz força com ele bem dois meses até me entregar pra ele! Eu chorava! Eu chorava!*⁴³

O caso de Dona Francisca não foi um fato isolado. Situações semelhantes se repetiram na maloca e eram aceitas normalmente por todos, pois como a mesma informa, não havia quem se mostrasse contrário a esta ação. Também pela informação do grupo, nesta época entendia-se que uma pessoa (mulher) não deveria ficar sem amparo, sem proteção e neste caso a depoente tinha perdido seus pais.

Portanto, um casamento seria como que um amparo à mulher, uma vez que o seu pretendente, como a própria afirma, era um homem muito trabalhador, “*ele era veadeiro!*” Desta forma, os casamentos nos quais havia a intervenção dos parentes responsáveis, mediante o conselho e a insistência para a aceitação da moça, mesmo contra a vontade desta, eram entendidos com a finalidade do seu bem estar, visto que o rapaz se mostrava capaz para tal.

De modo geral, o casamento entre os Wapixana acontecia tão naturalmente que muitos nem sabiam quando se casariam, como narra Dona Laurita:

*Todos casamentos que eu vi no meu tempo, quando tem caxiri, ele namora e já vai dormir! Tudo que eu vi é assim! É na festa! Namorou naquela festa amanhã já amanhece casado! Nem namora nem nada, namorou na festa só e já amanheceu com ele! E já está casado, eu conheci assim desde pequena. Eu ouvia: fulano casou essa noite! Podia vim de longe, namorou se conheceram naquele dia mesmo mas já amanhece casado! E amanhã já vai com marido! E tem homem que já leva mulher! Eu conheci assim! E aqui quando eu cheguei nesta região era a mesma coisa! Só vê homem arrastando namorada pelo caimbezal! Eu olhava, todo mundo olhava:
-Olha estão casando! Olha lá vai ele!
Sumiam! E quando era outro casamento era a mesma coisa, correndo com mulher, arrastando ela, ela vai correndo atrás aí, sumia pelo caimbezal, era casamento! Outros sobem serra,*

⁴³ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

*entram dentro daqueles regão assim, vala de pé de serra. Tem um ele é até meu compadre, já tá velho chama Mané Rego! Ele passou uma semana na vala do pé da serra!*⁴⁴

Os Wapixana desta época possuíam os valores e os meios pelos quais realizavam tudo o que era necessário ao grupo, mantendo assim, suas próprias peculiaridades. O namoro, no entendimento da maioria do grupo, não existia, porém outros esclarecem que só pensavam em casar quando conheciam alguém de quem passavam a gostar, mesmo que a pessoa pretendida não tivesse o conhecimento de tal sentimento. Assim este sentimento de olhar e gostar não pode ser considerado senão como um namoro.

A maioria dos casamentos vivenciados pelo grupo depoente, pode ser interpretado como sendo um forte traço cultural que muitos conservavam, conquanto em seus depoimentos afirmem ter presenciado somente um casamento no qual a noiva “se casou no padre, bem arrumada, com um bonito vestido, usando aliança e tudo arrumado pelas madres”. Como afirma “tio” Davi, “foi só esse casamento que eu vi!”⁴⁵ E continua: “Agora você quer ele, aí quando tiver caxiri, aí vão fugir pro mato e quando chega de lá já está casado! É assim, faz caxiri, toma, fica bêbado, carrega mulher! Quando chega de lá está casado! Eu sei que antigamente era assim!”⁴⁶ Desta forma, tanto o namoro quanto o casamento aconteciam num estilo próprio, como que um sistema criado pelo grupo. Mesmo em contato direto com a sociedade envolvente, o costume perdurou por muito tempo.

2.4.2 Nascimento

No que diz respeito ao nascimento entre os Wapixana, no período de pós-parto a mulher passava por uma espécie de tratamento e cuidados que tinham como propósito assegurar a saúde, a beleza e o não envelhecimento. Com esta finalidade ela bebia água da pedra do jacaré⁴⁷ durante um mês e ao mesmo tempo no período de dois em dois dias tomava banho com água benzida pelo pajé ou pelo curador.

⁴⁴ SILVA, Laurita. Entrevista Cit.

⁴⁵ VIRIATO, Davi. Entrevista Cit.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Há uma espécie de jacaré que possui no intestino uma pedra, que é branca e bem lisa. Os Wapixana acreditavam que esta pedra era fonte de saúde e beleza, assim, quando a mulher tinha seu filho, pegava uma

Caso a mulher não desejasse ter mais filhos, ela pedia ajuda ao curador da aldeia. Normalmente o tratamento era à base de chás (de erva ou casca de árvore) benzidos, que a parturiente tomava bem cedo e ao final do dia. Esse tratamento durava cerca de duas semanas, logo após o parto. Pelo trabalho, o curador ou pajé nada pedia, mas o casal de acordo com as suas possibilidades, nunca deixava de ofertar algo que o agradasse.

Ao pai cabia resguardar-se de certos trabalhos (couvade), principalmente os mais pesados, sob pena de comprometer a saúde do recém-nascido e às vezes até causar o falecimento⁴⁸ do mesmo. Assim sendo, por uma semana o pai se abstinha de qualquer atividade, período em que também fazia uma dieta especial, pois não podia ingerir alimentos considerados fortes, como, por exemplo, carne de animais.

Quanto ao recém-nascido, este recebia um tratamento especial. Durante o primeiro mês de vida, tomava banho com água morna e benzida⁴⁹ e os pais ou os avós confeccionavam um fio (cordão) ou uma pulseira, os quais continham poderes de proteção contra todas as doenças e perigos. Nem todo alimento sua mãe podia ingerir; bem antes do nascimento do filho, ela se preparava para o período de pós-parto, alimentando-se somente de gêneros saudáveis. No decorrer do primeiro ano de vida do filho, o leite materno era o seu principal alimento.

2.4.3 Puberdade

Certamente um dos acontecimentos que muito representou na vida da menina Wapixana foi a primeira menstruação, que ainda hoje é lembrada, pelo grupo de mulheres que viveram essa passagem como sendo de grande significado para a vida. A menina ao menstruar pela primeira vez, passava por um ritual que durava aproximadamente um mês e neste período, a mesma recebia cuidados especiais de sua mãe e ou avó.

vasilha com água e colocava a pedra dentro e quando sentia sede bebia a água, na certeza que o bem desejado (corpo saudável) estava sendo alcançado.

⁴⁸ O grupo tem conhecimento de casos em que os pais que não fizeram o resguardo e os recém-nascidos adoeceram, chegando alguns até a falecer. Contou-me uma das depoentes, que certo dia nasceu o filho de um casal quando o marido estava ansioso para terminar de construir sua casa, assim a criança nasceu e o pai continuou fazendo a parede da casa. Logo em seguida o recém-nascido ficou muito doente, e quando o pajé foi chamado para bater folha, já não podia mais fazer nada, pois o mesmo encontrou o espírito da criança preso na parede.

⁴⁹ A água benzida pelo pajé ou pelo curador na qual o recém nascido tomava banho protegia-o de qualquer tipo de doença que pudesse acontecer.

Inicialmente, a rede de dormir da menina era atada à altura de dois metros, de onde ela só podia descer com a ajuda de seus pais. Permanecia deitada, sempre na posição inicialmente tomada enquanto durasse o período menstrual; a alimentação, o banho e demais necessidades eram feitas dentro de casa e certos alimentos considerados fortes (carne de veado) não eram permitidos.

Nesta fase, era confeccionado para a menina um par de **perequeté**⁵⁰ da capemba de buriti, já que a mesma não podia pisar no chão descalça. Segundo os costumes tradicionais Wapixana, a mulher que se encontrasse doente (menstruada), não deveria pisar o chão, pois o bicho encantado poderia sentir seu cheiro e seguir seus passos; uma vez encontrando-a doente e fraca, pegava sua alma e a levava consigo.

Fig. 05 – Perequeté



Foto: Delta Maria de Souza Maia

⁵⁰ Segundo os depoimentos, o **perequeté** foi muito usado quando se faziam longas viagens, para caminhar pelas matas, que muitas vezes continham espinhos, e em locais pedregosos. O perequeté é uma sandália de dedo feito da capemba de buriti, ou seja, de uma parte larga e macia desta palmeira.

Outro objeto que não deveria faltar para esta ocasião, era o **abano**⁵¹ feito da folha de buriti, que tanto servia como assento quanto para proteger a cabeça, pois a menina não podia pegar sol ou sereno e também ficava protegida dos olhares dos homens, evitando doenças e o envelhecimento precoce. Entre os mais antigos, acreditava-se que grande parte do envelhecimento das mulheres fosse transmitido pelo olhar do homem.

Fig. 06 – Abano

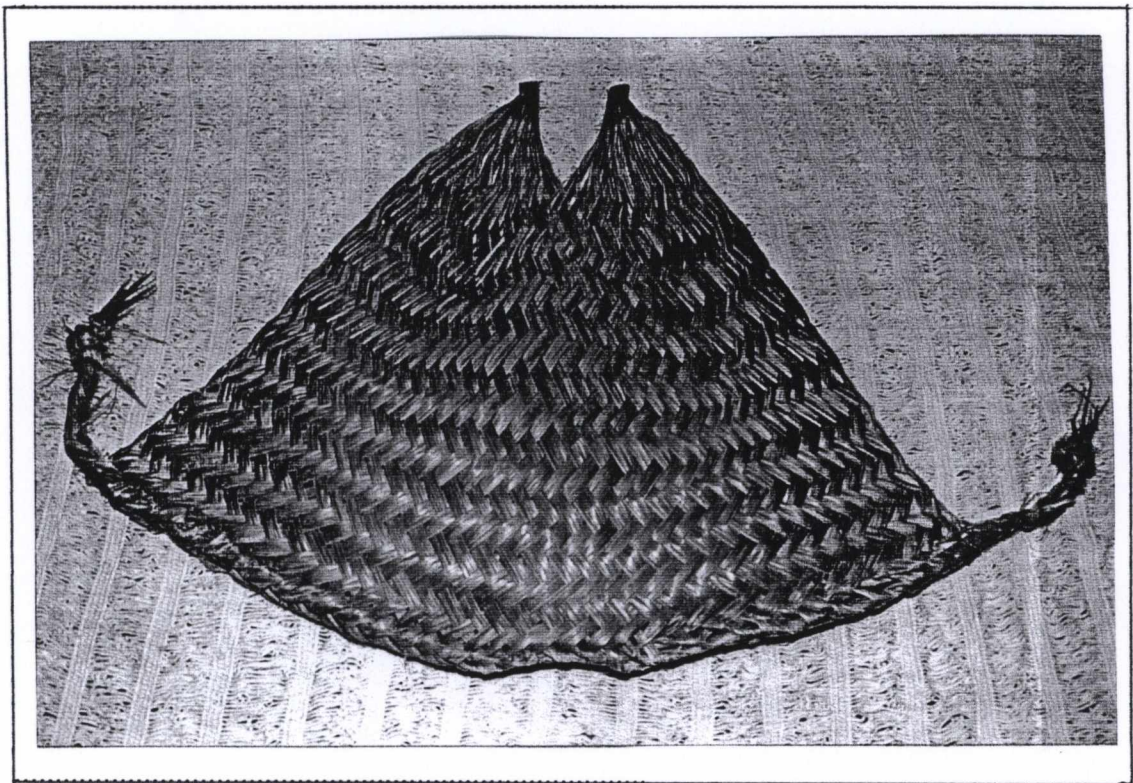


Foto: Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Ainda nesta fase, a menina recebia os **talos de inajá**⁵² e um fio da fibra de buriti contendo um laço, sendo este o suporte dos talos, os quais eram usados, um pendurado ao

⁵¹ O **abano** ainda hoje tem sua função na maloca, de tamanho pequeno este é utilizado principalmente como virador de beiju, porém em época anteriores haviam abanos de variados tamanhos e diferentes utilidades, sendo que o maior era usado para fazer as principais refeições.

⁵² O **talo de inajá** é confeccionado desta palmeira, e pelas informações, o talo não podia ser de outra árvore pois o benefício não seria atingido. Assim, era comum cada família ter um pedaço da árvore reservado

pescoço e o outro no pulso. A utilidade dos talos de inajá seria evitar o contato das unhas com qualquer parte do corpo, quando da necessidade de se coçar, pois se acreditava que as unhas neste período prejudicavam a estética corporal, deixando marcas, possivelmente estrias.

Fig. 07 – Talos de inajá.

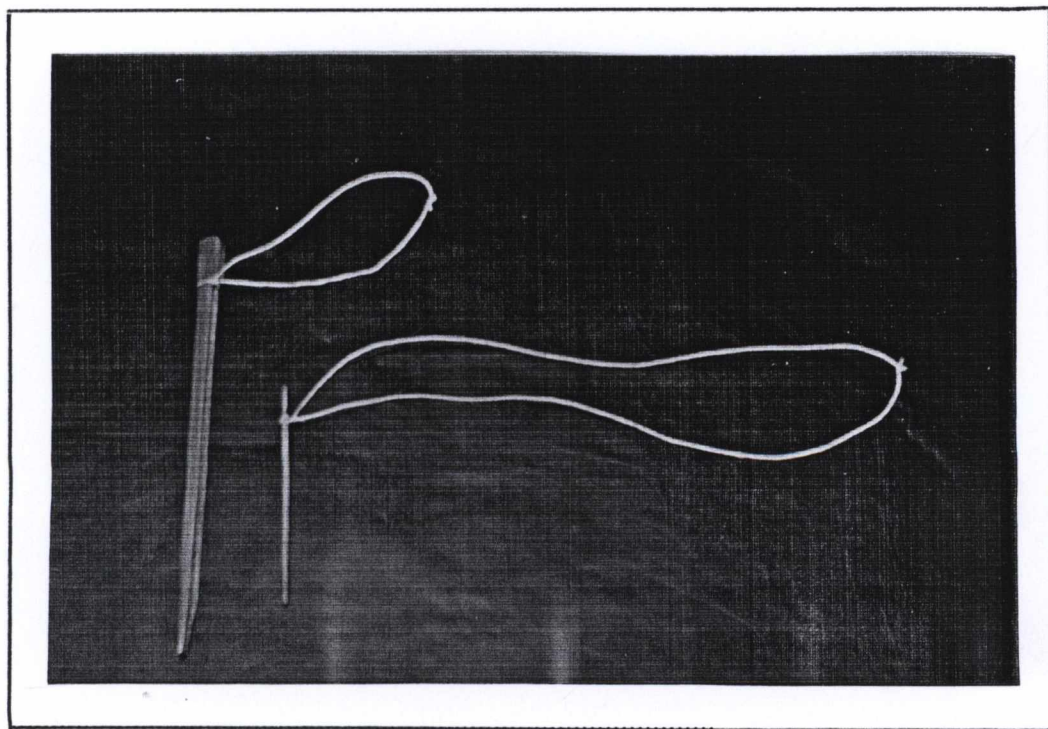


Foto: Delta Maria de Souza Maia

Portanto, o uso do talo de inajá entre as mulheres Wapixana da Serra da Moça tinha como finalidade proteger a saúde e a beleza feminina, hábito esse que perdura até aos dias de hoje.

Terminado o período da menstruação, a rede era descida e o pai já havia confeccionado um grosso trançado de talo do olho de buriti, o qual era pintado com urucum, apimentado e benzido; feito isso, a mãe segurava a mão da filha e o pai dava-lhe

especialmente para essas ocasiões, porque a árvore somente é encontrada em outras regiões mais distante da

uma surra, que começava pela cabeça, passando ao resto do corpo, acreditando-se que este ato seria um meio de evitar o envelhecimento precoce e também as doenças que deixavam marcas. Por fim cortava-se-lhe o cabelo e assim por algum tempo a menina ficava envergonhada, não ousando olhar para rapaz algum.

Posteriormente, a moça saía apenas para o trabalho. Quando se dirigia à roça usava o abano sobre a cabeça como proteção dos raios solares, calçava o perequeté, o talo pendurado ao pescoço e finalmente, terminado o período (a duração deste ritual normalmente dependia da decisão da mãe ou avó), todos os utensílios utilizados eram queimados. A moça estava pronta para outra fase de sua vida, podendo casar-se.

No período da primeira menstruação, a mãe ou avó da menina repassavam vários conhecimentos através de conselhos e nestes ensinamentos esclareciam tudo o que era ou não permitido e o significado do que estava acontecendo. De acordo com as informantes, as meninas limitavam-se em ficar ouvindo e respondiam apenas quando indagadas. O grupo de mulheres participantes deste trabalho, viveu esse ritual e acredita em seu benefício.

Com relação ao rapaz, as informações fazem deduzir não haver uma fase específica que marcasse a passagem de uma à outra fase de sua vida. Esclarecem no entanto, que desde cedo o menino começava a ser “curado” e normalmente, quando o caxiri coincidia com as épocas de lua cheia e lua nova, aqueles cuja idade se aproximava dos sete anos, eram submetidos às “curas” através de ferradas das formigas tucandeiras. O benefício das picadas tinha como objetivo que os meninos crescessem fortes e saudáveis, espertos e trabalhadores e como consequência tornarem-se bons filhos, bons maridos e pais.

Entre os idosos, “tio” Davi é citado como sendo um especialista que preparava as formigas tucandeiras⁵³ usadas para curar os meninos. Deduzem que para atingir os 94 anos sem tanta perda de cabelos e estes ainda pretos, deve-se ao tratamento que foi submetido durante o seu crescimento.

As partes do corpo como o tórax, as costas, a parte superior das nádegas eram ferradas com o propósito de fazer dos meninos homens fortes, saudáveis, espertos, com

Serra da Moça.

⁵³ As formigas tucandeiras eram coletadas nas proximidades das roças e numa trança própria, mais ou menos de vinte centímetros de comprimento feita da casca do caranã. As formigas eram arrumadas em filas com os ferrões na posição de ataque.

todas as qualidades (trabalhadores, caçadores, pescadores). As picadas na cabeça tinham como objetivo evitar a queda e o embranquecimento dos cabelos.

Um dos informantes esclareceu que a sessão de ferradas era realizada dentro de casa, sendo os meninos pegos de surpresa. Uns ficavam meio nervosos, apreensivos, outros porém faziam fila enquanto o dono da casa aplicava-lhes o tratamento das formigas. Sua mulher colocava-se à porta e não permitia que ninguém se esquivasse aos benefícios trazidos pelas formigas tucandeiras.

