



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

HELENO GUEDES MONTENEGRO FILHO

“WAYNAU IRIBENNAU!”
BRASIL E GUIANA NA CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE WAPICHANA

Boa Vista, RR
2016

HELENO GUEDES MONTENEGRO FILHO

“WAYNAU IRIBENNAU!”

BRASIL E GUIANA NA CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE WAPICHANA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Fronteiras. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras da Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza

Co-orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines

Boa Vista, RR
2016

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

M777w Montenegro Filho, Heleno Guedes.

“Waynau Iribennau!” Brasil e Guiana na construção da
alteridade Wapichana / Heleno Guedes Montenegro Filho. – Boa
Vista, 2016.

151 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza.

Co-orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima,
Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira.

1 – Alteridade. 2 – Wapichana. 3 – Comunidade Indígena de
Tabalascada. 4 – Identidade. 5 – Cultura indígena. I – Título. II –
Souza, Alfredo Ferreira de (orientador). III – Baines, Stephen Grint
(coorientador).

CDU – 397(81:881)(=1-82)

HELENO GUEDES MONTENEGRO FILHO

**“WAYNAU IRIBENNAU!” BRASIL E GUIANA NA CONSTRUÇÃO DA
ALTERIDADE WAPICHANA.**

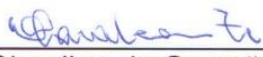
Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia. Defendida em 19 de fevereiro de 2016 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Alfredo Ferreira de Souza
Orientador – PPGSOF - UFRR



Profª. Drª. Roseli Bernardo Silva dos Santos
Membro Externo – IFRR



Profª. Drª. Olendina de Carvalho Cavalcante
Membro Interno – UFRR

DEDICATÓRIA

À Helaine, mulher de minha mocidade.

À Ana Luísa e Cecília, esperança da
continuidade dos sonhos de minha mocidade.

AGRADECIMENTOS

A Deus, criador de todas as coisas, por sua misericórdia, graça e sabedoria.

Ao meu verdadeiro e único amor Helaine, companheira fiel que esteve sempre ao meu lado em todo o tempo, incentivando-me a prosseguir nessa grande aventura que é viver. Essa conquista não seria possível sem o amor que ela tem dedicado a mim todos os dias.

Aos meus rebentos preciosos Ana Luísa e Cecília, pela admiração e amor que me desconcertam e me derretem de paixão.

Aos meus pais, sogra, irmãos, cunhados, cunhadas e sobrinhos, por todo o suporte e alegria fazer parte dessa grande família.

À Primeira Igreja Presbiteriana de Roraima, que me deu todo o suporte da tranquilidade para estudar e produzir academicamente.

Ao meu amigo e orientador, Prof. Dr. Alfredo, de quem sou admirador não apenas de sua capacidade acadêmica, mas principalmente de sua dedicação ao nosso Senhor, que nos fez irmãos.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. Stephen, pela maneira sempre solícita com que me atendeu, tanto em seu gabinete na UnB quanto na UFRR. Suas orientações foram preciosas.

Aos professores e colegas do PPGSOF, por tantos caminhos percorridos no saber.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que me possibilitou uma entrega praticamente integral à esta pesquisa.

À Comunidade Indígena de Tabalascada, na pessoa de seu Tuxaua Cesar da Silva, que me deu anuência para realizar a pesquisa.

Aos Wapichana da Comunidade Indígena de Tabalascada que gentilmente aceitaram colaborar com essa pesquisa, concedendo-me entrevistas e partilhando um pouco da história de sua vida comigo. Aprendi, tenho aprendido e tenho muito o que aprender com esse povo, de quem também agora sou devedor em gratidão.

Aizii ðkian King dau'an, karikaonanu'oraz
unaobanai-tinpan, na'iki aona'oraz
umawakauzon, na'iki aona'oraz utukapauzo-
kao, soo uruu bauta'apa mishi'o Tominkaru.
Marii wataapan uruu umanawunu'o nii, na'iki
marii karikaonan kizi wakonaukiitin-kidan
umanawunun. Amen. I Timóteo 1.17

Assim, ao Rei eterno, imortal, invisível, Deus
único, honra e glória pelos séculos dos
séculos. Amém! I Timóteo 1.17

RESUMO

Esta dissertação pretende compreender como se dá a construção e manifestação da alteridade entre os Wapichana “brasileiros” e “guianenses” na Comunidade Indígena de Tabalascada, levando em consideração 1. Os processos de colonização e de políticas identitárias promovidos pelo Brasil e pela Guiana que influenciaram e ainda influenciam a afirmação da identidade Wapichana. 2. Pesquisar acerca dos traços culturais tradicionais e a história do encontro dos Wapichana com a cultura ocidental. 3. Analisar comparativamente os elementos simbólicos, diacríticos e de organização social cultivados entre os Wapichana “brasileiros” e “guianenses”.