2.4.4 Velhice

O grupo de idosos que colaborou com este trabalho, apesar da descaracterização de seus traços culturais imposta pelos contatos, ainda vivenciou muitos dos costumes tradicionais em que a obediência e o respeito aos mais idosos faziam parte do cotidiano da comunidade. Desta forma, a figura dos mais velhos era de grande importância dentro desta sociedade, pois a experiência que possuíam faziam com que se envolvessem em alguma tarefa importante. De posse desta sabedoria, os anciãos decidiam, aconselhavam, apoiavam, enfim, colaboravam na organização e decisão de variados assuntos relacionados à maloca.

Na verdade os idosos das comunidades indígenas nunca deixaram de exercer alguma função, pois participavam como ainda participam das atividades da aldeia, especialmente daquelas que não exijam muito esforço. Sendo assim, por exemplo, a tarefa de transformar a mandioca em farinha é executada com a ajuda deles e das crianças, raspando a mandioca, peneirando a massa, orientando a secagem e o momento certo de retirá-la do forno. Enfim, os idosos orientam e ao mesmo tempo ensinam aos mais novos a preparar a farinha e o exercício de outras atividades.

Nas festividades da aldeia, os velhos não deixavam de colaborar e geralmente auxiliando o cantor, participavam. Então, homens e mulheres eram convidados não somente como simples integrantes, mas como pessoas que possuíam um conhecimento considerado importante à manutenção e organização social da maloca. Na prática, as danças tradicionais (parixara, tucui e areruia) necessitavam de um animador e cantor a fim de incentivar o grupo que dançava, sendo o cantor auxiliado por uma pessoa idosa, normalmente mulher, como esclareceu o depoente: *“E ali, aquelas mais velhas sempre*

estão ajudando ele a cantar também e era maior animação! Eu vi ainda!"⁵⁴ Portanto, o idoso não deixava de ter uma função no seio da comunidade.

Entre os Wapixana, provavelmente, o setor que mais sentiu a influência dos idosos foi o casamento. Na Serra da Moça tem-se notícia quais eram os avós mais influentes no casamento dos jovens da maloca e sem contestação de alguém, ou seja, normalmente todos aceitavam esta decisão. Assim, muitos avós orientaram ou decidiram não só o casamento dos filhos, mas principalmente dos netos.

Como as sociedades indígenas valorizam a alimentação, na Serra da Moça era costume entre os antigos moradores escolher um dia e dedicá-lo aos idosos da maloca, como se fosse uma homenagem. Então, ao final da safra do milho verde, algumas mulheres reuniam-se e faziam o Kamararu⁵⁵, damorida e caxiri para serem ofertados somente aos mais velhos. Esta refeição era feita e servida no período da manhã. Pelas informações, é possível que este costume tenha permanecido entre os indígenas até à juventude dos depoentes.

2.4.5 Rito Funerário

De acordo com os relatos históricos, verifica-se que a convivência entre os grupos indígenas desta região, no decorrer dos séculos, provocou profundas e múltiplas influências sociais e culturais de uns sobre os outros⁵⁶. Ilustrando esta semelhança, observe os rituais funerários dos Paraviana nas impressões de Lobo e Almada:

Os seus funerais é o seguinte: Junta-se um grande numero de pessoas na casa em que se encontra o cadaver. Um dos mais abalisados faz a oração funebre. Relata toda a vida do defunto, as suas generosas façanhas e acções: tudo é por modo de canto lugubre, mas muito desentoadado. Os assistentes correspondem com a mesma desentoadação: na mesma casa se sepulta o cadaver, e por oito dias consecutivos duram as

⁵⁴ ÂNGELO, Orlando. Entrevista Cit.

⁵⁵ O kamararu era um beiju feito de milho e sem nenhum tempero, assim antes do milho secar totalmente era ralado e a massa era enrolada e assada na folha da bananeira. Estando pronto comia-se com a damorida. O kamararu é hoje conhecido como comida dos antigos. O beiju de milho hoje é muito consumido na maloca, mas este leva tempero como sal e açúcar.

⁵⁶ SILVA. **Sociedade Wapixana: ritos e mitos**, op. cit., p. 149.

*exequias, fazendo-se a mesma cerimonia do pranto à meia noite, na madrugada, e ao meio dia*⁵⁷.

Comentando sobre o rito funerário, Dona Laurita explica que por ocasião da morte de seu pai, causada pela ação do kaneimé, estando este consciente daquele momento, sugeriu tudo aquilo que a família deveria fazer, sendo seu último pedido que o sepultassem no interior de sua casa. O pai não queria que o corpo ficasse ao relento pois a época era de muita chuva e havendo a família atendido seu último pedido, em seguida, abandonou a casa.

Esclarece ainda, que no decorrer do primeiro mês da morte de seu pai e por orientação do tio, ela e seus irmãos tomaram banho no interior da casa, somente com a água da folha de mirixi e da folha de cumati⁵⁸, pois não o podiam fazer em igarapé, lago ou rio, já que seus corpos não estavam cheirando bem. Acreditavam que os familiares do morto exalavam o mesmo odor do corpo em decomposição. Durante o primeiro mês, após a morte de um familiar, pouco trabalho se fazia, somente os mais leves. Evitava-se trabalhar para não suar desta forma não ficavam expostos à ação do bicho encantado. Iam para a roça colher apenas o que tinham necessidade.

Os parentes tomam o luto, que consiste em cortar os cabelos, desprezar os seus atativos de missangas, e pintarem-se de preto. Porém findo aos oito dias, se solennisa uma festa dançando-se sobre a sepultura, e derramando sobre ella grandes porções das suas bebidas. Pegam dos moveis do uso do defunto, dançam como elles, e os queimam: com o que se acaba a festa. As festas são umas computações apparatusas. Ao som de flautas e tamborinhos se agitam em movimentos circulares, até que cedem à violencia da bebida e fadiga. Acompanham estas danças com cantigas ao seu modo. Porei aqui uma cantiga bacchica em lingua Paraviana.

*Uauá xicarú, xicarú
Priué priué
Carimanarué
Yacámená Yacámena
Aritarué, Yacamená*

⁵⁷ Lobo e Almada. In. COSTA, Clovis Nova da. **O vale do Rio Branco**, op. cit., p. 203.

⁵⁸ As folhas do mirixi e cumati se amassadas exalam um perfume muito agradável. Na região da Serra da Moça são encontrados em abundancia.

*O sentido d'esta cantiga é o seguinte: Enquanto estamos com saúde, brinquemos e cantemos; porque quando estivermos doentes, não podemos brincar, nem cantar.*⁵⁹

Observe agora a letra da cantiga – brinde de D. Laurita - no momento em que finalizava o seu depoimento, feito especialmente para este trabalho. Cantada em Wapixana e em seguida traduzida para o português. Diz o seguinte:

*Eu vou deixar minha casa
Eu já vou embora
X
Enquanto estava aqui
Passava bem
Comia, dançava, passeava
Agora vai embora
Já trabalhou muito
É até bom que vá embora!
X
Espírito do céu trazei moeda
Para pagar passagem!
Para ser feliz! Para ser feliz!
Não deixe sofrer!*⁶⁰

Quero aqui chamar atenção às duas primeira linhas do cântico. Conforme a explicação da depoente, neste clima lúgubre, quem inicia o canto é o espírito da pessoa morta, que ali se encontra presente, sendo posteriormente acompanhado pelo canto dos parentes.

O canto é como um pedido ao Espírito Santo, a Deus, que conceda uma passagem ao seu ente querido, afim de que este possa estar em paz e feliz após a morte. De acordo com as informações, entre os mais idosos, acredita-se haver um lugar assegurado, o qual será um paraíso! Assim não se deve chorar, ficar triste quando da morte de um parente mas sim ficar alegre e feliz, pois esta é uma forma de ajudá-lo a alcançar o paraíso!

A descrição de um funeral completo, foi narrado em Wapixana por três informantes: as vozes, a entonação, a melodia são como um lamento e dependendo do estado de espírito de quem ouve, pode-se sentir um clima de grande melancolia, dando a impressão de algo sombrio. Todo o ritual era acompanhado ao som de flautas, gaitas e

⁵⁹ LOBO, e Almada, op. cit., p.203.

⁶⁰ SILVA, Laurita. Entrevista Cit.

maracás, imaginando-se o quanto a cerimônia representou para as pessoas que tivera a oportunidade de vivenciar este cerimonial.

Dona Marina enfatiza sua indagação afirmando: *“Tu sabia que antigamente quando morre parente assim, não choravam? Até podiam chorar mas iam todinhos para o cemitério rezar! Só que quando chegavam iam dançar! Já foi embora, tá muito bom! Era assim natural!”*⁶¹ Como se pode observar os Paraviana e os Wapixana, etnias diferentes, mas com algumas semelhanças, podiam confundir o observador menos atento.

Lucila Hermann, em sua análise sobre a coletânea do missionário D. Mauro Wirth em 1934 a 1939, ao referir-se à prática de sepultamento utilizada pelos Wapixana, esclarece que enterravam seus mortos no recinto da casa, queimavam-na e em seguida abandonavam o local em busca de uma nova morada. Esse hábito modificou-se devido à influência da missão beneditina⁶², que orientava os indígenas para que os sepultamentos fossem realizados em cemitérios.

Analisando as fontes a que se referem os ritos mortuários entre os Wapixana, pode-se constatar que em período não tão remoto, ou seja, na década de 1940, o rito funerário alterava-se conforme a região e localidade. A pesquisa de Orlando Sampaio Silva, feita com os Wapixana da aldeia Canauani e segundo informações do Tuxaua Cassimiro, explica a presença do pajé na casa do falecido e a sessão de pajelança, com o intuito de descobrir a causa da morte.

Se constatado que a morte não houvesse sido natural, significaria que algum bicho (a mãe-do-campo, a mãe-da-mata, a mãe-d’água, a curupira), ou o rabudo (kaneimé) tivessem causado a morte. Caso fosse um desses bichos, o pajé iria a suas casas e como castigo aprisionava-os, de onde não mais saíam. E assim o morto era enterrado e nada mais acontecia⁶³.

Para os Wapixana, o pajé tinha e tem poderes para ver e contatar com qualquer bicho encantado. Entendem que, assim como o ser humano, os bichos possuem suas casas as quais podem situar-se em uma grande rocha, num lago, rio, montanha, ou em uma mata

⁶¹ SOUZA, Maria de. Entrevista Cit.

⁶² Conforme a informação, a partir de 1909 foi criada pela Constituição Apostólica a Missão Beneditina do Rio Branco, quando foi separada da diocese de Manaus. O território foi confiado, a título de “Abadia Nullius”, à abadia de São Bento, no Rio de Janeiro. MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa, op. cit., p. 39.

⁶³ SILVA, Orlando Sampaio. **Sociedade Wapixana**, op. cit., p. 156.

virgem, portanto qualquer aproximação a estes locais teria que ser feita com bastante cuidado para que não ocorresse ficar com a alma presa e como consequência, doente.

Por este motivo, a recomendação aos que saiam para trabalhar, era para que nunca se ausentassem de casa, sem ter comido algo, pois só assim o corpo ficava fortalecido. Entendiam que um corpo em jejum ficava exposto à ação dos bichos encantados. Foi muito comum ouvir a seguinte frase: QUEIMA TUA BOCA PARA BICHO NÃO TE BATER POR AÍ!⁶⁴ Esse cuidado deve-se ao surgimento de doenças, as quais foram causadoras de muitas mortes, não havendo para tanto explicações satisfatórias. Essas crenças têm poucas variações de uma região para outra. Observe a opinião de Sampaio Silva sobre esse assunto:

(...) em outras malocas, constatamos e registramos outras maneiras de procederem o enterramento dos mortos, tais sejam a colocação dos pertences do morto, bem como alimentos ao lado da sepultura, o que ainda ocorre raramente, e o costume já abandonado do enterramento no interior da casa do morto, com o posterior abandono da casa. Atualmente em diversas malocas Wapixana, subsiste o costume do abandono da casa pela família do morto. Em alguns casos, a família chega a mudar-se para outra maloca; porém predomina a mudança para outra casa construída, por vezes, ao lado da casa antiga, sendo esta pura e simplesmente abandonada ou queimada. As que são abandonadas, em alguns casos, anos depois, voltam a ser ocupadas por pessoas da própria família.⁶⁵

Muitas vezes os pertences do morto são juntamente enterrados, porque assim era o desejo do falecido. Quanto ao hábito de colocar gêneros alimentícios e água ao lado da sepultura, dependia da circunstância da morte. Era comum entre os Wapixana mais antigos levar água e comida até à sepultura, quando acreditavam que a pessoa no momento do falecimento encontrava-se com fome ou sede. Ainda hoje os idosos crêem, que enquanto a alma não saciar sua fome ou sede, ela ficará vagando, sofrendo e não encontrará o

⁶⁴ Esta recomendação é apenas uma entre inúmeras do costume Wapixana, esta que ainda sobrevive, para compreender sua importância, só após um bom período de convivência entre o grupo. O que também evitaria tirar conclusões precipitadas e até preconceituosas em relação aos costumes dos mesmos.

⁶⁵ SILVA, Orlando Sampaio. **Sociedade Wapixana**, op. cit., p. 157.

caminho da paz, da felicidade. Portanto, levar água ou comida significava ajudar a alma ou o espírito, encontrando assim, o caminho do paraíso.

Em seu depoimento, Dona Francisca declara ter presenciado, o modo como o Tuxaua Aleixo trabalhava, e também fala de sua morte, esclarecendo: *“Aleixo aí ele trabalhava muito, até que ele morreu de gripe, tuxaua Aleixo tem cemitério dele aí mesmo na mangueira, lá enterraram ele, enterraram ele dentro da cozinha dele”*⁶⁶. Por esta informação pode-se constatar que a prática de sepultamento no interior das casas não está tão distante, persistindo até a uma fase em que os contatos com a sociedade envolvente se estabeleceram de forma mais intensa.

⁶⁶ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

Capítulo 3 A atual situação dos Wapixana da Serra da Moça

Cada época, cada meio humano, cada objeto histórico levanta sempre uma pluralidade de problemas que é, (...) suscetível de prestar-se a uma infinidade de questões. O conhecimento que o historiador vier a adquirir sobre elas dependerá, evidentemente, daquela ou daquelas que ele preferir aprofundar, e essa escolha, por sua vez, será função direta de sua personalidade, da orientação de seu pensamento, do nível de sua cultura, da filosofia geral, enfim, que lhe assegura as suas categorias mentais e os seus princípios de julgamento.

Henri-Irenée Marrou

Antes de adentrar neste capítulo, fez-se necessário uma reflexão sobre o papel do historiador enquanto profissional, independente do espaço e temporalidade nos quais atua de forma integral, pois o historiador tem um papel decisivo na elaboração do conhecimento histórico. Esta construção dá-se em conformidade com sua própria interpretação, que imbuída de defeitos e valores, intervem na informação dos fatos. Assim *“a história é o resultado do esforço, num sentido criador, através do qual o sujeito do conhecimento, estabelece essa relação entre o passado que ele evoca e o presente que é seu”¹*.

3.1 A aldeia e suas características no cotidiano

Resumidamente, a história que se conhece sobre a criação da comunidade Serra da Moça, bem como e o porquê deste nome, deveu-se aos Wapixana da região do Pium (região mais ao norte) os quais costumavam pegar suas canoas e descer rio abaixo e em alguns locais encostavam, passando a caminhar por terra à procura de caça e coletar frutos. Até que um dia um grupo chegou a este local – atual Serra da Moça – e viu que existia um imenso buritizal de onde se podia utilizar a palha para fazer casa e a fruta como alimento. Na serra repleta de mata virgem, havia muita caça e era também um local propício para

¹ MARROU, Henri-Irenée. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. p. 45.

“botar” roça. Assim, o grupo que formava a família Aleixo resolveu habitar na região e o pajé, ao fazer o reconhecimento do lugar, pôde constatar que a serra na verdade era uma linda cidade na qual havia um grande número de moças, denominando então o local, como Serra da Moça.²

Atualmente a construção das casas Wapixana já não obedece aos traços tradicionais indígenas, pois dependendo da situação econômica de seu proprietário, estas podem ser de alvenaria, de madeira, cobertas de palha e com paredes de barro, ou ainda, toda de palha. Esta última, normalmente, é construída provisoriamente, para em seguida levantar uma outra com material mais durável.

As casas são afastadas umas das outras, mas interligadas por caminhos e estradas que facilitam o acesso. Predominam na Serra da Moça as habitações que têm o telhado coberto com palha de buriti e a parede construída de adobe, ou simplesmente de barro.

Fig. 08 – Típica casa Wapixana. Serra da Moça

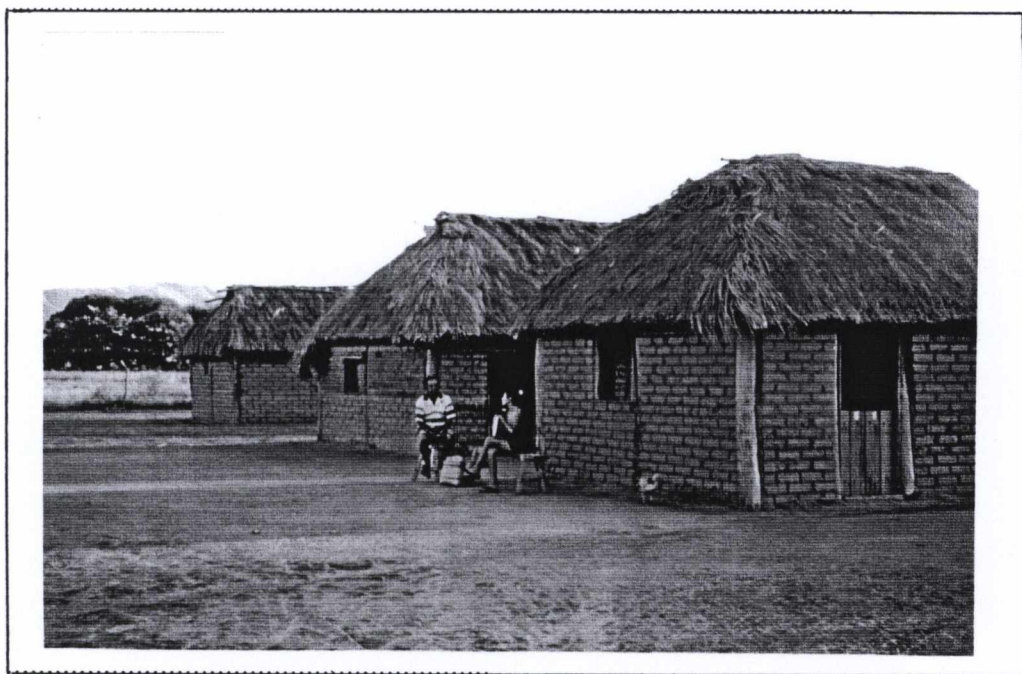


Foto: Delta Maria de Souza Maia

² A história de como se originou a comunidade Serra da Moça, ouvi ser contada diversas vezes pelos mais idosos e também pelos próprios familiares. No interior (zona rural), normalmente as pessoas dormem muito cedo, mas às vezes, quando já se encontram todos deitados, alguém conta alguma estória, esta sempre relacionada a maloca.

Normalmente, quando constroem suas moradas, os Wapixana fazem três casas separadas, uma ao lado da outra, todas num único compartimento. Destas, uma é usada como sala, outra como quarto e a terceira como cozinha, porém qualquer compartimento pode ser um canto de dormir.

Geralmente na sala, há uma mesa e bancos compridos, pote e copos para beber água e é o local onde se recebe visitas. Quando possuem fotografias, estas ficam expostas pela parede e em certas casas de famílias católicas, existem as imagens de Cristo e da Santa Ceia. Em épocas que antecedem uma eleição não deixam de exibir a imagem dos candidatos de suas preferências; caso alguém da família tenha um certificado ou diploma, este recebe um lugar de destaque.

O quarto de uma casa Wapixana tanto pode ser usado como dormitório quanto para guardar objetos de maior valor. Em certas casas os quartos compõem-se de cama e redes, onde normalmente dormem as moças e crianças pequenas e os bebês dormem com as mães, sempre junto à cozinha.

Muitos são os que improvisam o local onde guardar a roupa, num armário feito de tábuas e paus. Outros utilizam caixas de papelão e neste caso, cada membro da família tem a sua. Também é comum haver nos quartos cordas atadas de um lado ao outro, que são utilizadas para pendurar as roupas. Em diversas casas esse compartimento também é utilizado para guardar mantimentos.

No dia a dia da maloca mal o sol aparece, logo o fogo é acesso e aos poucos os membros da família se juntam para se aquecerem. Em seguida tomam o café, o mingau ou qualquer outro alimento, preparado pela mãe ou filha mais velha da casa. A cozinha apresenta-se como o espaço mais concorrido de uma casa indígena, não só devido ao alimento, mas também por ser este o local onde os familiares costumam dialogar e decidir assuntos importantes. Enquanto a esposa ou a mãe prepara a comida, esposos ou filhos falam de seus trabalhos, problemas, dos fatos que aconteceram e é neste momento que os pais aconselham seus filhos, sugerindo o que devem fazer ante uma decisão, enfim, colocam em dia o que mais interessa ao grupo familiar.

Ao cair do dia, antes mesmo de escurecer por completo, as crianças já tomaram banho, ficando os adultos por último, em seguida jantam e logo preparam-se para dormir. Cada um ata a sua rede e os mais velhos auxiliam os mais novos. Quando todos já se

encontram acomodados, há sempre um assunto a mais a ser falado e aos poucos começam a dormir, ficando por último o velho casal.

Hoje pode-se afirmar que a paisagem nos arredores das casas da aldeia Serra da Moça, igualmente passou por uma mudança, pois até à década de 1970 ainda era possível observar resquícios, por exemplo, da grande família. Naquela época, concentravam-se na casa do tuxaua Adolfo Aleixo os acontecimentos mais importantes. Sua casa dava início a uma fila de oito moradias, das quais uma pertencia a sua mãe, outra a sua filha, quatro pertenciam a cada uma de suas tias e por último ficava a casa de fazer farinha, ou seja, ainda existiam fragmentos do costume tradicional, pois embora os membros da família se casassem e construíssem suas próprias casas, estas eram separadas apenas por alguns metros do restante de seus familiares. Quanto às demais habitações que formavam a maloca, distribuíam-se em distâncias maiores.

Presentemente, na construção de casas de grande parte dos moradores utiliza-se o material de construção tradicional, mas a configuração da maloca tomou outras formas devido ao novo modelo de organização. As casas se distanciaram, as roças que eram somente no sopé das serras, hoje, com o recurso de máquinas e da técnica para a correção do solo, transferiram-se para o campo, onde tudo o que plantam visa não só a própria subsistência, mas também uma produção a ser comercializada nas feiras livre da cidade.

O cultivo de árvores frutíferas é uma atividade que já faz parte da economia Wapixana. Desta forma, é possível encontrar uma variedade de frutas sendo estas cultivadas ao redor das casas. Entre as frutas mais cultivadas destacam-se: a manga, a laranja, a graviola, a goiaba, o caju, o coco, o abacate, entre outros. Em época de boa safra parte destas frutas são comercializadas nas feiras da capital. A coleta continua existindo, mesmo sendo praticada por um número reduzido de pessoas. Na época da safra do buriti, jenipapo, mirixi e taperebá, há pessoas na Serra da Moça que se dedicam á coleta destes frutos, os quais são utilizados na alimentação e também na comercialização com os proprietários de sorveterias em Boa Vista.

As três comunidades contam com escolas para o ensino fundamental; posto de saúde com profissionais treinados em prestar atendimento e Igrejas. A Igreja Católica, faz-se presente, através do sacerdote, que comparece uma vez ao mês a fim de celebrar a missa, realizar casamentos ou batizados, quando com a devida antecipação forem marcadas datas para esses eventos.

A Igreja Evangélica que é representada através dos pastores, estes aos domingos realizam cultos matinais. Entre os Wapixana há um número considerado de adeptos da igreja dos “crentes”, pois é assim que eles se auto-denominam.

Somente a comunidade da Serra da Moça possui serviços telefônicos e instalações para recebimento de imagens televisivas e contando brevemente com um sistema de água encanada, sendo este projeto desenvolvido pelo CIR, que tem como meta atender o maior número possível de malocas.

Semanalmente as três comunidades dispõem de meio de transporte, proporcionado pelo governo do Estado como apoio aos que desejam comercializar seus produtos na Feira do Produtor Rural em Boa Vista, sendo que esse transporte não é exclusivo das aldeias e sim a todos os moradores da região.

Até à década de 1980 as aldeias não se encontravam divididas administrativamente, ou seja, a Serra da Moça juntamente com as demais formavam um só aldeamento. Os povoados de Truaru e Morcego não elegiam tuxaua, sendo a comunidade da Serra da Moça o local onde o chefe indígena (tuxaua) era eleito.

Atualmente o quadro populacional pode ser considerado instável e dependendo da época do ano, a população cresce ou diminui. Conforme o último levantamento³ realizado, a população considerada fixa é de 386 habitantes, ressaltando-se que a maioria é de idosos e crianças.

Quando da entrevista com o tuxaua da Serra da Moça, João Izidoro, o líder manifestou-se sobre este assunto:

Essa pergunta que você fez é uma boa lembrança, porque eu me alembro que era muita gente e hoje não tem isso mais! Vários homens saíram, foram para o garimpo, moram em outras comunidades e está assim! A comunidade está bem pouquinho! Tem 32 famílias moradores mesmo daqui. Aí com os professores agente já conta e dão 36 famílias, com 136 pessoas, entre adultos e crianças. Diminuiu foi demais! O que tem anotado aí o pessoal que todo ano sai! Tem ano que aumenta e tem ano que diminui! Assim como chega gente, parente para morar, noutra ano sai também! É assim!⁴

³ Fonte: Conselho Indígena de Roraima – CIR, Boa Vista, agosto de 2000.

⁴ ÂNGELO, João Izidoro. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Serra da Moça, fevereiro de 1999.

Uma comunidade reduzida é a característica daquelas que se localizam nas proximidades das cidades ou vilas. Portanto esta não é uma particularidade exclusiva da Serra da Moça. São vários os motivos que levaram ou levam os moradores a saírem de suas aldeias, seguindo o exemplo de tantos outros, que se ausentam principalmente em busca de trabalho e estudo.

Os moradores levam uma vida simples; de segunda a sexta-feira acordam muito cedo e cada família planeja a tarefa que será executada. O trabalho é dedicado à roça, de onde retiram a subsistência familiar. Na roça as tarefas mais pesadas (brocar, capinar) ficam a cargo dos homens, enquanto as mulheres e crianças ajudam no plantio, na colheita e no transporte dos produtos.

Fig. 09 – Plantação de uma roça Wapixana



Foto: Delta Maria de Souza Maia

Em casa, a mulher cuida das crianças e dos demais afazeres domésticos, tratando também da criação de pequenos animais (galinha, pato, galinha d'angola, porco). Certas moradoras cultivam pequenas hortas, apenas para o consumo da família. Atualmente, toda

a tarefa feminina é dividida entre o marido e os filhos, contrapondo-se à época da juventude do grupo narrador, na qual, homens e mulheres tinham suas atividades mais definidas. Dona Maria de Souza, mais conhecida como Marina, recorda esta época:

*No nosso tempo, jamaximzim na costa! Carreguei muita mandioca nas costas, carregava feixe de lenha! Quando acabou jamaxim era carro de mão! Eu já dei duro, gente ia buscar água no igarapé! Às vezes eu fico olhando, água bem aqui no terreiro, já tem poço, olha ali minha torneira! Durante este tempo eu não vou mais no igarapé, é só no poço! Agora já mudou tudo!*⁵

Certas atividades que durante muito tempo foram consideradas exclusivamente femininas, hoje passaram a ser exercidas também pelos homens, tarefas como: carregar lenha, fazer comida, varrer casa e terreiro, lavar louças, cuidar das crianças, são atividades que hoje o homem na maloca não se opõe e as exerce naturalmente, ou seja, passaram a colaborar mais com as mulheres nos trabalhos domésticos.

Além dos afazeres caseiros, as mulheres reúnem-se no clube de mães, onde se desenvolve o trabalho de corte e costura. O produto deste, é comercializado entre os próprios moradores e também entre os parentes de outras regiões.

Segundo um informante, o projeto de corte e costura da comunidade poderia ser mais promissor, se a produção fosse administrada mais adequadamente, esclarecendo que todo o valor aplicado no beneficiamento das malocas retorna aos moradores.

Talvez por ser novidade, as mulheres estejam encontrando dificuldade na aplicação do recurso adquirido desse trabalho. No entanto, é de conhecimento dos moradores, que parte do valor financeiro está sendo utilizado na reposição de componentes tais, que permitam a continuidade do trabalho.

Inicialmente para a aquisição dos tecidos e aviamentos contam com o apoio do Conselho Indígena de Roraima – CIR.

As mulheres têm como hábito costurar as roupas em casa, então é comum encontrá-las costurando, fazendo uma roupa nova ou consertando qualquer outra peça do uso diário.

⁵ SOUZA, Maria de. Entrevista Cit.

Fig. 10 – Mulher Wapixana consertando rede



Foto: Delta Maria de Souza Maia

Esta atividade é habitualmente feita pela parte da tarde, quando outro trabalho não requer urgência. Aquelas que não possuem máquina de costura, fazem a encomenda de suas roupas às costureiras da aldeia e pagam um pequeno valor por isso, sendo também comum aos moradores comprarem suas roupas no comércio de Boa Vista.

Quinta-feira é o dia da semana, no qual está à disposição um carro para o transporte da produção até à feira livre da capital. O retorno dá-se aos sábados pela manhã e neste dia as demais pessoas que desejam ir à cidade, aproveitam a volta do carro vazio.

Enquanto os finais de semana são dedicados ao descanso, a receber e fazer visitas, aos domingos acontecem cultos matinais, dirigidos pelo catequista ou pelo sacerdote, quando este se encontra em visita.

Após a missa, o tuxaua passa alguns avisos ou convida os presentes para uma reunião. Isto acontece quando o líder julga ter assunto importante e que necessariamente deva ser tratado em conjunto. Na reunião devem estar presentes os professores, a

enfermeira, o catequista e os demais que prestam serviços, pois são pessoas que auxiliam o tuxaua em suas decisões na elaboração e execução dos trabalhos realizados na aldeia.

Ainda aos finais de semana, com frequência os homens organizam “uma pelada”, jogo de futebol em que todos, independentemente da idade, podem participar. O jogo, sem as regras oficiais, não tem hora para acabar. Os rapazes que participam com grande entusiasmo dos jogos, quando acreditam estar com uma boa equipe, lançam convites desafiadores aos times de outras comunidades, inclusive para as não-índias.

Aceito o desafio, uma data é combinada e para esse dia toda a comunidade comparece para ver o seu time jogar; as crianças e os mais jovens assistem próximas ao campo, enquanto os mais idosos, separados em grupos de homens e mulheres, colocam seus bancos na frente das casas ou debaixo das árvores e sentados, assistem sem dar tanta ou quase nenhuma importância ao jogo. A conversa gira sempre em torno de algum assunto relacionado à própria maloca.

Nestes encontros ainda é possível presenciar os idosos falando a língua Wapixana. O assunto entre estes é o mais variado, a conversa é acompanhada de largos e altos risos, contam piadas, relembram situações engraçadas vividas em conjunto, um fazendo troça da vida de outro. Só o entardecer interrompe a animada prosa, então os moradores, aos poucos, se despedem e cada família retorna a suas casas. Os que vieram de outras comunidades usam sempre um meio de transporte: carro, moto, cavalo, bicicleta, sendo esta última a mais utilizada, já que quase todas as famílias possuem uma. Os que não têm transporte pegam carona ao longo do caminho.

Atualmente o uso do transporte feito pela comunidade é mais tranquilo e rápido, contrariamente ao de décadas anteriores nas quais encontravam dificuldades para chegar a Boa Vista.

Anteriormente necessitando de algum suprimento, viajavam para a capital de canoa, a cavalo ou a pé, levando seus produtos para vender e assim conseguir algum dinheiro. Atualmente estas dificuldades desapareceram, como declara a depoente:

Agora não, já tem carro para cá! Nós pega carro para pegar dinheiro no banco né! Vai e volta, no final do mês já vamos de novo! Primeiro não tinha estrada, só caminho! Gente ia a pé, empurrando carro-de-mão, cortando lavrado aí! Gente

*demora chegar, é longe, sai num dia e vai chegar no outro, não tinha carro! Agora carro e estradão aí a vontade mesmo!*⁶

Em suas narrativas, os idosos fazem comparações de suas vivências com a situação do presente e deixam transparecer (com exceção das lideranças), que de modo geral, o contato com os não-índios, economicamente resultou na melhoria dos recursos indígenas. Com essa aproximação, passaram a adotar alguns produtos que embora de forma reduzida, representam aumento na quantidade e qualidade de suas produções. Hoje, por exemplo, o uso do arado representa menor esforço e mais espaço para a plantação das lavouras; o conhecimento da correção do solo auxilia no plantio de determinadas culturas, aumentando então a produção; a adoção do sistema de irrigação permite que os moradores cultivem produtos tais, que de outra forma, seriam cultivados somente na época das chuvas.

Igualmente os meios de transporte, entre outros recursos utilizados pelos indígenas, são considerados como um benefício, o qual só foi possível através dos largos anos de convivência com os não-índios.

Como o suprimento alimentar da comunidade não depende somente dos produtos da roça, na época das enchentes os moradores munidos dos artigos de pesca (tarrafa, carrapicho, arrastão), deslocam-se às margens dos rios com a finalidade de pegar peixe para o complemento alimentar de suas famílias.

As pescarias, programadas entre duas ou mais pessoas, num clima animado e descontraído, geralmente acontecem nas primeiras horas da noite, horário que segundo eles é o mais apropriado para a pesca. Nestas pescarias é comum juntarem-se ao grupo, pessoas da comunidade do entorno, assim índios e não-índios, mesmo em condições e necessidades diferentes, participam dos mesmos objetivos.

Na maloca homens e mulheres ainda podem ser vistos pescando junto, diferente de épocas anteriores em que a mulher acompanhava seu esposo na pescaria, ou ela própria, na ausência do mesmo, saía em companhia de seus filhos menores para pescar em lagos e igarapés próximos da aldeia. Estas foram cenas que se repetiram ou fizeram parte do cotidiano dos depoentes. Hoje, porém, é mais freqüente aos homens pescarem em

⁶ SILVA, Rita Carlos da. Entrevista Cit.

grupo, sem a companhia das mulheres, enquanto estas se dedicam mais aos trabalhos domésticos.

Nos dias em que alguém vai à pescar a família que tem o hábito de dormir cedo, com exceção das crianças, nesse dia não o faz pois aguarda a volta do pescador. Ao chegar, ele imediatamente trata dos peixes em companhia de algum familiar, enquanto num tom animado relata aos mesmos tudo o que aconteceu durante a pescaria. Como a carne do peixe é um alimento de preparo rápido, o pescador só dorme após comer o peixe, juntamente com algum membro da família.

3.1.1 Os acontecimentos decisivos para a mudança

*No meu tempo o pessoal casava por aqui mesmo, casava com parente mesmo, não casava com gente de fora não! Mas hoje em dia a maior parte está casado com gente de fora né, com civilizado! E no trabalho, hoje já tem gente que é empregado, outro que tem cantina, naquele tempo não tinha disso não! Já vi que tem um bocado deles aposentados né, já recebe dinheirinho! Todos esses mais velhos estão aposentados, eu e minha mulher também! E agora temos estradas e transporte para ir a Boa Vista, o Governo está ajudando com máquina para virar terra, tem o projeto do gado que está dando certo. Também vai melhorar muito com essa encanação de água que o CIR está colocando aí né!*⁷

Os idosos não deixam dúvidas que a atual situação da maloca Serra da Moça sofreu uma expressiva transformação, se comparada com a época vivida por eles na juventude. Essa transformação teve como consequência a redução do índice populacional da comunidade e a inclusão dos valores da sociedade em ação, em detrimento dos valores tradicionais.

Pelos depoimentos e conversas informais, o grupo demonstra que tem saudades dos tempos de outrora, como explica Dona Marina: “Agora já é tudo diferente, é tanto problema, é tanta confusão, é civilizado pelo meio, quando me convidam para festa eu nem vou mais!”⁸ Mas igualmente demonstram que a situação do presente também trouxe

⁷ ALEIXO, Eduardo Leocádio. Entrevista Cit.