Palavras – chave: Alteridade, Wapichana, Tabalascada, identidade, cultura indígena.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand how it is built and manifested the alterity between “Brazilian” and “Guyanese” Wapichana in the indigenous community of Tabalascada, taking into account: 1. The processes of colonization and identity politics promoted by Brazil and Guyana which have influenced and still influence the affirmation of Wapichana identity. 2. To research about the traditional cultural features and history of the encounter of Wapichana with western culture. 3. To comparatively analyze the symbolic, diacritical and social organization elements cultivated between “Brazilian” and “Guyanese” Wapichana.

Keywords: Alterity, Wapichana, Tabalascada, identity, indigenous culture.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 -	Localização de Tabalascada.....	13
FIGURA 2 -	Ilha Guaiana.....	34
FIGURA 3 -	Localização de Grupos Étnicos.....	40
FIGURA 4 -	Distribuição da população por nacionalidade e etnicidade na Guiana	47
FIGURA 5 -	Etnomapa da TI Tabalascada.....	92
FIGURA 6 -	Cartaz do VI Festival do Beiju de Tabalascada.....	95
FIGURA 7 -	Competição de quem come primeiro o beiju.....	96
FIGURA 8 -	Competição de quem come primeiro o beiju.....	96
FIGURA 9 -	Capemba de Inajá, usada na competição do Kuruatá.....	97
FIGURA 10 -	Competição do Kuruatá.....	97
FIGURA 11 -	Competição de quem bebe cachiri primeiro.....	97
FIGURA 12 -	Competição de arco e flecha.....	97
FIGURA 13 -	Rainha e Rei do beiju: Tatiane Rocha da Silva e Antonio Bruno dos Anjos da Silva.....	97
FIGURA 14 -	Competição de ralar mandioca.....	97
FIGURA 15 -	Competição de trançar darruana.....	98
FIGURA 16 -	Venda de beiju no festival.....	98
FIGURA 17 -	Dança do Parichara.....	99
FIGURA 18 -	Atual Tuxaua César da Silva e sua esposa Marinete.....	105
FIGURA 19 -	Torcida pelo Brasil na Copa do Mundo de 2014.....	105
FIGURA 20 -	Ralador tradicional.....	114
FIGURA 21 -	Ralador industrial.....	114
FIGURA 22 -	Passador para trançar arumã.....	115
FIGURA 23 -	Passador para trançar arumã.....	115
FIGURA 24 -	Peneira do Seu Gilberto.....	115
FIGURA 25 -	Darruana do Seu Gilberto.....	115
FIGURA 26 -	Tipiti confeccionado pelo Seu Gilberto.....	116
FIGURA 27 -	Tipiti confeccionado pelo Seu Gilberto.....	116
FIGURA 28 -	Seu Gilberto demonstrando como se usa o tipiti.....	116
FIGURA 29 -	Flechas para caçar.....	117
FIGURA 30 -	Ralando a mandioca.....	127
FIGURA 31 -	Preparando o beiju.....	127
FIGURA 32 -	Assando o beiju.....	127
FIGURA 33 -	Beiju pronto.....	127
FIGURA 34 -	Preparando para “deitar” o beiju.....	128
FIGURA 35 -	Colocando água no beiju.....	128
FIGURA 36 -	Colocando água no beiju.....	128
FIGURA 37 -	Folha de periquiteira.....	129
FIGURA 38 -	Colocando folhas moídas de periquiteira sobre o beiju.....	129
FIGURA 39 -	Folha de periquiteira sobre o beiju.....	129
FIGURA 40 -	Beiju depois de “levantar”.....	130
FIGURA 41 -	Coando o Pajuaru.....	130
FIGURA 42 -	Pajuaru.....	130
FIGURA 43 -	Damurida com beiju de farinha.....	133

LISTA DE ABREVIATURAS

CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional da Saúde

GTZ – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (Cooperação Técnica Internacional Alemã)

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

ISA – Instituto Socioambiental

LDB – Lei de Diretrizes e Bases

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PNC – People's National Congress