⁸ SOUZA, Maria. Entrevista Cit.

benefícios aos mesmos, como declara Dona Rita: “*eu acho que está bom! Foi um tempo desse! Agora gente já recebe dinheirinho todo fim de mês! Para mim está bom assim!*”⁹

Enquanto que seu Orlando é da opinião que a melhoria da comunidade do Truaru provem da união de todos: “*Nós somos todos unidos, não tem ninguém contra nós! Hoje nós já tem o gadinho aí, já temos a nossa igreja, já tem a escola e estão fazendo um posto aí! E cada vez eu estou vendo mais melhora na nossa malocazinha*”¹⁰! É desta forma que o modo de vida do grupo incessantemente vai adquirindo novas formas de organização social.

3.1.2 O não casamento entre os indígenas

*Os meus filhos quase todos casaram com gente de Boa Vista. Só uma que casou com parente, ela ficou por aqui mesmo!*¹¹

Na história dos contatos, o grupo depoente cita vários acontecimentos que podem ser considerados como sendo os responsáveis pela modificação dos costumes na maloca. Primeiramente o não casamento entre os parentes, especialmente por terem sido as mulheres quem mais se casaram com os não-índios, vivendo em outras localidades e em seus frequentes retornos de visitas às malocas, certamente passaram a influenciar outros indígenas. Atualmente na maloca da Serra da Moça, há no mínimo duas pessoas por família que encontram-se casadas com indivíduos de origem não-índia. Seu João Izidoro ao referir-se a este assunto, comenta o casamento de seus próprios filhos:

*Tenho três filhas que moram na cidade, arranjaram homem de fora. Uma casada com paulista, outra casou com maranhense e outra casou com pessoa daí de Boa Vista mesmo e moram lá na cidade. Agora tem um filho casado com filha daqui mesmo, nascida aqui, criada aqui! E outra filha, ela é casada com parente, mas não é que ele nasceu aqui, mas é um parente de fora, mas ele está morando aqui também!*¹²

⁹ SILVA, Rita Carlos da. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**, Serra da Moça, fevereiro de 1999.

¹⁰ ÂNGELO, Orlando, *Entrevista Cit.*

¹¹ ALEIXO, Benedita. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**, Serra da Moça, fevereiro de 1999.

¹² ÂNGELO, João Izidoro. *Entrevista Cit.*

Na maloca continua o hábito dos jovens casarem-se bem novos. O rapaz, muitas vezes, ao completar 18 anos já se encontra casado, constituindo sua família e a menina o faz por volta dos 14 anos. Porém, quando não assumem este compromisso na maloca, é comum à menina, ir para Boa Vista em busca de estudo ou trabalho, contraindo matrimônio posteriormente com alguém da cidade, ou se unem com os parentes de diferentes etnias, sucedendo assim o que os próprios idosos denominam de “mistura”.

Dona Francisca afirma que não se surpreende com esta nova situação, com toda essa mudança, pois este acontecimento já era esperado. O tuxaua Aleixo já havia prevenido a todos da maloca que um dia iriam misturar-se:

Antigamente todo mundo casava aqui mesmo, parente com parente! Agora já está tudo diferente, já tá misturando tudo! Esse vovô Aleixo, pajé verdadeiro, ele dizia e eu não acreditei nele! Ele contou vivo ainda:

- Agora nós vamos misturar!

Ele contou para mamãe:

-Vamos misturar, vamos casar com branco! Outro vai casar com negro e esse caboco vai acabar!

Ele disse e eu aí escutando, na gíria dele né, ele disse:

-Tu vai ver minha irmã!¹³

Grande parte do grupo teve a oportunidade de conhecer o tuxaua e pajé Aleixo¹⁴, pelo sucesso do trabalho realizado em toda a região, não só como tuxaua, mas especialmente como pajé, cargo este que rendeu-lhe incomparável prestígio entre os Wapixana. É comum aos idosos justificarem as mudanças como previamente anunciadas pelo memorável pajé, o qual possivelmente percebeu que os contatos realizavam-se com muita frequência e também compreendeu que o casamento com pessoas não-índias se fazia iminente.

A opinião dos pais e avós em épocas pretéritas influenciou na escolha do casamento de filhos e netos, sem que fosse contestado pelos mesmos e aceita como regra pela comunidade, como esclarece Dona Marina: “Alberto fez as netas dele todinhas casar

¹³ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

¹⁴ O tuxaua e pajé Aleixo ficou conhecido na região pelos seus poderes de curar as doenças mais difíceis não só entre os Wapixana, mas também entre os diferentes grupos indígenas como Makuxi e Taurepang e inclusive os não índios. Não foram poucos os que recorreram ao trabalho de pajelância do mesmo.

*assim. A mulher fazia caxiri e ele fazia o convite e dizia que era o casamento da neta dele! A menina podia até não gostar, mas tinha que viver com aquele escolhido até o fim da vida! Naquele tempo era assim!*¹⁵

Porém, no presente este costume desapareceu ou perdeu o seu efeito, mesmo que os jovens sejam aconselhados à união com os parentes da maloca, estes acabam assumindo compromisso com a pessoa de sua preferência, contrariando a vontade dos pais ou avós. Assim, noras e genros, indiferentemente de suas origens, são aceitos entre as famílias indígenas, como informa Dona Francisca:

*Hoje está tudo assim mesmo! Olha aqui meus netos tudo negros já! Negro tem sangue forte! Pode ver tem dois pai negro! Tenho nora loira e filhos tudo misturado. Quando eu vi o neto branco da mana, da tua mãe, eu disse que não queria meus neto assim! Mas olha agora para os meus neto, tudo misturado! Minha filha casou com espanhol e meu neto tem olho azul!*¹⁶

Deste modo, os indígenas que casaram-se com pessoas não índias deixando de viver nas malocas para residir e trabalhar na cidade ou em outros municípios do Estado, ou ainda mudando-se definitivamente para a Venezuela, retornando regularmente a fim de visitar os amigos e familiares que ficaram. O período de férias escolares, as crianças passam com seus avós.

O tradicional casamento, experiência específica de grande parte do grupo narrador paulatinamente passou por um processo de fragmentação de seus valores, até à sua completa extinção, permanecendo apenas nas recordações de um grupo reduzido.

3.1.3 A instalação da escola

Hoje não querem mais nem falar Wapixana, já tem escola! Agora nós não, ninguém teve aula, nosso pai e nossa mãe só falavam gíria, mas esses de hoje já não falam mais! Meus filhos iam para a escola e chegavam

¹⁵ SOUZA, Maria de. Entrevista Cit.

¹⁶ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

*falando português, aí eu comecei já falando também com eles, aprendendo com eles!*¹⁷

Concomitantemente, a implantação da escola na comunidade em 1939 pode ser considerada outro acontecimento que contribuiu no processo de mudança, principalmente entre os jovens. Possivelmente com a implantação da escola, novos valores se formam no seio da comunidade, tendo o acesso escolar sido um meio de novas oportunidades de vida, que até aquela data não haviam despertado interesse entre os indígenas da região.

Entretanto, estudar em Boa Vista tinha como principal objetivo garantir uma formação profissional e como consequência, a obtenção de um trabalho fora da maloca. Este ideal que se estabeleceu, doravante é compartilhado por uma boa parcela dos moradores da Serra da Moça.

A escola, em um primeiro momento, foi vista pela comunidade como um meio de novas perspectivas de vida para os filhos. Muitos dos jovens que conseguiram uma formação profissional nas diferentes áreas do trabalho, são exemplos e incentivos aos demais. Certos pais lamentam não terem tido recursos econômicos, a fim de manter os filhos estudando em Boa Vista, como é o caso de seu João:

*Todos eles estudaram, só que como diz aquele ditado: gente não tem recurso para mandar eles para a cidade, para estudar, seguir em frente e se formar! Todos eles estudaram e são inteligentes, todos os anos passavam! Mas não tinha como gente mandar eles para a cidade e ficaram por aqui mesmo e só fizeram até a quarta série! Se tivesse como manter eles na cidade eles tinha estudado e se formado!*¹⁸

Com a implantação da escola os pais passaram a se preocupar com uma formação para os filhos, desta vez através dos estudos. Assim após o aluno cursar a quarta série na maloca, seus pais procuravam uma continuidade de estudo na cidade. Entre os jovens que saíram e conseguiram fazer algum curso, a maioria era formada por moças, que geralmente optavam pelo magistério ou auxiliar de enfermagem. Logo após a formatura, iniciavam a atividade profissional na própria Serra da Moça ou em outros locais, sendo que geralmente

¹⁷ ALEIXO, Benedita. Entrevista Cit.

¹⁸ ÂNGELO, João Izidoro. Entrevista Cit.

elegiam as áreas indígenas para o trabalho. Atualmente o sonho dos que estudam é cursar uma faculdade, havendo para isso o total incentivo dos familiares.

Assim percebe-se que a implantação da escola representou significativa modificação na estrutura social dos Wapixana, pois através desta um novo modelo de vida é almejado pelos indígenas. São acontecimentos como este que marcaram uma nova forma de ver e entender a vida, enfim, novos valores operam no seio desta sociedade.

No momento a região conta com três escolas, tendo a escola Índio Ajuricaba da maloca Serra da Moça 82 alunos matriculados, assim distribuídos por séries:

Ensino infantil: 14 alunos;

1ª Série: 13 alunos;

2ª Série: 08 alunos;

3ª Série: 09 alunos;

4ª Série: 07 alunos;

5ª Série: 31 alunos.

Para este ano (2001), já foi decidido pela Secretaria de Educação do Estado iniciar a 6ª série. Os quatro professores são indígenas, mas de outras regiões.

A escola Carlos Alberto Santos Dummond, da comunidade do Truaru, onde estão matriculados 19 alunos, conta apenas com o ensino de 1ª à 4ª série, estando os alunos assim distribuídos:

1ª Série: 11 alunos;

2ª Série: 02 alunos;

3ª Série: 04 alunos;

4ª Série: 02 alunos.

A professora Maria das Graças é Wapixana da própria comunidade. Finalmente a Escola Martins Pereira da Silva¹⁹, da comunidade do Morcego onde encontram-se matriculados 24 alunos, também conta com o ensino de 1ª a 4ª série:²⁰.

Ensino infantil: 07 alunos;

1ª Série: 02 alunos;

¹⁹ Martins Pereira da Silva, já falecido, foi um dos primeiros moradores e por muito tempo foi o representante da comunidade do Morcego. Hoje sua esposa e dois filhos continuam morando na comunidade, o mais velho já exerceu por um bom período o cargo de tuxaua e o mais novo é o atual vice tuxaua da comunidade.

²⁰ Fonte: Secretaria de Educação Cultura e Desportos: Núcleo de Educação Indígena – NEI, Boa Vista, agosto de 2000.

2ª Série: 07 alunos;

3ª Série: 05 alunos;

4ª Série: 03 alunos.

A professora Deucilene é Wapixana da comunidade da Serra da Moça não tendo no momento concluído o curso do magistério.

As três escolas não são exclusivas das comunidades indígenas, mas estão abertas a todos os moradores da região. Momentaneamente só alunos índios freqüentam os grupos escolares, contrariamente ao que acontecia entre os anos de 1970 a 1980, quando diversos estudantes não-índios freqüentaram a Escola Isolada Índio Ajuricaba.

3.1.4 A relação de trabalho

*Eu trabalhei sempre na roça, já plantei muita maniva! Também já trabalhei muito para fora! Torrei farinha para os paraibanos aí pelo Anzol, eles vinham me buscar! Eu torrei farinha para o finado Izídio, ele nem deixava a gente voltar. Eu trabalhei muito para comprar roupa para os meus filhos, pai deles não tinha ganho!*²¹

O relacionamento no trabalho pode ser considerado como o primeiro contato a processar-se na região, pois realizava-se de diferentes formas e com interesses de ambas as partes, assim relembra o informante, Davi Viriato:²²

*Esses paraibanos quando chegaram aqui eram pobre, né! Traziam camisa desse pano riscado fino para comprar farinha. Depois foi indo, foi indo, foi indo, aí já vem mescla americano né! Sei que finado Nilo ficou rico com pobrezada trabalhando para ele. Pessoal trabalhou muito! Caboco, caboco, era muita gente aí, era animado! Todo mundo trabalhava para ele, mulherada fazendo farinha, botando roça, plantando maniva, mulherada trabalhadeira! Essa farinha ele trocava por gado do JG.*²³

²¹ RODRIGUES, Laura. *Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia*. Serra da Moça, fevereiro de 1999.

²² VIRIATO, Davi. *Entrevista Cit.*

²³ JG de Araújo & Cia. Ltda, rica organização comercial com sede em Manaus, com uma filial em Boa Vista, empregou capital em grandes extensões de terras, criação de gado bovino e no comércio. Suas propriedades eram administradas por pessoas influentes do setor econômico e político local, como por exemplo, Bento Brasil.

O relato se confirma com os demais depoentes, pois em épocas anteriores, esta prática foi constante na vida dos Wapixana que habitavam esta região. Hoje a relação persiste, porém de modo diferente, já que em certa época do ano é comum fazendeiros e colonos contratarem trabalhadores nas malocas, quando não são os próprios indígenas, que necessitando de dinheiro, deslocam-se até às propriedades procurando trabalho.

Nos arredores da comunidade Serra da Moça, fazendeiros e colonos oferecem o valor de dez reais (R\$10,00) para cada dia de serviço prestado. O trabalho varia muito, desde a limpeza de uma roça, uma colheita, conserto de currais, campear gado, preparar o material para a construção de uma casa e outras tarefas. Em conversa com dois trabalhadores sobre o valor das diárias, os mesmos esclareceram que este valor não representa muito, apenas sendo mais uma forma de como conseguir algum dinheiro, pois na região não se encontra quem pague um soldo maior. Contudo, afirmam não ter “para onde correr, tudo o mais, têm que aceitar”.

Também é comum ser utilizado o sistema de empreitada. Geralmente o trabalho é grande e requer urgência, assim como a execução da tarefa e o valor a ser pago, são acertados entre as partes. O contratado se encarrega de administrar todo o serviço, podendo também contratar mais trabalhadores. Isso se justifica, pois brocar um grande roçado, levantar casa e curral, envolve mais mão de obra. Frequentemente os indígenas contratados para a produção de farinha, ou “farinhada”, como se denomina a tarefa de uma grande quantidade desse produto. A boa qualidade da farinha é dada pela experiência dos Wapixana da Serra da Moça, sendo eles anualmente convidados, à execução dessa tarefa.

Fig. 11 – Cenas do cotidiano: raspando a mandioca e secando a massa no tipiti



Foto: Delta Maria de Souza Maia

Fig. 12 – Homem colocando massa da mandioca no tipiti

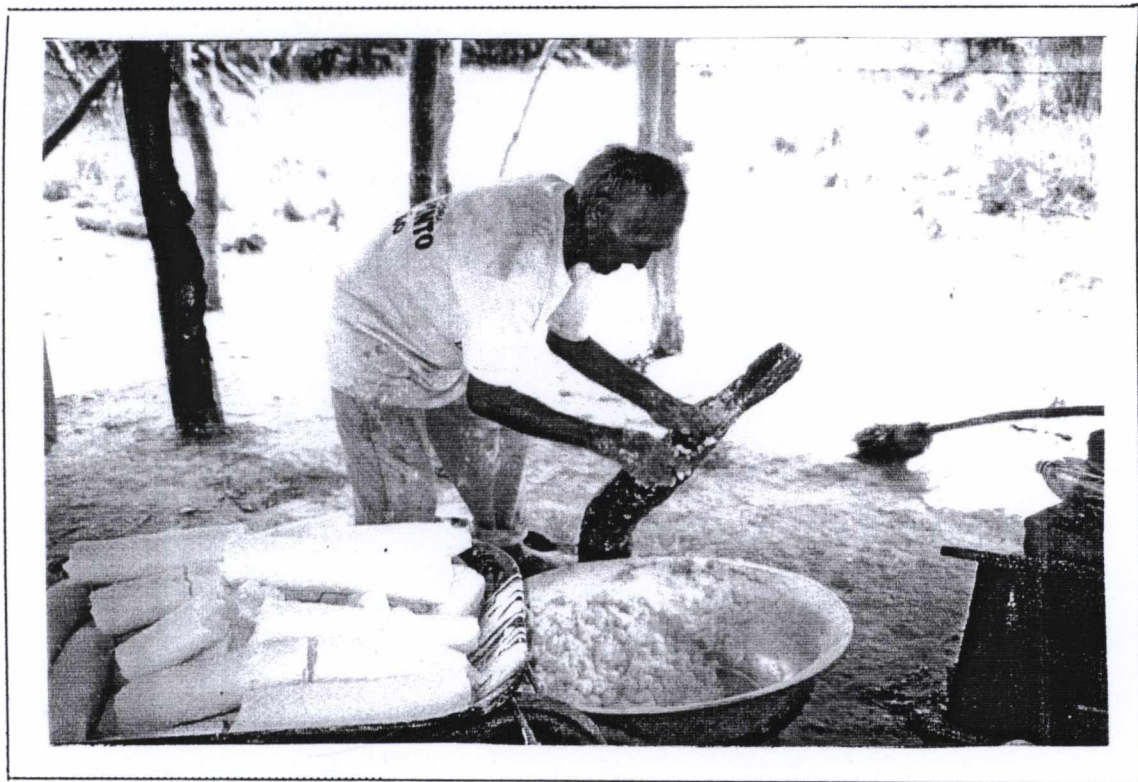


Foto: Delta Maria de Souza Maia

Fig. 13 – Homem torrando farinha

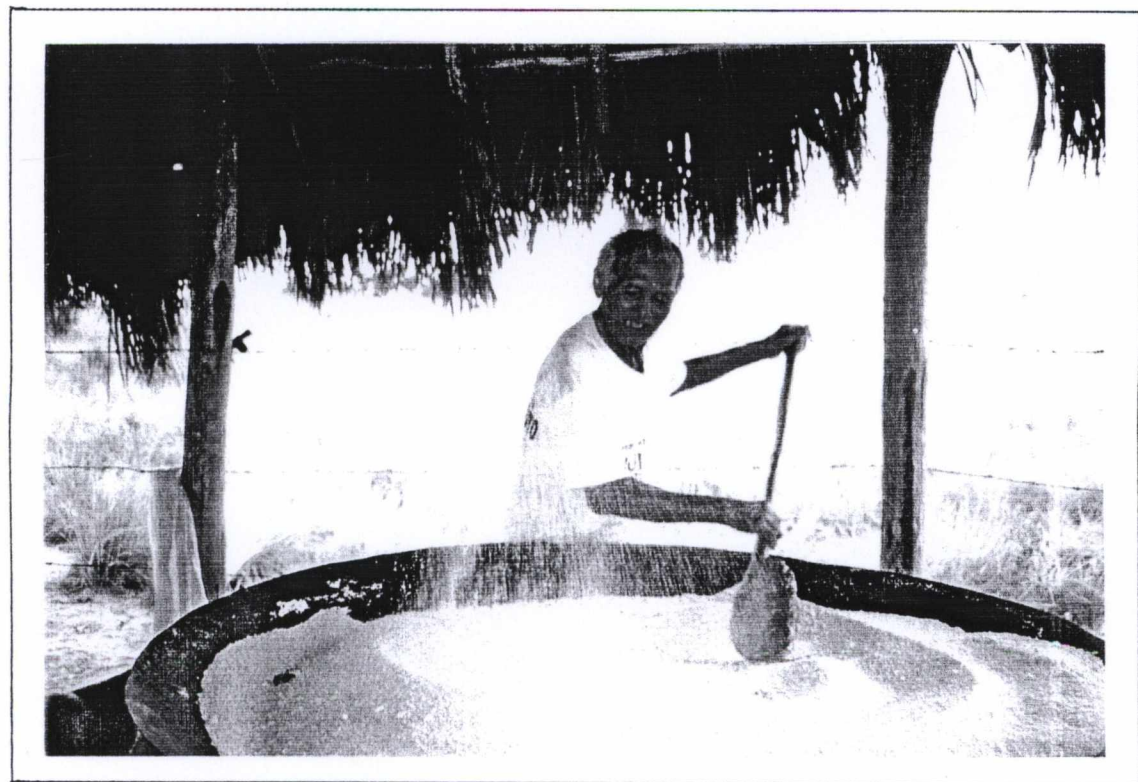


Foto: Delta Maria de Souza Maia

Outra atividade exercida pelos Wapixana e que os colocam numa estreita relação com a sociedade envolvente, está relacionada com a criação de projetos desenvolvidos pelo Governo do Estado para as aéreas indígenas e também pelo CIR - Conselho Indígena de Roraima. O Governo, no início da década de 1980, visando aumentar a oferta de alimentos na capital, incluiu nos projetos as áreas indígenas.