PPP – People's Progressive Party

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

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 ETNICIDADE E NACIONALIDADES GUIANENSE E BRASILEIRA EM CONSTRUÇÃO.....	19
1.1 GRUPO ÉTNICO E ETNICIDADE.....	19
1.2 NAÇÃO E NACIONALIDADE.....	27
1.3 ASPECTOS ELEMENTARES DA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NACIONAIS GUIANENSE E BRASILEIRA.....	35
1.3.1 Na “Terra das muitas águas”.....	35
1.3.2 Na “Terra do pau-brasil”.....	48
1.3 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	63
2 OS WAPICHANA E OS IMPACTOS NA FRONTEIRA BRASIL-GUIANA.....	66
2.1 O DISCURSO PARA A OCUPAÇÃO DO RIO BRANCO.....	66
2.2 OCUPAÇÃO EFETIVA E RELACIONAMENTO COM OS ÍNDIOS.....	69
2.3 A OCUPAÇÃO DO BRANCO, DO RUPUNUNI E OS WAPICHANA.....	71
2.4 A “REVOLTA DO RUPUNUNI” E OS WAPICHANA.....	81
2.5 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	85
3 “WAYNAU IRIBENNAU!”.....	87
3.1 TABALASCADA – PARANKTADAUKAL.....	87
3.2 WAPICHANA BRASILEIRO E GUIANENSE EM TABALASCADA.....	102
3.2.1 Entre o wapichana e o português.....	105
3.2.2 Entre flechas e tipitis.....	113
3.2.3 Entre Pajés e Kanaimés.....	118
3.2.4 Entre damuridas e pajuarus.....	126
3.3 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS.....	141

INTRODUÇÃO

Sabe-se que a presença indígena na região de fronteira entre o Brasil e a República da Guiana é significativa. Desde os primeiros esforços de ocupação desses territórios por representantes da cultura ocidental, foram realizadas diversas investidas de subjugação desses povos para explorá-los como mão de obra escrava e “civiliza-los”, incorporando-os aos projetos coloniais e, posteriormente, nacionais. Desde os primeiros contatos, portanto, etnias como Makuxi, Wapichana, Aturairu, dentre outras, tiveram que lidar com isso e lutar pela sua sobrevivência.

Hoje, apesar do desaparecimento (pelo menos do etnônimo) de alguns povos indígenas que chegaram a ser citados em etnografias do século XIX na fronteira Brasil-Guiana, outros persistem e, com o aflorar de um movimento indígena recente e conquistas no campo do direito indígena – como o que consta na Constituição do Brasil de 1988 e o reconhecimento oficial da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais – tem aflorado um orgulho e valorização da identidade étnica.

Os Wapichana, dentre outros povos indígenas da América Latina, encontram-se tanto em franco crescimento demográfico quanto de valorização de sua cultura. Tal etnia, presente tanto no Brasil quanto na Guiana, há muito tem lidado com a diversidade da cultura de outros povos indígenas circunvizinhos e com a força das culturas nacionais, procurando afirmar sua identidade e costumes. Roberto Cardoso de Oliveira, destacando o resultado dos estudos do antropólogo Fredrik Barth acerca dessa valorização da identidade étnica mesmo frente às reconfigurações de elementos da cultura, afirmou:

...a natureza da identidade étnica não guarda qualquer homologia com a da cultura, ainda que ambas mantenham estreita interação. A rigor, os elementos ditos culturais sempre estarão a serviço da identidade como sinais diacríticos, diferenciadores, manejados pelos indivíduos e grupos para marcar simbolicamente suas respectivas especificidades. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 11).

Sabe-se que a incorporação de elementos de outras culturas ou mesmo o abandono, transformação e reconfiguração de outros fundamentos de sua própria cultura, jamais implicará na perda da personalidade de um povo. As alterações que um grupo étnico venha a fazer em seus elementos culturais não o levarão à perda ou enfraquecimento de sua identidade étnica, conforme chegaram a teorizar os propagadores da “aculturação”. O contato com as culturas nacionais dos países onde tais povos estão presentes pode fazer com que um grupo afirme com

mais intensidade sua identidade, mesmo negociando, perdendo ou ressignificando alguns de seus sinais diacríticos.

Esta dissertação – “WAYNAU IRIBENNAU!”¹ *Brasil e Guiana na construção da alteridade Wapichana* – objetiva demonstrar e comparar quais os sinais diacríticos e elementos valorativos da cultura Wapichana que estão presentes nas diversas manifestações culturais e narrativas de indivíduos dessa etnia nascidos na Guiana e no Brasil, observando de que maneira cada território nacional influenciou nessa construção social e como hoje constroem a alteridade. Os resultados serão oriundos de pesquisa de campo desenvolvida na TI Tabalascada, entre os meses de Abril e de Dezembro de 2015.