As famílias interessadas foram credenciadas e receberam uma carteira que os identificava como produtores rurais. Desta forma a comunidade, num determinado período, contou com a colaboração e o conhecimento de técnicos agrícolas, que orientaram todo o processo do plantio visando obter uma boa produção.

Neste período algumas melhorias foram executadas: um açude foi construído, a comunidade recebeu motor e bomba para melhor irrigar as plantações, trator e arado e também cursos sobre enxertia de laranja foram ministrados. Atualmente toda a comunidade beneficiou-se do conhecimento, atendendo aos pedidos que regularmente recebem.

Em seu estudo, ao analisar a relação de trabalho dos Wapixana com a sociedade envolvente, Orlando Sampaio Silva²⁴ assim os destacou:

Até um passado recente, era generalizada a saída dos jovens adultos do sexo masculino, das aldeias, para trabalhar nas fazenda ou garimpo de diamante existentes nas fronteiras com a Guiana e com a Venezuela. (...) Os que vão para Boa Vista, prestam serviço militar, alguns se engajam na polícia militar outras trabalham como braçais ou como funcionários em repartição pública principalmente da FUNAI. As moças migram em muito menor intensidade (...) vão para Boa Vista, onde se empregam como empregadas domésticas, ou em serviço simples em repartição pública. (...) jovens de ambos os sexos, após terminarem a quarta série do primeiro grau, na aldeia, vão estudar internos na escola católica da vila do Surumu,- uma comunidade não indígena ou se matriculam nas escolas de Boa Vista. Alguns desses, após a conclusão do curso, são empregados como professores, nas aldeias indígenas, nas vilas e nas cidades do Território, ou conseguem outros empregos nos setores públicos e privados.²⁵

²⁴ Professor Titular da Universidade Federal do Pará, visitou os Wapixana pela primeira vez em 1973, desenvolveu pesquisa entre o grupo com apoio do CNPq, a partir de 1982.

Na capital ou no interior do Estado, várias são as repartições públicas nas quais se encontram trabalhadores Wapixana, exercendo profissões tais como: professores, enfermeiros, catequistas, bancários, policiais, motoristas ou mecânicos. Há também um outro grupo de trabalhadores que por falta de uma qualificação profissional, presta serviços nas diversas firmas particulares (serralherias, madeireiras, construção civil, sorveterias, oficinas, limpeza pública, firmas em geral). Normalmente esta categoria de trabalhadores não possui documento algum registrado, trabalham conforme o desejo do empregador, recebendo o salário estipulado também pelo mesmo. Há também os que decidem trabalhar por conta própria, fazendo pequenos serviços. Com uma enxada e um ciscador (ancinho), saem de casa em casa à procura de terrenos ou quintais para limpeza, ou qualquer outro trabalho, em troca de um valor acordado no momento. Nestes contatos, há casos em que o contratante e o trabalhador definem a data da próxima tarefa, sendo assim que alguns trabalhadores indígenas encontram meios de subsistência na cidade. No entanto um número reduzido possui seu próprio negócio. Geralmente esta atividade está voltada à área do comércio e localiza-se com mais frequência nos bairros periféricos da cidade, onde são comercializados principalmente gêneros de primeira necessidade.

Uma parte de tudo o que os indígenas produzem é comercializada nas feiras livres de Boa Vista e esse comércio tanto beneficia os munícipes boavistenses, quanto os indígenas. Apesar de não representarem maior expressão comercial para a economia local, os produtos oferecidos são comercializados de forma satisfatória, havendo uma significativa procura pela população, especialmente pelos indígenas que já tenham fixado residência na cidade.

Portanto, o trabalho dos Wapixana hoje se expressa de diferentes maneiras, em função da época e das necessidades. Os produtos não tradicionais arraigaram-se de tal forma aos hábitos Wapixana, que assim sendo, o trabalho e a produção na aldeia já não são suficientes para atender às novas necessidades básicas dos mesmos.

Claramente, diversos fatores que ocorrem no cotidiano Wapixana, corroboram para o presente desenrolar histórico deste grupo indígena. Este estudo tem como proposta considerar a observação e a opinião dos idosos, os quais, enfatizam que os contatos havidos através do trabalho, do casamento e também através da escola foram os maiores

²⁵ SILVA, Orlando Sampaio. **Participação de grupos indígenas em atividades econômicas da sociedade dominante da Amazônia brasileira.** Revista da APG, 1997, pp. 100-101.

responsáveis pela inclusão e exclusão dos costumes que hoje operam no seio desta sociedade.

Atualmente, a comunidade da Serra da Moça segue convivendo com os mais variados acontecimentos relacionados aos interesses da sociedade em ação. Fazendo parte do município de Boa Vista, ela é envolvida e participa direta ou indiretamente daquilo que ocorre além de seu núcleo básico de participação. Esta afirmação pode ser ilustrada com os fatos que ocorrem durante o período de uma campanha pré-eleitoral.

Como na comunidade todos os maiores de 16 anos e analfabetos hoje são eleitores, em época de campanha eleitoral, os candidatos a um cargo eletivo não deixam de visitar a maloca. De casa em casa pedem votos aos moradores, distribuindo brindes (chapéus, chaveiros, camisetas, canetas, batons) e prospectos de suas candidaturas.

Alguns optam por reuniões em casas de conhecidos e aos presentes descrevem a sua plataforma de trabalho e finalizam o encontro distribuindo brindes, os quais contêm o número eleitoral do interessado. Às vezes, dependendo da condição financeira, são feitas doações de artigos de maior utilidade: calçados, filtros, copos, redes e outros.

Na reta final das campanhas eleitorais, é costume realizar-se a conhecida “churrascada”, da qual grande parte dos moradores participa. Aproveitando a ocasião, os candidatos fazem-se discursos, prometendo caso sejam eleitos, trabalhar pela melhoria de vida na comunidade. Esta, porém, reconhece que nem sempre as promessas são cumpridas, mesmo que o candidato se eleja. Ao comentar este fato, seu Orlando esclareceu:

Quando é época assim de eleição, aí tem carro todo dia pra todo mundo! E chama a gente, quer ir tem carro aí! Quando outro sai, outro chega! Mas só no tempo da política mesmo! Mas depois acabou-se, desaparece tudo! Na época da política a gente é sempre lembrado, agrada pessoa! Mais que eles dão é essa camisa velha ,chapeuzim, só que eles dão mais! Antes da política tinha cesta básica todo mês! Mas depois que passou a política acabou! Nunca mais vieram!²⁶

Entre os indígenas há muitos que votam em uma determinada pessoa apenas por considerá-la amiga. Alguns direcionam seus votos motivados pela troca de favores e outros benefícios, que na maioria das vezes não passam de pequenos bens materiais.

²⁶ ÂNGELO, Orlando. **Entrevista concedida a Delta Maria de Souza Maia**. Truaru, fevereiro de 1999.

Outro fato que merece destaque é o advento do benefício da aposentadoria para os idosos. Recebendo mensalmente o valor do salário mínimo nacional, os beneficiados esclarecem que esta ajuda vem numa fase de suas vidas que mais necessitam, principalmente aqueles que não possuem famílias.

Até à década de 1970 não havia nenhum membro na maloca que possuísse este benefício. Atualmente quando o homem completar 60 anos de idade e a mulher 55 anos, lhes é permitida e concedida a aposentadoria. Este é um fato corriqueiro para a sociedade em ação, sendo que para a indígena, tal acontecimento lentamente resulta em modificações profundas na estrutura social.

3.2 Cultura material

Nós usamos muito panela de barro, minha mulher fazia bem feito! Fazia panela grande assim pra botar caxiri, grandão panelão! Depois foi acabando e já tinha muito panela dos brancos e ela nem se preocupava mais com panela de barro! Ela fazia rede, fazia esse tipóia de carregar menino, ela fazia tudo de fio de algodão! Ela fazia bem feito mesmo! Foi assim que fomos criando os filhos.²⁷

Fig. 14 – Panela de barro Wapixana

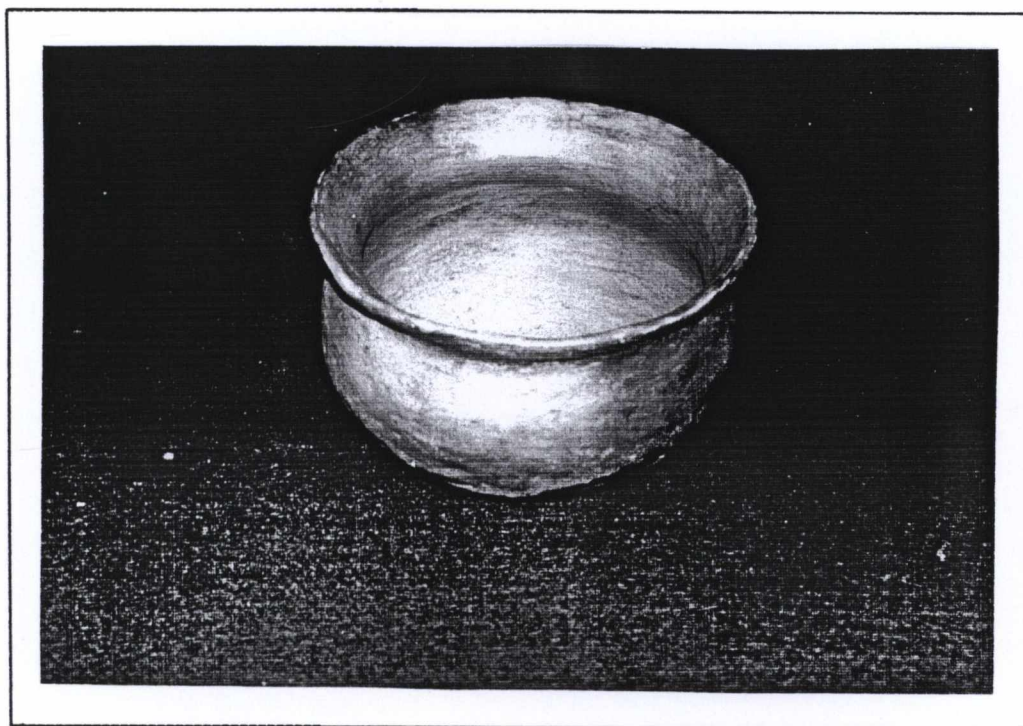


Foto: Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Entre o grupo depoente, em épocas anteriores, todos praticaram alguma técnica do trabalho artesanal, como cerâmica, trança, fiação e tecelagem. Devido porém à falta de

²⁷ SEVERIANO, Mizaél. Entrevista Cit.

matéria-prima ou ao peso da idade, a maior parte dos integrantes do grupo Wapixana deixou por completo a produção de seus próprios utensílios domésticos.

Alia-se também a este aspecto o comércio de Boa Vista, onde podem ser adquiridas redes, panelas, peneiras e demais artigos de que haja necessidade sem perda de tempo e trabalho. Sendo assim, para que possa ser feita a aquisição desses utensílios, ao receber os benefícios da aposentadoria, os artigos de consumo de que mais necessitam, são adquiridos aos poucos.

Enquanto que, para a compra de uma rede comum no mercado local despende-se cerca de quarenta reais (R\$40,00), a confecção de uma rede tradicional Wapixana, considerando as principais etapas (plantação, colheita, fiação do algodão), requer um período de até um ano de trabalho da tecelã, para a finalização de uma boa rede.

Como raramente as pessoas da região demonstram interesse pela aquisição de uma rede de fio de algodão, as três tecelãs (duas da comunidade do Truaru, a terceira da Serra da Moça) não estão interessadas a investir num plantio maior de algodão. A pequena produção destina-se, então, apenas para suprir a necessidade familiar. Como uma rede de fio pode ser usada no espaço de três anos, Dona Cecília informou que a cada ano faz uma ou duas, não mais que isso; já Dona Auristela avisa: aquele que desejar comprar uma boa rede na região tem que fazer a encomenda com bastante antecedência e aguardar por volta de seis meses. O preço que outrora já foi considerado módico, atualmente pode variar conforme o tamanho da rede e as necessidades das tecelãs.

É verdade que os habitantes da Serra da Moça, mantêm o tradicional hábito de dormir em redes, porém estas já não possuem a originalidade Wapixana de épocas anteriores. Passa a ser raro encontrar uma rede de fio de algodão armada em alguma casa. Na opinião dos idosos, esse fato é devido ao gosto dos mais jovens, que não mais querem dormir em rede de fio, e não deixam de enfatizar que em suas épocas a menina aprendia a fiar ainda criança e quando adulta confeccionava redes para toda a família.

Dona Cecília esclarece, que ainda criança, com seu pequeno fuso acompanhava sua mãe na fiação de algodão e quando já estava mocinha passou a fazer sua própria rede. Lembra que em época de boa safra já fez redes para toda a família. Destaca que sua mãe dificilmente fiava durante o dia, pois era de costume fiar no início da noite, até o sono chegar e de madrugada, no primeiro cantar do galo, levantava-se, acendia a lamparina e fiava até ao dia amanhecer.

Esses antigos fiavam de madrugada! Mamãe fiava da boca da noite até ficar com sono e cedo também, no primeiro canto do galo, quando tinha assim para fiar, ela acordava, acendia a lamparina dela e ia fiar até o dia amanhecer! Eu aprendi assim, mamãe me mandava fiar algodão, eu era pequena ainda, mas já fiava (...) então até hoje eu fio e faço rede!²⁸

Fig. 15 – Rede Wapixana

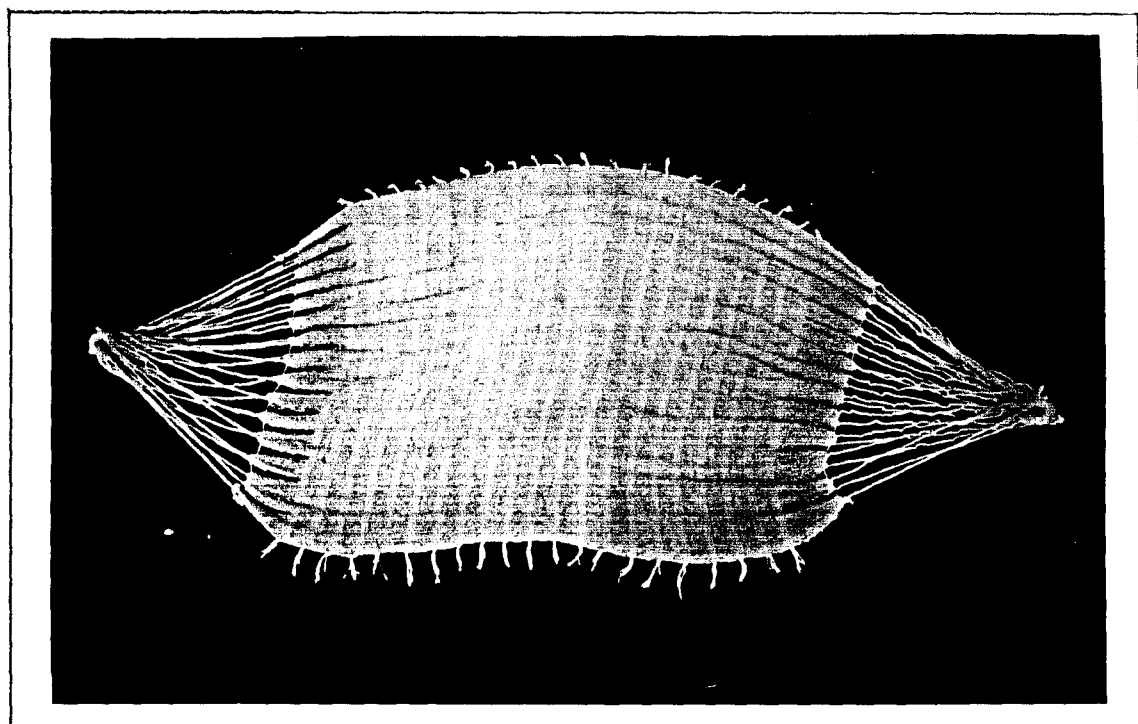


Foto: Delta Maria de Souza Maia

Do grupo de mulheres colaboradoras deste trabalho, apesar de todas conhecerem integralmente o processo para a produção de rede e tipóia, apenas três continuam tecendo. As tecelãs trabalham não só para o próprio uso, mas também sob encomenda. As demais abandonaram totalmente o ofício e preferem adquirir suas redes no mercado da capital.