Tabalascada está localizada no extremo oeste da etnoregião “Serra da Lua”, no município do Cantá, Roraima, e possui 13.014 hectares de terras e seu perímetro é de 50 Km (FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008). Trata-se uma Terra Indígena cujo processo de regularização fundiária se iniciou em 1977 e foi concluído com a homologação em 2001. A maioria de sua população é Wapichana, mas há também algumas famílias Makuxi residentes ali. É uma comunidade próxima da capital de Roraima, Boa Vista, distando 26 Km por via terrestre pela BR 432.

Os Wapichana são o segundo maior grupo indígena de Roraima da região de campos e serras, e ocupam as seguintes regiões: 1. Surumu-Contigo, em comunidades mistas com a predominância Makuxi; 2. Taiano-Amajari, dispersos à margem dos rios Uraricoera, Amajari, Parimé e igarapés afluentes, com comunidades multiétnicas com Makuxi, Taurepang e Saporá; 3. Serra da Lua-Rupununi, presentes pelos rios Branco e Quitauaú, no Brasil e Rupununi, na Guiana (CIDR, 1989). No Brasil concentra-se principalmente na etnoregião conhecida como “Serra da Lua”, compreendida por nove terras indígenas demarcadas de forma descontínua e dezoito comunidades (CARNEIRO, 2009).

¹ “SOMOS PARENTES!” – Na língua wapichana.



FIGURA 1
Localização de Tabalascada. Fonte: OLIVEIRA, 2006.

Os primeiros contatos dos povos indígenas da região da bacia do rio Branco com os portugueses, colonizadores do Brasil, foram marcados por conflitos de subjugação e dominação, fruto da política de colonização e de posse territorial por parte da coroa portuguesa. Após destacar a importância da região do rio Branco no século XVIII para a extração de madeira, baunilha, cacau e salsaparrilha e posterior exportação pelo Grão-Pará, Farage (1991, p. 55) expõe outros objetivos da presença portuguesa que vão além da posse da terra:

...sobressaem na ocupação do rio Branco dois outros motivos tão ou mais fundamentais: sua importância para o mercado interno colonial como *zona de*

suprimento de escravos índios e sua posição estratégica, que impunha uma política oficial do Estado visando defender a Amazônia de possíveis aventuras expansionistas dos vizinhos espanhóis e holandeses. [grifo meu]

Os índios², portanto, tiveram que conviver não somente com a invasão de seu território, mas com a captura dos seus para serem escravos. Relatos do século XVIII dão conta da presença de “Entradas” na região do rio Branco. Tal estratégia de “resgate”³ de índios aprisionados por outros grupos indígenas foi intensa nesse período, perdurando até 1748. Esses índios “resgatados” pelas “Entradas” eram feitos escravos e levados para as terras do rio Negro, uma vez que no início do século XVIII não existiam povoados portugueses ainda na região do rio Branco. Deveriam, a partir de então, servir a seus resgatadores para compensar os esforços de seus “libertadores” (CIDR, 1989).

Até que a demarcação da fronteira geográfica entre o Brasil e a Guiana se efetivasse em 1904, os povos indígenas foram demasiadamente usados como argumento para o estabelecimento desses limites territoriais. De um lado, a coroa inglesa arrazoava que a fronteira deveria ser estendida até à região onde os holandeses haviam estabelecido uma aliança comercial, por meio de troca de produtos manufaturados, com os grupos indígenas. De outro lado, os portugueses tão somente alegavam que há muito estavam ocupando aquelas terras. “No centro desta disputa, havia, portanto, uma história de ocupação colonial, tecida por portugueses, holandeses e índios que lega ao século XIX o perfil indeciso de uma fronteira.” (FARAGE, 1991, p. 16).

Hoje, os Wapichana ocupam preponderantemente, a região de campos no nordeste do Estado de Roraima, concentrando a maior parte de suas comunidades na etnorregião da Serra da Lua e baixo rio Branco. Na República Cooperativa da Guiana⁴, encontram-se predominantemente nas savanas do rio Rupunini, na fronteira com o Brasil. A definição da fronteira entre o Brasil e a Guiana em 1904 e o trânsito de Wapichana nessa fronteira, tem levado muitas dessas etnias a possuir documentos de ambos os Estados nacionais, passando a se identificar ora como brasileiros, ora como guianenses, de acordo com seus interesses e de acordo com o país em que se encontram (BAINES, 2013).

De acordo com Baines, não são poucos os índios guianenses que demonstram certa admiração pelo Brasil ao compará-lo à situação econômica da Guiana (BAINES, 2013, p. 41).

² Neste trabalho optei por usar a nomenclatura tradicional à povos “tradicionais”, “originários” ou mesmo “indígenas”.

³ O “resgate” era a prática de escravizar os índios que eram escravos de outros índios. Ao ser “libertado” do cativeiro, esse índio se tornava escravo daquele que o libertou (por meio das “tropas de resgate”) por dez anos, como forma de “gratidão”, “reconhecimento” e pagamento pelo esforço empreendido.

⁴ Doravante, Guiana.

Isto pode ser um dos fatores que explique porque há um número maior dessa etnia presente em terras brasileiras do que na Guiana, uma vez que, de acordo com o levantamento realizado pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) em 2010, foram contabilizados 7.832 Wapichana no Brasil e 6.000 na Guiana⁵ (ISA, 2014).

O trânsito dos Wapichana e de outras etnias entre as fronteiras nacionais pode ser motivados por diversos fatores, conforme explicitou Cardoso de Oliveira (2000, p. 17):

Já quanto à nacionalidade, como uma segunda identidade, é claro que ela será instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam casos típicos de manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais.

No caso de alguns índios residentes na fronteira do lado guianense, muitos desses são de opinião que o Brasil representa uma esperança:

Muitos dos entrevistados indígenas de Lethem e na aldeia vizinha de St. Ignatius manifestaram a opinião de que os povos indígenas não tem futuro com o governo de Georgetown e olham para o Brasil como um grande sucesso econômico e como um caminho para escapar da pobreza acentuada e dos conflitos políticos e étnicos que assolam o densamente povoado litoral atlântico do país. (BAINES, 2006, p. 204)

Na década de 1980, o Centro de Informação Diocese de Roraima – CIDR – publicou um pequeno livro intitulado: “Índios em Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingaricó, Wapixana”. Essa publicação relata que a migração de índios Wapichana da Guiana para o Brasil por fatores econômicos é recorrente:

Ainda dentro da economia Wapixana, é preciso relevar a forte migração de índios da Guiana para o Brasil. Tratam-se, geralmente, de jovens que são hospedados nas malocas, onde oferecem o próprio trabalho em troca da hospedagem. [...] Na cidade [de Boa Vista] conseguem fazer documentos e procuram novo emprego, fugindo não só da Guiana, onde a situação hoje é precária, mas também do próprio povo e da própria identidade étnica. Nos últimos anos este fenômeno está incluindo também as moças. Essa migração é diferente no que se refere a famílias inteiras: chegando da Guiana, procuram inserir-se numa maloca Wapixana, onde fixam-se estavelmente. (CIDR, 1989, p. 73)

Não está claro no texto produzido pela CIDR o que estavam querendo dizer com fugir do próprio povo e da própria identidade étnica (seria uma instrumentalização, como afirmou Cardoso de Oliveira?), mas deixam claro que vários estão partindo de uma situação economicamente difícil vivida na Guiana. Também destacam a modalidade de migração

⁵ Provavelmente esses dados encontram-se desatualizados, já que foram levantados em 1990. Talvez hoje o número de Wapichana na Guiana possa ser menor ainda.

individual e de famílias inteiras, que conseguem com certa facilidade sua inserção nas comunidades Wapichana no Brasil, como Tabalascada.

Deve-se levar em consideração ainda outros fatores determinantes para a migração dos índios da Guiana para o Brasil. Borges da Silva (2005) destaca pelo menos mais dois motivos importantes, que vão além do fator econômico:

1. Assistência de órgãos como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) – órgão governamental encarregado de lidar com todas as causas relacionadas às comunidades indígenas e seus respectivos territórios; SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) – outro órgão governamental responsável por assistir a saúde das populações indígenas, além de outros órgãos assistencialistas municipais; INSS (Instituto Nacional do Seguro Social) – Desde 1991 o índio é segurado especial da previdência social, conforme a Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991. Assistências institucionais semelhantes a estas inexistem atualmente na Guiana.
2. A rede de parentesco que foi construída ao longo de anos nas diversas aldeias na região fronteira de Roraima traz facilidades de adaptação a uma nova e desafiadora realidade.

Marandola Jr. e Dal Gallo (2015, p. 3-4) destacam a importância dessa rede e do território na realocação do migrante:

Dentre os fatores de encorajamento, a identificação com o lugar é crucial. O estabelecimento de laços e a sensação de pertencimento ocorrem em um lugar cujas características sociais, culturais e de organização espacial não sejam de todo desconhecidas. Assim, lugares ligados à identidade territorial atraem e promovem fixação, seja por alusão, seja por afetivação.