²⁸ ÂNGELO, Cecília. Entrevista Cit.

Reconhecem no entanto, que as redes do fio de algodão são ideais para o clima quente da região, pois as mesmas são frias e macias.

Vale também destacar que a cama é outro artigo que passou a integrar-se no dia a dia da comunidade. Em alguns lares as famílias passam a utilizá-la e segundo um morador, este só dorme em cama quando a noite está fria, caso contrário não deixa de usar a rede.

Se entre a comunidade ainda existem três tecelãs que continuam confeccionando as redes de algodão para o uso próprio e para atender a encomendas, o mesmo não se pode dizer das artesãs que trabalhavam na produção de utensílios de cerâmica. A dificuldade enfrentada pelas mulheres em transportar o barro de uma localidade distante ao local de trabalho, em condições de fabrico dos utensílios domésticos (panelas, potes, panelões), envolvem tempo e pessoal disponível. Esta situação, faz com que a produção destes artigos se torne cada vez mais rara.

Uma narradora informa que em épocas anteriores as mulheres saíam em grupo e juntas transportavam o barro até à maloca. Por diversas vezes o grupo chegou a deslocar-se à localidade de Santo Antônio²⁹ em busca da matéria-prima.

Também relata a dificuldade que enfrentavam no transporte do barro, já que o mesmo não podia perder a umidade. O barro era coletado e com ele eram feitas as bolas, de acordo com o quanto cada uma pudesse transportar; enrolavam-nas em panos, colocavam-nas no jamaxim e cobriam-nas com folhas. Este procedimento evitava que as bolas de barro ficassem expostas ao sol e vento e secassem de forma rápida.

Pelo caminho de volta os locais adequados ao descanso já eram conhecidos e durante estas pausas havia a possibilidade de ser o barro novamente molhado. Esta situação pode ser considerada um dos motivos preponderantes, quando da análise do desuso desta atividade.

Não se pode esquecer, porém, que hoje os Wapixana da Serra da Moça têm facilidade para adquirir os produtos no comércio da cidade e em outras regiões, onde os parentes continuam trabalhando com cerâmica.

Dona Marina, declara que nunca vai deixar de usar a panela de barro, pois a damorida³⁰ só fica boa se feita em panela de barro. Como essa prática tradicional foi

²⁹ Santo Antônio é uma fazenda que fica às margens do Rio Uraricoera, a dois dias de viagem a pé. Nestas viagens as mulheres passavam até uma semana fora de casa.

³⁰ Entre os povos indígenas de Roraima a damorida é a comida mais tradicional, pode ser feita com qualquer carne, mas os Wapixana da Serra da Moça costumam usar mais a carne de peixe. Uma damorida se faz da

abandonada pelos moradores locais, a depoente informa que suas panelas são compradas junto aos parentes Makuxi da região do Surumu. Os Makuxi, além de manter a tradição, possuem locais específicos onde expõem e comercializam diferentes peças de seus artesanatos.

Fig. 16 – Peça Makuxi.

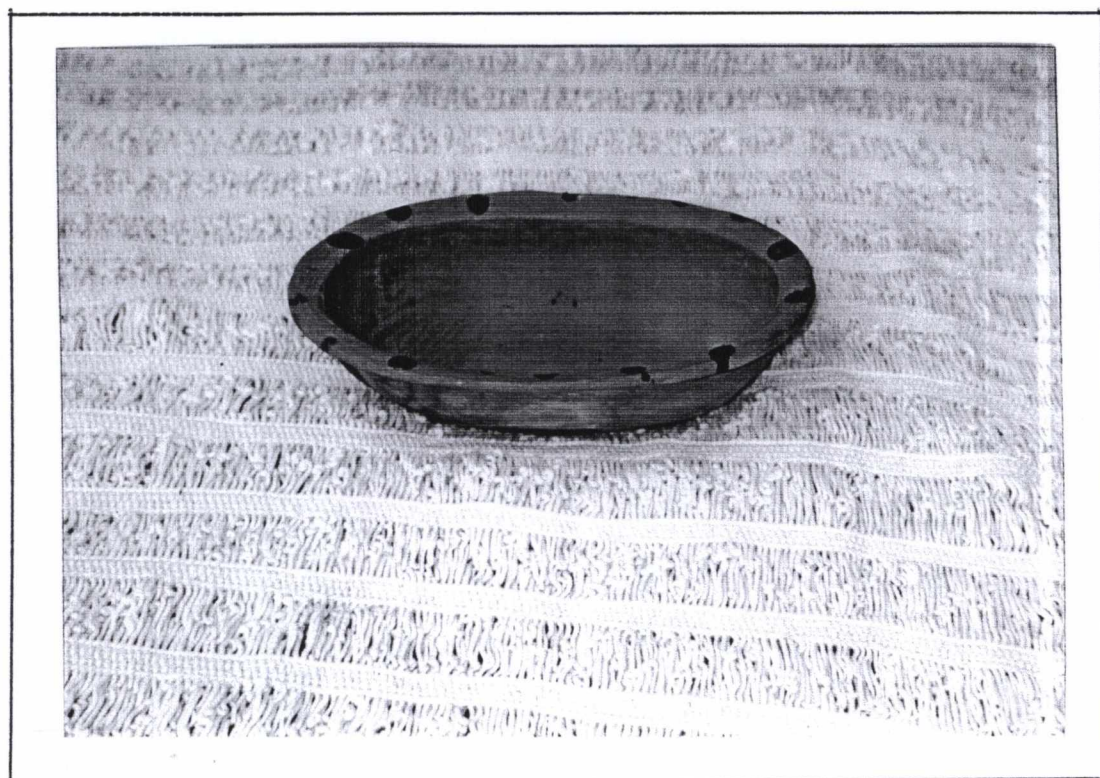


Foto: Delta Maria de Souza Maia

Quanto ao costume de trançar cestaria (darruanas, jamaxins, balaios, tipitis, peneiras, abanos), trabalho quase que exclusivamente masculino, pode-se afirmar que ainda existem diversas pessoas praticando o ofício. Estes utensílios continuam sendo utilizados entre os moradores em seus trabalhos diários.

seguinte forma: em uma panela coloca-se a carne já temperada para cozinhar, em seguida acrescenta-se a pimenta e deixa-se cozinhar até a carne ficar pronta. Desejando-se, antes de tirar a panela do fogo, também pode-se acrescentar um pouco de goma diluída na água, fazendo desta forma uma damorida munjicada. Em seguida pode-se servir para comer com beijú. Às vezes nem é preciso servir individualmente, pois a panela é colocada em um local, ou mesmo no chão e as pessoas sentam-se ao redor da panela e com um pedaço de beijú cada um vai ensopando-o e comendo.

Contudo, deve-se esclarecer que somente o tipiti e a peneira mantêm-se com uma grande utilidade na maloca, já que boa parte da farinha consumida pelos moradores é produzida em pequena quantidade pelas próprias famílias, as quais utilizam o tipiti para secar a massa da mandioca moída.

Fig. 17 – Tipiti Wapixana

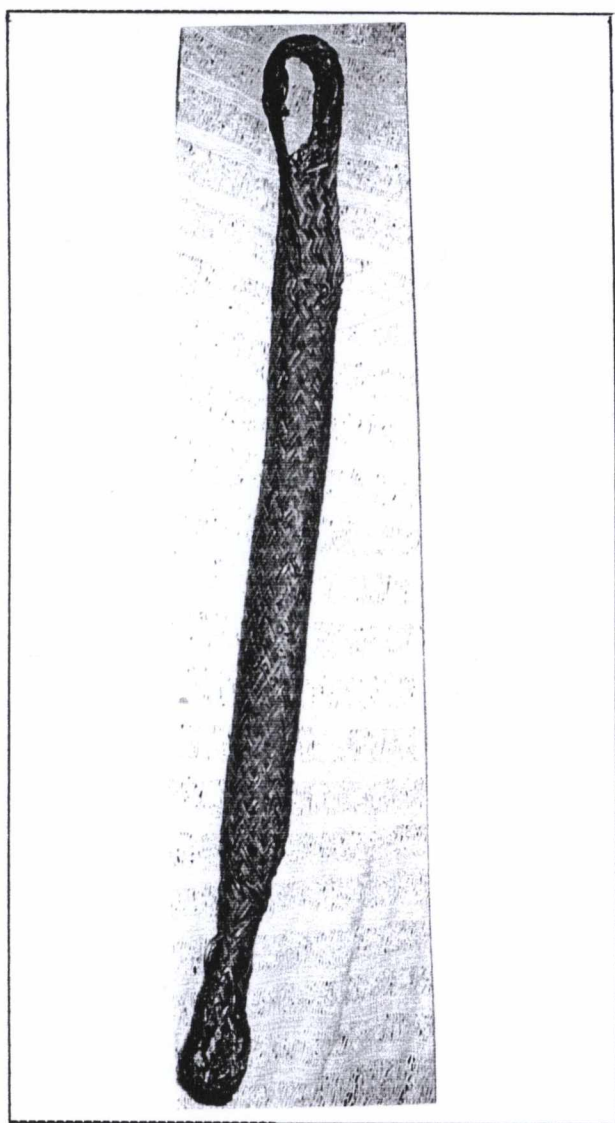


Foto: Ana Lúcia Vulfe Nötzold

A peneira tem diferentes finalidades, dependendo do ponto de seus trançados; ela pode ser utilizada para coar o caxiri, o vinho ou peneirar o milho moído na transformação de fubá e em outras funções.

Fig. 18 – Peneira Wapixana

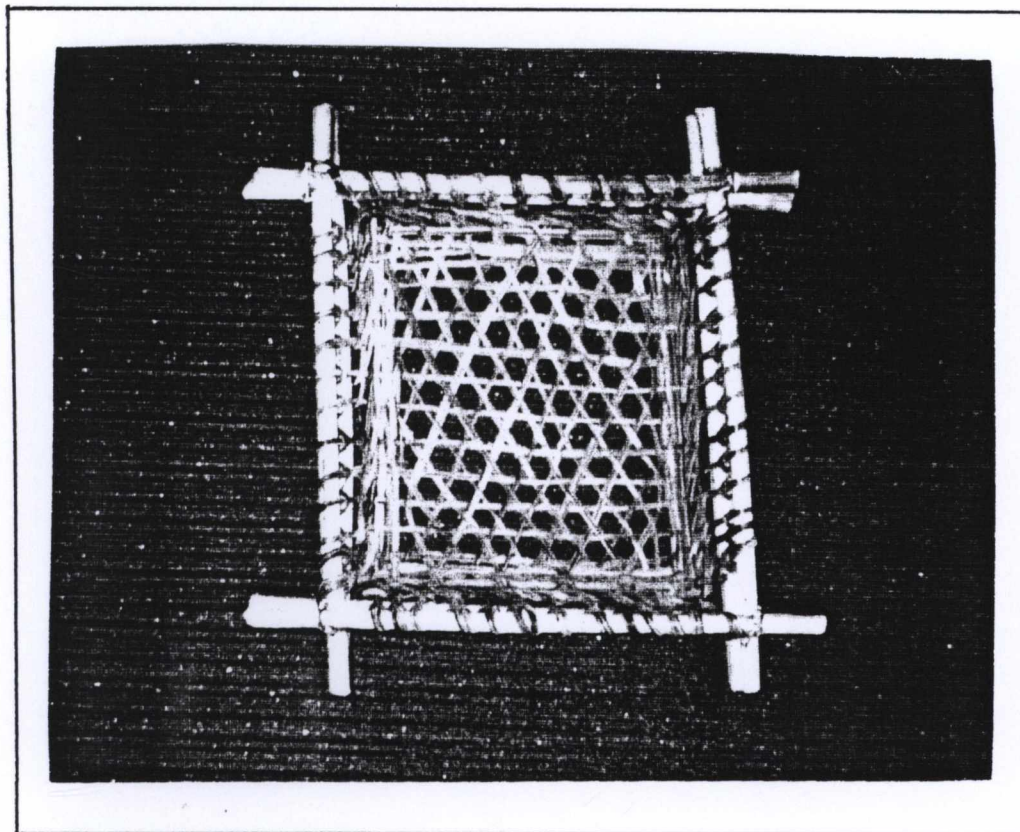


Foto: Delta Maria de Souza Maia

Por outro lado, o jamaxim e a darruana, pelo que se pôde observar, estão perdendo utilidade prática na maloca e poucos são os moradores que atualmente se utilizam destes utensílios. Há um bom tempo, o jamaxim vem sendo substituído pelos sacos e a darruana que em épocas anteriores era utilizada para guardar o moquém, no presente perdeu a sua função original, as que foram encontradas estavam servindo de depósito para outros objetos.

No entanto, os jamaxins com seus diferentes trançados e as darruanas de variados formatos, continuam sendo produzidos em outras regiões Wapixana e comercializados entre as peças tradicionais da cultura indígena.

Fig. 19 – Jamaxim Wapixana

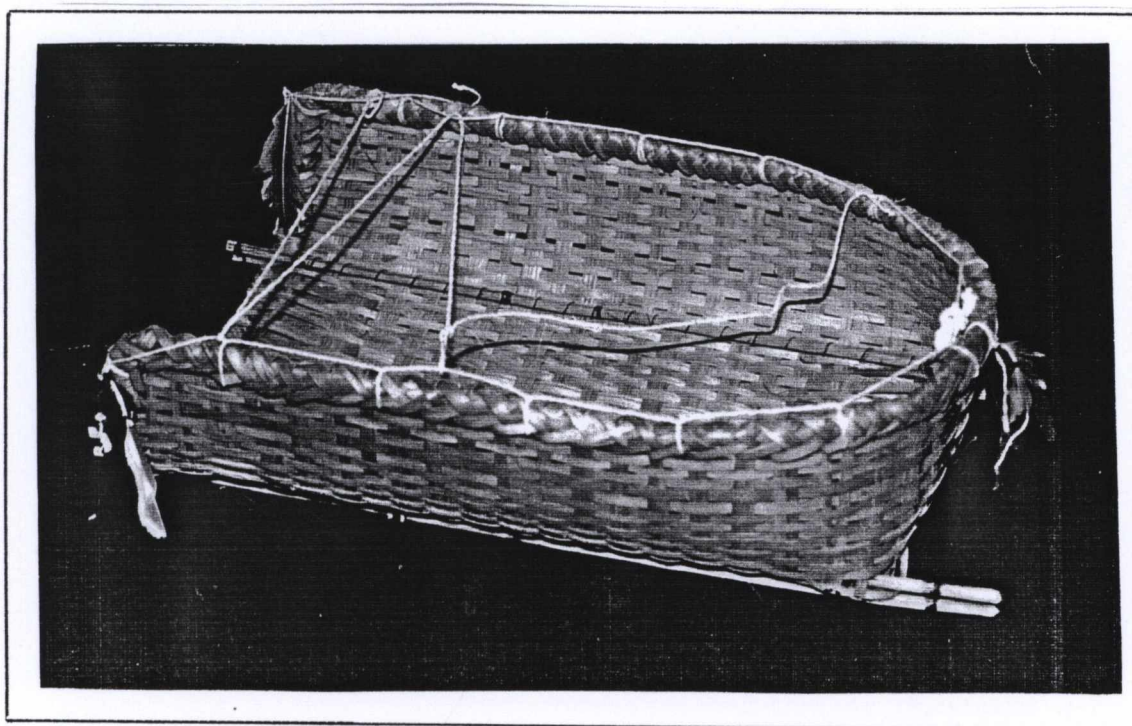


Foto: Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Fig. 20 – Darruana Wapixana

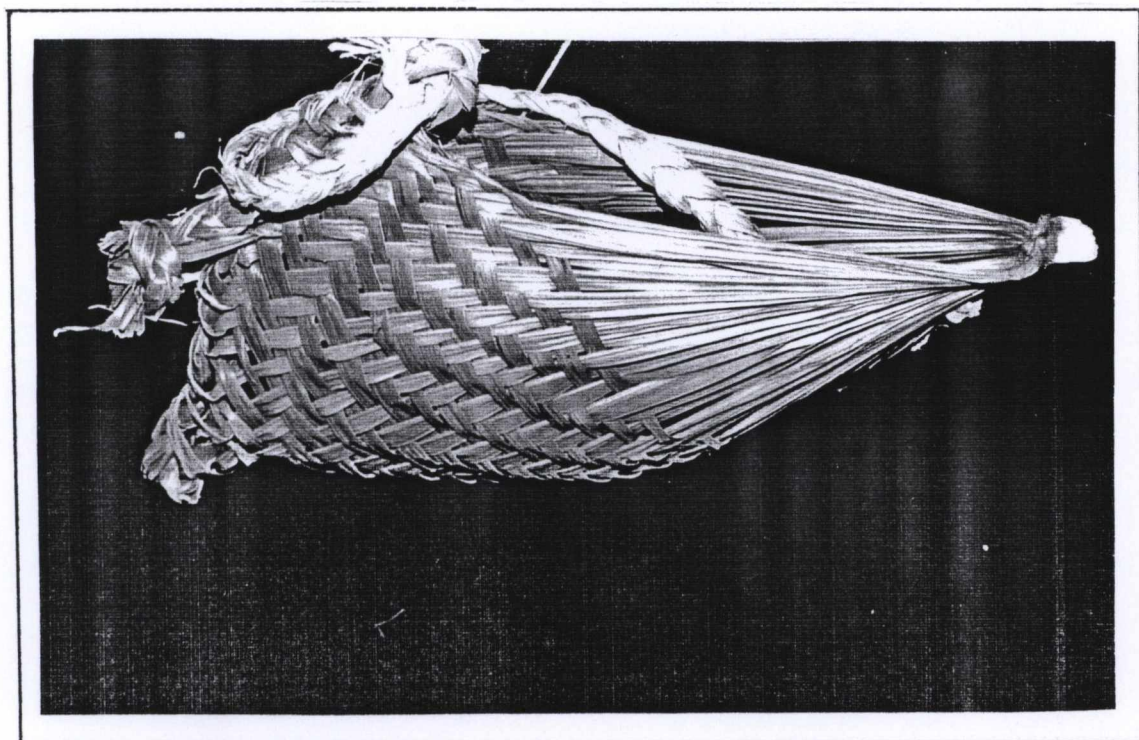


Foto: Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Com relação ao trabalho de cestaria, seu Davi é enfático em sua observação quando declara que “aqueles que sabem trançar estão desaparecendo”. Justifica a afirmativa citando que, na comunidade, a maioria dos rapazes não está mais interessada em fazer sequer uma peneira. Relembra que na sua época era muito diferente, todos sabiam fazer variadas e bonitas tranças, umas bem difíceis, mas todos se interessavam.