Essa acolhida é facilitada, no caso dos Wapichana que migram para as comunidades de sua etnia no Estado brasileiro, porque existem laços históricos de pertencimento que chegam a transcender as redes de parentesco e que foram construídos há muitos anos.

Por causa dos mecanismos de construção da identidade nacional tanto do Estado brasileiro quanto do guianense e da interação das identidades étnicas dos Wapichana inseridos nesses respectivos Estados nacionais, não é estranho encontrar certas diferenças na maneira como os atores sociais de um mesmo grupo étnico manejam suas identidades, principalmente numa região de fronteira:

...pude observar que os conflitos culturais podem ser mediados dentro das redes de parentesco, porque os integrantes de um mesmo grupo étnico criam situações ou barreiras de proteção, tanto na relação com o “outro”, quanto no espaço do “outro”. É nessa situação que a identificação social emerge. (PEREIRA, 2010, 193)

Ao usarem referências próprias para definir o outro, os atores sociais estão reafirmando sua identidade por contraste através da forma como se vestem, pelo que comem, pela cor da pele ou pela língua. E nesse aspecto não há como ignorar a força dos Estados Nacionais em imprimir massivamente nos residentes de seu território sua maneira de viver, vestir e idioma próprio, conforme assinala Hall (2006, p. 47-48):

No mundo moderno as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. [...] Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial. [...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos mas são formadas e transformadas no interior da representação.

Uma vez que os Wapichana têm interagido diretamente com a cultura nacional dos países em que residem, é possível inferir que estes têm instrumentalizado suas identidades étnica e nacional. Claro que o contexto de região de fronteira se torna propício para produzir um cenário complexo do ponto de vista sociocultural. Desta maneira, é possível afirmar:

No caso das etnias – se me é concedido o direito de especular – não se trata mais de considera-las em si mesmas, i. é, como tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. A rigor, poder-se-ia dizer que tal quadro teria sua configuração marcada por um processo transnacional, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas pelo contingente populacional vivido na fronteira. [...] Portanto, no caso de uma *situação de fronteira*, aquilo que surge como um poderoso determinador social, político e cultural – provavelmente mais do que a etnicidade – passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais; é quando a nacionalidade e a etnicidade se interceccionam, tal qual identidades que passam a ocupar, praticamente, um mesmo espaço. É exatamente esse espaço ocupado pela nacionalidade que tende a se internacionalizar, graças ao processo de transnacionalização que nele tem lugar. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 14-15). [grifo meu]

Pretende-se, por fim, compreender como se dá a construção e manifestação da alteridade entre os Wapichana “brasileiros” e “guianenses” na Comunidade Indígena de Tabalascada (TI Tabalascada), levando em consideração: 1. Os processos de colonização e de políticas identitárias promovidos pelo Brasil e pela Guiana que influenciaram e ainda influenciam a afirmação da identidade Wapichana. 2. Os traços culturais tradicionais e a história do encontro dos Wapichana com a cultura ocidental. 3. Os elementos simbólicos, diacríticos e de organização social cultivados entre os Wapichana “brasileiros” e “guianenses” na TI Tabalascada.

O primeiro capítulo possui um caráter teórico e histórico. No teórico será demonstrado as diversas teorias que nortearão a dissertação e a interpretação dos dados. Já o histórico visa demonstrar a maneira como os processos de colonização ocorreram no Brasil e

na Guiana e, traçando paralelos e contrastes entre os dois modelos, analisar como influenciaram (de maneira geral) a cultura indígena nos respectivos territórios.

No segundo capítulo a atenção se voltará para os esforços colonizadores que foram realizados na região da fronteira Brasil – Guiana, traçando uma comparação entre o *modus operandi* entre ambos e focando na maneira como os índios da região – e em especial os wapichana – lideram com essa colonização.

Já o terceiro capítulo apresentará a pesquisa realizada em Tabalascada entre os wapichana brasileiros e guianenses ali residentes. Procurou-se conhecer elementos simbólicos e sinais diacríticos culturais valorizados por cada um desses grupos, realizar uma comparação entre o modo de viver de ambos e conhecer como cada um desses grupos vê o outro, à luz de suas narrativas de vida, contextos sociais onde nasceram e foram criados, bem como os contextos históricos de ambos os lados da fronteira.

CAPÍTULO I

ETNICIDADE E NACIONALIDADES GUIANENSE E BRASILEIRA EM CONSTRUÇÃO

Neste primeiro capítulo pretende-se descrever e estabelecer um diálogo com as teorias que tratam da etnicidade e destacar os processos da construção das identidades nacional guianense e brasileira que ajudarão a interpretar os dados que serão trazidos nesta pesquisa. Serão apresentados conceitos que abordam a constituição da identidade étnica de grupos e o relacionamento destes com a construção das identidades individuais.

Posteriormente, o foco será nos processos de formação dos Estados nacionais brasileiro e guianense. Nesse momento serão apresentadas algumas narrativas acerca da construção da Guiana e do Brasil, enfocando o papel dos índios no processo constitutivo de ambos os países. Ao final serão apresentadas algumas conclusões e comparações preliminares a título de síntese.

1.1 GRUPO ÉTNICO E ETNICIDADE

Desde meados do século XVIII os wapichana têm desenvolvido contato com a cultura ocidental (CIDR, 1989, p. 70). Esse grupo tem sobrevivido a várias tentativas de assimilação de sua identidade, principalmente no Brasil. Vários de seus traços culturais tem sido reconfigurados desde meados do século XVIII. Entretanto, mesmo com diferenças e semelhanças intraétnicas, muitas delas advindas pelo contato com culturas nacionais diversas (entre Wapichanas do Brasil e da Guiana), continua sendo um exemplo vivo de continuidade de uma mesma identidade. Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 62): “A interpenetração e a interdependência entre os grupos não devem ser vistas como dispersões das identidades étnicas, mas como condições de sua perpetuação”.

Um dos expoentes no estudo acerca de grupos étnicos – principalmente a partir dos anos de 1970 – é o antropólogo Fredrik Barth. A introdução que escreveu para o livro que organizou se tornou um clássico nessa temática. Os resultados de sua pesquisa entre os Pathan, uma etnia da região entre o Afeganistão e Paquistão Ocidental, tornou-se um referencial acerca da discussão sobre organização social, composição e identidade de grupos étnicos, sem contar que contribuiu significativamente para contestar as teorias de “aculturação”.

Barth partiu daquilo que fora aceito comumente na academia antropológica acerca das características do que seria um grupo social:

1 perpetua-se biologicamente de modo amplo, *2* compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais, *3* constitui um campo de comunicação e interação, *4* possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo. (BARTH, 1998, p. 189-190).

Mesmo reconhecendo que tais características pudessem aparentemente servir para o fim que se propõe, Barth contesta sua eficácia, já que essa explicação aparentemente pronta, é limitada quando se lida com os diversos resultados advindos das pesquisas de campo, sobretudo referente ao que seja um “grupo étnico”. Para ele a ingenuidade dessa definição fica clara quando ela induz que possa existir um grupo social com limites sociais, culturais e linguísticos bem definidos, como se a sua existência pudesse se dar de maneira isolada, independentemente de todo um ambiente que o circunde.

A realidade, no entanto, é que os grupos étnicos não estão isolados, desenvolvendo e partilhando uma cultura de si para si. Pelo contrário, encontram-se em constante interação com o seu meio ambiente e com os demais grupos étnicos que o circundam, e com toda uma diversidade cultural que finda por reforçar a sua identidade étnica, com fronteiras bem delimitadas.

Um grupo étnico é definido através de seu relacionamento com outros, destacado através da fronteira, e essa fronteira em si mesma é um produto social que pode ter importância variável e que poderá mudar com o tempo. A cultura de um grupo, tanto quanto as formas de organização social, podem mudar sem que seja removida a fronteira étnica. Em alguns casos grupos podem atualmente ser parecidos ao mesmo tempo em que suas fronteiras estejam fortalecidas. [...] Diferenças culturais estão relacionadas à etnicidade apenas e tão somente se tais diferenças são tidas como relevantes à interação social. (ERIKSEN, 2010, p. 45) [Tradução minha].

Barth contesta a atenção que comumente se dá ao item 2 da definição citada anteriormente: “*compartilha valores culturais fundamentais*”. Para ele essa característica não deveria ser vista como algo fundamental para a concepção de grupos étnicos, mas como um resultado. Sua preocupação se dá pelas pesquisas que vão a campo em busca desses tais elementos culturais presentes e compartilhados pelo grupo, sem levar em consideração que os mesmos são frutos de um tempo e de uma história vivida pelo grupo, num determinado lugar (condições geográficas, climáticas etc).