Com orgulho o narrador recorda da perfeição que eram suas tranças, habilidade que resultou em dois prêmios consecutivos na década de 1970, ocasião em que participou da Exposição Agropecuária³¹ como expositor de seus balaios.

3.3 Medicina tradicional

*Remédio assim não tinha, nosso remédio era só do mato, do campo, era casca de pau, folha para fazer chá, cozimento! Até que foi aparecendo esse remédio! Agora tem remédio de farmácia e enfermeiro aí para atende!*³²

Os idosos guardam na memória experiências vividas na época em que o pajé e o curador eram considerados, pela comunidade, entidades que possuíam conhecimentos e poderes para curar todos os males. A cura processava-se com a utilização de chás, cozimentos e defumação. No preparo dos medicamentos eram usadas raízes, cascas e folhas de variadas espécies de plantas e árvores. Também era costume usar o mel e a gordura de determinados animais (cobras, aves, peixes), para o tratamento de diversas doenças. Esse medicamento à base de mel e banha de animais ainda é utilizado entre alguns dos moradores.

Dona Rita (mais conhecida como tia Santinha), na ocasião de seu depoimento para este trabalho, tratava a febre e gripe de seu esposo com uma mistura de mel e banha de pirarara (peixe). Segundo ela, logo que começou o tratamento, o estado de saúde de seu

³¹ A Exposição Agropecuária é um evento que acontece anualmente na cidade de Boa Vista, organizada pelo governo estadual. Tem como finalidade promover o homem do campo, os que participam, expõem e comercializam seus produtos.

³² SILVA, Laurita. Entrevista Cit.

marido havia apresentado uma considerável melhora. Igualmente esclarece que esse conhecimento vem sendo repassado aos mais novos através das gerações.

Ainda existem moradores que continuam se utilizando dos chás no tratamento de algumas enfermidades como dores, febres, gripes, cortes e ferimentos. Pessoas como Dona Francisca, sem precisar uma data, declaram que, quando começaram o tratamento com os remédios convencionais, seus filhos já estavam bem crescidos e assim relembra este período:

Quando eu adoecia, ficava com malária, não tinha remédio só casca de pau! Eu fazia chá, eu tomo! Eu tirava a casca de sucuba, fazia chá e de manhã tomava ele, toda manhã! Tem do gapó também douradinho, esse aí eu também tomo né! Não tinha remédio, até que apareceu remédio de farmácia, me parece que o nome dele era quinino, era amargo! Assim foi chegando devagar! Agora esse chá, gente não deixa de toma ele né!³³

O costume de usar o chá continua entre os moradores, também como o uso do cozimento, o qual é um tratamento que se faz através do banho e os ingredientes (folhas, raízes, cascas) variam conforme a doença. Em certos casos, é preparado com algumas horas de antecedência, da seguinte maneira: ao cair do dia o cozimento já deve estar pronto, pois é necessário que passe a noite inteira exposto ao sereno, “para serenar”. Amanhecendo, cedo a pessoa deve tomar o banho. Caso esteja presente algum rezador, os ingredientes e a água devem ser benzidos, aumentando desta forma o poder da cura. Este processo é utilizado para as doenças que persistem em não desaparecer.

Dona Laurita informa que hoje, na região, o cozimento é pouco utilizado entre os moradores, ao contrário de época de sua juventude, em que essa medicação era um ponto de referência no tratamento de inúmeras enfermidades. Entretanto justifica esta situação: “porque naquele tempo também ninguém conhecia outro remédio, nosso remédio era tudo tirado por aí pelo mato, no campo!. Agora não, tem enfermeiro e remédio aí!³⁴ A depoente esclarece porém, que em certas situações dá-se preferência à utilização da medicina tradicional ao invés da convencional.

³³ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

³⁴ SILVA, Laurita. Entrevista Citada.

Conta ainda que seu neto pequeno não estava dormindo bem, mexia-se muito e chorava durante a noite. Dona Laurita, então, preparou um banho (cozimento) feito das folhas da pinha, do pinhão roxo e seiva do campo. Este banho, que exala um aroma sem igual, funciona como um calmante. Para a obtenção de melhores resultados, deve-se repetir o tratamento por outras vezes, sempre ao cair do dia.

Atualmente a comunidade conta com serviços de enfermagem e medicamentos, e os moradores usufruem deste serviço. Dependendo do estado de saúde do paciente, este é encaminhado pela equipe de saúde ao Hospital de Base, ou à Casa do Índio³⁵, ambos na capital, onde recebem gratuitamente todo o tratamento. Desta forma, normalmente os pacientes, especialmente os mais novos, optam pelos medicamentos convencionais, ao invés dos recursos da medicina tradicional, embora reconheçam os efeitos e benefícios dos mesmos.

Na Serra da Moça, o conhecimento da medicina tradicional que foi transmitido por gerações, continua sendo praticado somente entre os mais idosos. Há inclusive situações em que a medicina tradicional é utilizada simultaneamente com a medicina convencional. Ou seja, o paciente após consultar o médico na cidade, faz o tratamento por este receitado, mas ao retornar à aldeia, passa a fazer uso também dos remédios denominados “caseiros”. Há casos em que os pacientes interrompem o tratamento que começaram no hospital e fazem uso dos remédios tradicionais.

Outrora, por ocasião de determinada doença, os indígenas recorriam à ajuda do conhecimento milenar, usando o poder de determinada planta, inclusive na aprendizagem da fala, quando das dificuldades na articulação de palavras.

Tem gente que não aprende falar, não escuta (compreende), aí tem remédio da vovozada! Tem planta pra fazer esse remédio! Essa vovó Maria Bauá ainda tem muito ele aí no terreiro dela. Nome dele priprioca, é bom esse planta pra aprender falar!

³⁵ A Casa do Índio é gerenciada pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, e presta atendimento aos indígenas que são encaminhados da aldeia pelo agente indígena de saúde. A Casa contém sala de vacina, gabinete odontológico, laboratório, posto de enfermagem, sala para pequenas cirurgias, cerca de 100 servidores e capacidade para 160 pessoas, entre pacientes e acompanhantes. A Casa foi projetada considerando as peculiaridades dos pacientes indígenas. A ala dos Yanomami, por exemplo, em vez de camas, possui redes. Os pacientes também são separados em alas diferentes, de acordo com seus grupos étnicos. A ala Yanomami abriga os Maiongong, Sunamá, Yanomami e Xiriana. Os Makuxi, Wapixana, Wai-Wai, Taurepang, Ingarikó ficam na ala Makuxi. Para facilitar o trabalho dos profissionais de saúde, a FUNASA providenciou uma equipe de intérpretes que acompanha o paciente na Casa do Índio e nos hospitais da rede do SUS.

*Primeiro amassa bem, bota na boca e assopra no ouvido, uma, duas, três vezes tem aquele que já começa a escutarzim!*³⁶

Em outros depoimentos, a planta conhecida como priprioica foi citada como sendo o xirimbabo³⁷ dos pajés e de pessoas que tinham o poder de curar. Os idosos ainda crêem que plantas como a priprioica têm infinitas funções, mas é necessário o conhecimento para haver o usufruto.

3.4 Alimentação

*Quando vai caçar assim para um grande caxiri ninguém salgava só moqueava! Aí cozinhava ele no panela grande, aí vai fazer paçoca! Paçoca muito mesmo, pessoal comer! E tem panela com caldo o cozido né, botava goma para fazer aquele chamado de monjicada! Botava aquele bucho de veado, fígado. E pessoal gosta né, come com beiju! Eu conheci assim!*³⁸

O hábito alimentar dos moradores da Serra da Moça é outro aspecto que evidencia a mudança dos costumes tradicionais, dado todo o processo de convivência frente à sociedade em ação. A influência do não-índio na alimentação indígena pode ser facilmente observada entre estes, como informa seu Eduardo:

*Eu ainda alcancei, vivi nesse tempo, esses velhinhos, velhinhas já morreram tudo! Eles iam caçar, matar veado, iam pescar e sábado ajuntava muita gente no caxiri e comiam mais era damorida (...) quando chegava gente assim de fora, que vinha fazer visita, aqui o que mais ofereciam era caxiri, caribé e chibé.*³⁹

³⁶ SILVA, Rita Carlos. Entrevista Cit.

³⁷ Os indígenas acreditam que a planta conhecida como priprioica, que muito foi usada pelo pajé em sessão de bate folha, é na verdade o xirimbabo do pajé, ou seja, a priprioica é um espírito poderoso que acompanha e auxilia o pajé no trabalho.

³⁸ SEVERIANO, Mizael. Entrevista Cit.

³⁹ ALEIXO, Eduardo Leocádio. Entrevista Cit.

As palavras do depoente colaboram na observação do cotidiano da aldeia. Hoje, em algumas casas, é oferecido café ao visitante, em lugar das bebidas tradicionais (caxiri, caribé⁴⁰ chibé⁴¹), embora a grande parte dos moradores continue com certos hábitos alimentares da cultura tradicional.

O costume de usar o moquéim como meio de armazenar a carne de caça e pesca, ainda que seja utilizado por um ou outro morador, está sendo substituído pelo método de salgar tais alimentos. Mais modernamente, passou a existir na comunidade moradores que se utilizam de eletrodomésticos, como freezer ou geladeira a gás. Para estas pessoas o moquéim não só perdeu a função, como também o nome, ou seja, passou a denominar-se assado ou churrasco.

No dia a dia da maloca não mais se faz o moquéim. Essa tradição foi substituída pelo hábito de assar ou fazer churrasco para o consumo imediato.

Na opinião de um casal da aldeia, o ideal seria que possuíssem uma geladeira a gás, que no mercado de Boa Vista custa em torno de um mil e quinhentos reais (R\$1.500,00), com esta aquisição, o problema de conservação dos alimentos deixaria de existir e haveria uma substancial melhora na qualidade da alimentação da família. Esta maneira de pensar, é dividida com os demais moradores da maloca, sendo que diversos lares já contam com este benefício.

Existem moradores que além de trabalharem na roça, fazem de sua casa um ponto de venda, onde comercializam apenas gêneros de primeira necessidade. Desta forma, mesmo que seja pequena, há uma circulação de valores entre os moradores. Parte desses valores são transformados em alimentos, adquiridos no comércio da capital, junto aos moradores vizinhos ou na venda da própria maloca. Este comércio em pequena escala vai sendo reabastecido de acordo com a procura dos produtos.

As pessoas que recebem os salários ou o benefício da previdência, a cada final de mês fazem suas compras em Boa Vista. Algumas compram inclusive a farinha de mandioca, como explica a aposentada Dona Marina:

⁴⁰ Bebida feita de banana e de preparo simples. Pega-se uma porção de bananas bem maduras e numa cuia ou vasilha são amassadas até que formem uma papa bem homogênea. Em seguida (se desejar) acrescenta-se uma pequena porção de farinha e aos poucos se vai acrescentando água (para não ficar muito ralo e nem espesso demais), em seguida pode ser oferecida aos visitantes. O caribé é uma bebida que é preparada na hora de servir.

Hoje está tudo mudado, primeiro para cidade gente ia a pé, a cavalo! Se não tivesse gente para comprar nossa farinhazinha gente levava para cidade! Nós já trabalhamos muito! Agora não, tem transporte, tem carro do meu filho aí, também tem carro da feira! Agora, o que eu mais preciso eu compro, eu só compro farinha em Boa Vista, deixei mesmo de trabalho na farinha, dá muito trabalho!⁴²

Chegando a idade mais avançada aos poucos deixam de plantar determinadas culturas, especialmente aquelas que exigem mais esforço e trabalho. A maniva é uma das culturas preteridas e os idosos passam a dar preferência a outras (a batata doce, o milho, a macaxeira), que produzem num curto espaço de tempo e são de fácil colheita. Este fato contribui para que uma parte da farinha consumida pela comunidade seja adquirida nas feiras livres de Boa Vista.

Porém, o costume de plantar um grande manival ainda está longe de entrar em desuso. A farinha e os demais derivados da mandioca (goma, carimã, beiju, farinha de tapioca) são produtos bastante procurados nas feiras da cidade e também pela comunidade circunstante. A produção da farinha e os demais derivados de mandioca, por serem atividades que envolvem tempo e pessoal, exigem que o proprietário do manival contrate uma família para a execução de toda a tarefa, sendo normalmente o sistema de “a meia” o mais usado. E os moradores que por algum motivo, deixaram de cultivar suas roças de mandioca, serem contratados para este serviço.

Enquanto os produtos da roça indígena não deixam de serem usados na alimentação, resistindo a avanços e mudanças, o mesmo não se pode afirmar com relação à tradicional carne de caça e pesca que outrora foi muito praticada pelos indígenas. Com o avanço gradual da colonização nas últimas décadas, todo o sistema tradicional da economia indígena sofreu alterações, principalmente devido às limitações territoriais. Como consequência, a caça, a pesca e a coleta anteriormente praticadas, foram substituídas por carnes de animais criados em cativeiro (gado, porco, aves), e até por charques e enlatados diversos.

⁴¹ Bebida feita de água e farinha, ainda muito usada entre os idosos para matar a sede ao chegar da roça ou qualquer outra atividade. O chibé já foi mais utilizado na alimentação dos moradores, que consumiam com carne assada e também fruta como a banana.

⁴² SOUZA, Maria. Entrevista Cit.

Também a comunidade da Serra da Moça conta hoje com o apoio de alguns projetos de trabalho coordenados pelo CIR. Entre estes se destaca o projeto do gado, que segundo os moradores tem surtido bons resultados, pois muito tem auxiliado a comunidade nas necessidades e na melhoria da alimentação, não só das crianças, mas igualmente de todos os moradores.

Sem dúvida que existe uma grande diferença, se comparados forem os atuais moradores da Serra da Moça, com os da década de 1930. A comunidade conta com o apoio dos setores da saúde e da educação, sendo os profissionais (professores, enfermeiros, motoristas) moradores locais; os idosos são aposentados. Os demais trabalham na roça e com instrumentos mais adequados à agricultura, fazendo feiras com o excedente de suas produções, passando de caçadores a criadores. Enfim, na luta pela vida encontram os meios pelos quais se mantêm enquanto grupo diferenciado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como finalidade uma abordagem do processo de mudanças nas relações sociais dos Wapixana da Serra da Moça, dando ênfase ao uso e desuso das práticas cotidianas no período de 1930 a 1990.

A partir dos contatos entre as populações indígenas e membros da sociedade envolvente, a região riobranquense, atual Estado de Roraima, tornou-se palco proporcionando a observação dos mais variados acontecimentos que marcaram a vida das populações nativas em diferentes aspectos de suas estruturas sócio-culturais.

Integrando este quadro, os Wapixana vivenciaram e foram submetidos aos propósitos dos colonizadores, que incluíram entre outros, o sistema de trabalho escravo. Nesta caminhada junto à sociedade circunstante, foram encontrando meios de sobrevivência, pois a localização de seus territórios tradicionais, num primeiro momento, os tenha deixado vulneráveis à ação dos colonizadores.

Como membro deste grupo, procurei construir uma narrativa em que fosse possível demonstrar, embora de forma parcial, o modo de ser e viver atual dos Wapixana desta região, onde os traços culturais destes unem-se sincreticamente às modalidades da cultura da sociedade envolvente, resultado dos contatos ocorridos no decorrer dos séculos.

O trabalho fundamenta-se na análise de documentos que se referem aos Wapixana de um modo geral e igualmente por meio de depoimentos dos idosos, sem os quais não seria possível a concretização do objetivo em foco.

Ouvir as narrações dos idosos foi a fase mais gratificante deste trabalho. Suas lembranças e opiniões estão pontilhadas de acontecimentos vividos conjuntamente com familiares mais próximos; o espaço, a língua e os costumes reelaborados pela influência sofrida, não deixam de ser um importante referencial para a organização social e o sentimento de pertencer ao grupo no presente.

Traçar o perfil da comunidade da Serra da Moça através das lembranças que o grupo guarda na memória foi possibilitado pela metodologia da história oral. Paul Thompson, um dos principais oralistas, esclarece que: *“A história oral é uma história construída em torno de pessoas. (...) Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da*

comunidade".¹ Este é um dos objetivos do trabalho: extrair e registrar as reminiscências e os fatos que hoje fazem parte da vida dos Wapixana deste local, levando à compreensão de que as vivências do grupo possam funcionar como um marco definidor para o reconhecimento do território tradicional e a valorização da identidade étnica que será legada às gerações futuras.

A maloca da Serra da Moça, por sua proximidade com a capital Boa Vista, é bastante conhecida. Seu nome é citado entre os trabalhos de alguns estudiosos, porém a comunidade não despertou interesse entre os centros acadêmicos, a exemplo de outras comunidades e grupos indígenas do estado. Abre-se uma exceção para o trabalho de D. Mauro Wirth, que registrou a informação do tuxaua Arthur Aleixo para "*A mitologia dos Vapidianos do Brasil*" em 1935. Igualmente, Orlando Sampaio Silva colheu o depoimento de um informante (não o identifica) sobre o rito da puberdade, quando de sua pesquisa entre os Wapixana em 1982.

Pela velocidade com que se processaram os acontecimentos das últimas décadas, o relacionamento da comunidade com a sociedade em ação estreitou-se ainda mais, fazendo com que inúmeras fontes deixassem de existir, sem terem sido registradas e estudadas.

Assim, as lembranças do grupo fazem-se essenciais para este trabalho, e suas experiências podem retratar o estilo de vida de uma época. Este argumento baseia-se nas palavras de Gwyn Prins: "*O que a reminiscência pessoal pode proporcionar é uma atualidade e uma riqueza de detalhes que de outra maneira não podem ser encontradas*".²

As informações reunidas indicam que os contatos aconteceram por interesses mútuos, onde indígenas e membros da sociedade envolvente desenvolveram meios de sobrevivência. Este tipo de relacionamento deixou os Wapixana em significativa desvantagem.

Primeiramente, segundo os relatos, os contatos se deram através dos membros da Igreja Católica, que a cada fim de ano, hospedavam-se na maloca por um período de um mês, ocasião em que realizavam casamentos, batizados. Além destes rituais, todos os dias os integrantes do grupo Wapixana aprendiam a rezar.

Com a implantação da escola na década de 1930, as crianças passaram a ler e a escrever em língua portuguesa, enquanto a língua materna foi aos poucos, sendo relegada. Esta desvalorização da cultura indígena atualmente não deixa de ser reconhecida pelos

¹ THOMPSON, Paul. *A voz do passado*: história oral. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992, p.44.

² PRINS, Gwyn. História oral. In: BURKE, Peter (org.); *A escrita da história*: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992, p.192.

profissionais que lidam neste setor. A luta por uma educação diferenciada e específica para as comunidades indígenas concentra-se junto às lideranças e outros segmentos sociais organizados, como, por exemplo, a Igreja Católica.

A comunidade da Malacacheta é considerada como o local de referência e desenvolvimento para o resgate da cultura e língua Wapixana, porém, pelas constatações feitas, percebe-se que há grandes dificuldades na condução deste processo.

Carlos Cirino, ao reportar-se a este assunto, conclui que: *“O caso da perda gradativa do domínio da língua nativa e a tentativa fracassada de retomá-la teve saldo positivo do ponto de vista da psique indígena, uma vez que despertou a consciência de que este processo, longe de natural, foi uma imposição violenta dos missionários e regionais”*.³

No que se refere especificamente à língua materna entre os Wapixana da Serra da Moça, constatou-se que os moradores com idade inferior a 40 anos não são falantes da língua mãe. Assim, é provável que se configure uma situação na qual a língua materna deste local desapareça juntamente com o grupo narrador.

Quanto ao emprego dos utensílios tradicionais no cotidiano da aldeia, há uma total integração entre os instrumentos tradicionais e os não tradicionais. Em suas tarefas diárias na agricultura, o tradicional método de “botar roça” (brocar, derrubar, queimar e coivarar) ainda não entrou em desuso e nesta tarefa sempre é utilizado o ajuri. Porém, nas roças do campo é utilizado o trator e o arado, usando o adubo como beneficiamento do solo.

A caça atualmente é pouco praticada devido a diversos fatores, principalmente a redução do espaço territorial e o cercamento de todas as propriedades limítrofes à maloca. Dona Adalgiza referiu-se a esta situação: *“Primeiro tinha muita caça, não é como agora! Agora ninguém pode entrar! Já estão proibindo caçar e pescar! Tudo mudou, só porque tem cercado deles aí! Truaru, por aí, gente andava e ninguém empatava”*.⁴

Face a esta situação os Wapixana tornaram-se criadores de aves, de animais de pequeno porte e também de gado bovino. Apesar da escassez de caça na Serra da Moça, alguns moradores, acompanhados de cachorros, adentram a mata em busca do jabuti, animal que ainda se faz presente na região.

³ CIRINO, Carlos Alberto Marinho. *A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapixana no século XX*. São Paulo, 2000. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Centro de Ciências Antropológicas. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

⁴ NEVES, Adalgiza. Entrevista Cit.

No que concerne à pesca, o arco e a flecha deram a vez às tarrafas e carrapichos, sendo também utilizados, o caniço, a linha e os anzóis. A região da Serra da Moça não oferece locais para a prática da pesca, então esta é realizada no principal rio da região adjacente, rio este que, para ser atingido, necessita da autorização dos proprietários das fazendas que se localizam às suas margens.

De modo geral, as tarefas do dia a dia da maloca são executadas com o auxílio tanto dos instrumentos indígenas, quanto dos da cultura em ação. Canclini, em suas culturas híbridas, ao fazer referências às transformações das culturas na pós-modernidade concluiu que: “...hoje todas as culturas são de fronteira. (...) as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento”.⁵

Na Serra da Moça, os Wapixana produzem a farinha utilizando o motor e o “catitu” para moer a mandioca, assim o ralo indígena perdeu a função. Enquanto isso a prensa de madeira e o tipiti, que têm a mesma finalidade, caminham lado a lado e com a mesma importância. Por sua vez, a peneira indígena conquistou espaço nos lares das comunidades do entorno e na maloca sua função continua intacta.

Quanto à panela de barro, deixou de ser produzida na aldeia, mas não perdeu totalmente a sua função. Em alguns lares continua presente, juntamente com a panela de alumínio. As mesmas são adquiridas na comercialização com os parentes Makuxi.

Outro instrumento que resiste à ação dos contatos é a cuia. No dia-a-dia da maloca vai dividindo função com as tigelas e copos e seu uso, mantém-se na torração de farinha.

Através da economia de subsistência, grande parte da alimentação é retirada dos roçados e da criação de animais. Por outro lado, embora numa pequena proporção, produtos enlatados (conservas de carne e peixe) são também consumidos pelos moradores.

No tratamento das doenças, o conhecimento tradicional e o conhecimento científico-farmacêutico unem-se em atendimento à comunidade, já que faz parte da organização administrativa da comunidade contar com o posto de saúde e um profissional treinado. Mesmo dispondo deste recurso, parte dos moradores continua usando o chá, o cozimento e até a defumação para curar-se dos males, embora esta última seja utilizada com menor frequência.

⁵ CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 2ª ed.; São Paulo: EDUSP, 1998, p.348.

Com relação à religiosidade do grupo, é possível que esta tenha sentido o peso maior da interferência externa; primeiramente na ação dos missionários católicos e a partir da década de 1970 com os representantes da Igreja Batista. Como consequência, hoje os moradores dividem-se em católicos e “crentes” e realizam casamentos, batizados, de acordo com a igreja a que pertencem.

Os idosos, em seus depoimentos, bem demonstram a intensidade desta interferência nos valores indígenas, bem como a reelaboração destes valores para a convivência.

Dona Rita (conhecida como tia Santinha), ao comparar o modelo antigo de casamento com o dos dias atuais, afirma: “*Nem casava, era só no pecado mesmo, o pessoal ajuntava assim mesmo! Não tinha nem padre*”!⁶ Suas palavras revelam a tradição de uma época aceita como norma por seus antepassados e atualmente se transformou em pecado.

Tia Santinha não é a única mulher que abriga este sentimento, na concepção de ter cometido pecado, ou ter feito coisas erradas. Dona Francisca, ao opinar sobre o seu próprio casamento e de seus filhos: “*Eu casei no bruto mesmo! Quem casou bem foi Anuzia, foi bonito o casamento dela! As mães e os padres fizeram! Os outros foi aí na marra*”!⁷ Ou ainda Dona Laurita, que denominou o modelo do antigo casamento como “coisa feia”.

Pela idade e experiência de vida, o grupo teve a oportunidade de viver os costumes e valores de uma época e igualmente vivenciar as transformações ocorridas. Assim, solicitou-se que em seus depoimentos fizessem referências a estas duas fases.

Entre todos, apenas dois entrevistados consideraram que os contatos trouxeram prejuízos para a comunidade. Dona Cecília Aleixo declarou que nasceu índia e quer viver como índia até morrer. E com este sentimento, ela procura viver o seu dia-a-dia à maneira antiga.

Seu João, atual tuxaua, também mostra-se insatisfeito criticando a ação dos que planejaram e executaram a construção da escola, e afirma: “*Antes todos, toda criancinha falava gíria, depois que entrou o colégio do branco, o estudo, eles vinham, é bom aprender! Mas só que eles queria era que a gente deixasse de falar nossa língua, para falar a língua deles*”!⁸

⁶ SILVA, Rita Carlos da. Entrevista Cit.

⁷ GOMES, Francisca. Entrevista Cit.

⁸ ÂNGELO, João Izidoro. Entrevista Cit.

Para o líder, as interferências e contatos não trouxeram benefícios para a comunidade, pois esta nunca esteve bem! No entanto, para os demais entrevistados, é fato que no presente a vida na comunidade está bem melhor, pois é menos sofrida: os filhos estudam, aumenta a oportunidade de um emprego e não mais morre tanta gente, lembranças amargas que não são esquecidas.

Cotidianamente, a vida social dentro e fora da maloca ajusta-se e reajusta-se de acordo com as necessidades individuais ou coletivas; reconhecem-se enquanto grupo, com território pequeno, embora demarcado, resultado do paciente e constante trabalho em conjunto com as demais comunidades indígenas.

As lembranças de uma época que os narradores trazem na memória, só podem ser compreendidas se levados em consideração os valores do trabalho, das pussangas, das orações, danças, lendas e dos rituais em geral. As lembranças das testemunhas têm para este estudo uma dupla função. A primeira, cada relato foi igualmente importante, pois os depoimentos esclareceram o significado e valor dos diferentes costumes, embora a maioria em desuso, não perde sua importância, pois já fez sentido ao grupo em épocas anteriores; é parte da história e assim a história deve ser registrada. Na segunda função, ao relembrem o passado, as testemunhas das tradições Wapixana possibilitaram a construção de uma parte da nossa própria história.

ANEXO

RELAÇÃO NOMINAL DOS ENTREVISTADOS

- 01- **Adalgiza Neves da Silva**, 60 anos, (06/09/1939), casada, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade do Morcego.
- 02- **Auristela Izidoro Ângelo**, 56 anos (17/07/1943), casada, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade da Serra da Moça.
- 03- **Benedita Aleixo**, 85 anos, viúva, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade da Serra da Moça.
- 04- **Cecília Aleixo**, 64 anos (27/06/1935), viúva, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade da Serra da Moça.
- 05- **Cecília Julião Rodrigues**, 91 anos (20/10/1908), casada, aposentada, não fala a língua Wapixana, apenas compreende, moradora da comunidade do Truaru.
- 06- **Davi Viriato**, 94 anos (06/01/1905), casado, aposentado, falante da língua Wapixana, morador da comunidade da Serra da Moça.
- 07- **Eduardo Leocádio Aleixo**, 69 anos (25/12/1930), casado, aposentado, falante da língua Wapixana, morador da comunidade da Serra da Moça.
- 08- **Francisca Gomes**, 76 anos (11/11/1923), viúva, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade do Truaru.
- 09- **Floriano da Silva**, 83 anos, viúvo, aposentado, falante da língua Wapixana, morador da comunidade do Truaru.

- 10- **Jandico da Silva**, 89 anos (10/01/1910), e **Rita Carlos da Silva** – conhecida como Tia Santinha) 66 anos (03/06/1933), casados, aposentados, falantes da língua Wapixana, moradores da comunidade da Serra da Moça.
- 11- **Joana Aleixo**, 93 anos (12/06/1906), viúva, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade da Serra da Moça.
- 12- **João Izidoro Ângelo**, 55 anos (28/09/1945), casado, não fala a língua Wapixana, apenas compreende, é o atual tuxaua da comunidade da Serra da Moça.
- 13- **Laura Rodrigues**, 78 anos (16/03/1921), casada, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade da Serra da Moça.
- 14- **Laurita da Silva**, 73 anos (15/08/1926), casada, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade da Serra da Moça.
- 15- **Maria de Brito** – conhecida como Nair, 64 anos (05/09/1935), viúva, aposentada, falante da língua Wapixana, moradora da comunidade do Truaru.
- 16- **Maria de Souza** – conhecida como Marina, 74 anos (25/05/1925), viúva, aposentada, não é Wapixana, mas mora na Serra da Moça desde os 12 anos, quando casou-se com o tuxaua Adolfo Aleixo.
- 17- **Maria de Lourdes de Souza** – conhecida como Tia Sinhá, 76 anos (02/06/1923), viúva, aposentada, falante das línguas Wapixana e Makuxi, ultimamente passou a residir na cidade de Boa Vista.
- 18- **Misael Severiano**, 77 anos (20/12/1922), casado, aposentado, falante da língua Wapixana, morador da comunidade do Morcego.

- 19- **Orlando da Silva Ângelo**, 59 anos (11/04/1940), viúvo, falante da língua Wapixana, morador da comunidade do Truaru.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

ALMADA, Manoel da Gama Lobo e. Descrição relativa ao Rio Branco e seu território. In: COSTA, Clovis Nova da. **O Vale do Rio Branco: suas realidades e perspectivas**. Rio de Janeiro, Dep. De Imprensa nacional, 1949.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo - Rio de Janeiro – Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

BERGER, John. Pig Earth, 1985. In: THOMPSON, Paul. **A Voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BURKE, Peter (org). **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

CADETE, Casimiro Manoel. **Dicionário: Wapichana-Português/Português-Wapichana**. São Paulo: Loyola, 1990.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 1998.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “Boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX**. São Paulo, 2000. Tese de Doutorado em Antropologia. Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima. **Mundo Wapixana: lendas, fatos e histórias**. Boa Vista, 1986.

_____. **Índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana**. Coleção histórico-antropológica nº 01, Boa Vista, 1989.

_____. **Índios e brancos em Roraima**. Coleção histórico-antropológica nº 02, Boa Vista, 1990.

CIR – Conselho Indígena de Roraima. **Levantamento das comunidades indígenas do Estado**, Boa Vista, agosto de 2000.

_____. **Situação jurídico-administrativo das terras indígenas de Roraima**. Boa Vista, junho de 2000.

Constituição da República Federativa do Brasil. 24^a. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

COSTA, Clovis Nova da. **O Vale do Rio Branco: suas realidades e perspectivas**. Rio de Janeiro: Dep. De Imprensa Nacional, 1949.

COUDREAU, Henri. In: **Levantamento bibliográfico referente aos grupos indígenas Makuxi e Wapixana de Roraima**. Executado pela antropóloga Maria Elizabeth Brêa Monteiro. Rio de Janeiro: Ministério do Interior. FUNAI - Departamento Geral do Patrimônio Indígena - DGPI, 1980.

FARAGE, Nádia. **Terras indígenas no lavrado: o impasse continua**. In: Povos Indígenas do Brasil. São Paulo: CEDI. 1987/88/89/90.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e memória: a problemática da pesquisa**. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. 2^a ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HÃ HÃ HÃE, Nailton Muniz Pataxó. **Na nossa civilização, temos alegria em repartir. PORANTIM: em defesa da causa indígena**. Brasília: Março - 2000.

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a história**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

IBGE – **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, censos: 1940, 1980 e 1991.

IOKOI, Hilda Márcia Gricoli. **Ser índio hoje: a tensão territorial**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

ISA – Instituto Socioambiental. **Povos indígenas**. São Paulo, <http://www.socioambiental.org/povind/povos/brasind.html>.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: novos problemas**. 4ª ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995.

LITAFF, Aldo. **As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani – Mbyá**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

MAGALHÃES, Dorval de. **Roraima: informações históricas**. 3ª ed. Rio de Janeiro, 1986.

MAIA, Delta Maria de Souza. **Wapixana**. 1999 – 2000 - 2001. – 14 fot.; color.; 10X15 (original).

MARROU, Henri-Irenée. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

MONTEIRO, John Manuel. **O Desafio da história indígena no Brasil**. In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luis Donizete Benzi. (org.) A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. – Brasília: MEC/MARI/UNESCO,1995.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento referente aos grupos indígenas Makuxi e Wapixana de Roraima**. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça. FUNAI - Departamento Geral de Patrimônio Indígena – DGPI, 1980.

NEVES, Lucila de Almeida. **Memória e história: substrato da identidade**. In: Simpósio Nacional da Associação Nacional de História (20: 1999: Florianópolis) História: fronteiras.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Utensílios Wapixana**. 1999 – 2000. – 04 fot.; color, 10X15 (original).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o mundo dos brancos**. 4ª ed. Campinas: UNICAMP, 1996.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Amazônia: monopólio, expropriação e conflito**. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1989.

PEIXOTO, Lindalva. **Mulheres indígenas: o rosto feminino da resistência. PORANTIM: em defesa da causa indígena**. Brasília: abril/2000.

PEREIRA, Magali Cecili Surjus. **Meninas e meninos Kaingáng: o processo de socialização**. Londrina: Ed. UEL, 1998.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, v.2, n.3, 1989. pp. 3-15.

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne **Teorias da etnicidade**, - Rio de Janeiro/São Paulo: UNESP, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. **Relação Geográfica e Histórica do Rio Branco da América Portuguesa.** In: COSTA, Clovis Nova da. **O vale do Rio Branco: suas realidades e perspectivas.** Rio de Janeiro: Dep. De Imprensa Nacional, 1949.

SANTOS, José Luis dos. **O Que é cultura.** 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng.** Porto Alegre: Movimento Brasília: Minic/ Pró-Memória/INL, 1987.

SECCHI, Nelson. **A Atual situação dos Wapixana.** (texto mimeografado), Malacacheta/RR: 1982.

Secretaria de Ed., Cultura e Desportos de Roraima – Divisão de Educação Indígena. **Watuminpen waparadan day.** 2ª ed. Boa Vista: FORBRAS, 1997.

Secretaria de Educação e Cultura de Roraima – Núcleo de Educação Indígena. **Relatórios.** Boa Vista, 1987, 1989.

Secretaria de Educação Cultura e Desportos: **Núcleo de Educação Indígena – NEI.** Atualização do número de alunos nas comunidades indígenas. Boa Vista, agosto de 2000.

SILVA, Marcio Pereira da. **Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre.** In: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus.** Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, Orlando Sampaio. **Sociedade Wapixana: ritos e mitos** (registros preliminares). In: Revista do Museu Paulista, v. 30, 1985.

_____. **Participação de grupos indígenas em atividades econômicas da sociedade dominante na Amazônia brasileira**. In: Revista da APG, 1997.

THOMPSON, Paul. **A Voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WACHTEL, Nathan. **A Aculturação**. In: Le Goff, Jacques, **História: novos problemas**, direção de Jacques Le Goff e Pierre Nora: tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro, F. Alves, 1995.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**; tradução Regis Barbosa e Karen E. Barbosa; ver. Téc. De Gabriel Cohn, 4ª ed. – Brasília: Universidade de Brasília, 1998.