Um grupo étnico não é *matematicamente* igual ao resultado da soma de todas as suas características culturais do presente. Primeiro, porque o que se vê agora, possivelmente não estava aí no passado. E o que se vê do passado, através de relatos etnográficos realizados,

não serviria para afirmar que este grupo étnico do presente é diferente daquele que outrora existiu. Na realidade trata-se do mesmo grupo. Alguns itens da cultura foram incorporados e outros foram reconfigurados. Se isto não for levado em consideração, a “aculturação” seria uma realidade. Entretanto não é isto que se atesta.

Em se tratando de um grupo étnico que esteja presente em diversas condições geográficas, inclusive em dois Estados nacionais (como é o caso dos Wapichana, que se encontram presentes tanto no Brasil quanto na Guiana), fica claro não apenas que os vários elementos de sua cultura se modificaram desde os primeiros contatos com representantes da cultura ocidental, mas que também há elementos diferentes num mesmo grupo, dependendo das influências ecológicas a que foram e estão sendo submetidos, inclusive pelas políticas dos Estados nacionais onde residem.

A pesquisa de Barth entre os Pathan serve bem para ilustrar como as circunstâncias geográficas locais e suas diferenças regionais influenciam diretamente na cultura do grupo sem, contudo, produzir qualquer prejuízo quanto à identidade étnica:

Pelos valores básicos dos pathans, um pathan do sul, proveniente das áreas montanhosas, homogêneas e de linhagem organizada, só pode achar o comportamento dos pathans do Swat tão diferente e repreensível em comparação com os seus próprios valores, que ele chega a dizer que seus irmãos do norte “não são mais pathans”. De fato, segundo critérios “objetivos”, seu padrão manifesto de organização parece estar muito mais próximo aos dos punjabis. Mas foi-me possível, explicando as circunstâncias no norte, fazer com que os pathans sulistas concordassem em que os do norte continuavam sendo de fato pathans e admitissem com relutância que, sob as mesmas circunstâncias, eles poderiam de fato agir da mesma maneira. (BARTH, 1998, p. 192).

Os traços culturais que podem ser detectados em um grupo étnico serão limitados para a tarefa de determinar a unidade da identidade desse grupo. Em seu artigo *Los Pathanes: su identidad y conservación*, afirma que pelo fato dos Pathan habitarem em comunidades distribuídas em uma grande região ecologicamente variada, fez com que seus valores e seus conceitos culturais fossem se modificando, inclusive pela dificuldade de intercomunicação entre esses agrupamentos. Entretanto, conforme pode atestar Barth, isto não fez com que deixassem de se autodenominar Pathan. A identidade continuou a ser partilhada, ainda que por meio de “uma grande variedade de formas culturais e sociais” (BARTH, 1976, p. 153).

Dentre os traços elencados como definidores de um grupo social, Barth chama a atenção ao *item 4* da definição apresentada para grupo étnico. Para ele os grupos se organizam socialmente a partir do momento em que seus atores afirmam suas identidades – forjadas a partir de uma origem e um ambiente – para se auto identificar e também identificar o outro.

Claro que os atores sociais de um grupo (e apenas eles, diria Barth) é que elencarão os traços culturais diferenciadores que caracterizam sua etnia. Mas a identidade desse grupo estará longe de ser apenas a conjunção de todos esses traços, mesmo que dentre eles se encontrem aqueles que podem ser relacionados claramente à sua identidade, como roupa, idioma, forma de residência, até aqueles que estão no “subsolo cultural”, como os valores e os códigos de moralidade. Tais sinais colaborarão também para que o próprio grupo julgue seus integrantes e os outros ao redor.

Os membros de um grupo étnico delimitarão para si as fronteiras que devem ser mantidas por meio dos critérios culturais que eles próprios determinarão. Entretanto, tais fronteiras jamais serão estáticas e imóveis, uma vez que esses tais elementos também estarão à mercê de transformações a que estarão expostas, seja pelo ambiente em que residem, seja pelo contato com a cultura de outros grupos.

Ao pesquisador caberá averiguar o que permaneceu, permanece, se modificou, se transformou ou foi importado. A eficácia do conhecimento desses limites de grupo se dará a partir das informações que os próprios membros do grupo poderão fornecer, já que eles é que saberão quais os princípios sociais elementares para afirmar quem é e quem não é do grupo. E isto não apenas por signos visíveis da cultura. Por isso, de acordo com Barth:

O ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas podem ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas a pertença e a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas. (BARTH, 1998, p. 195-196).

Desta forma, Barth afirma que mesmo que existam modificações de traços culturais num determinado grupo, este continuará existindo porque suas fronteiras sociais estarão bem definidas para si mesmo e para com os demais. Seus membros poderão ser julgados pelos códigos de valores estabelecidos pelo próprio grupo. Mesmo que essa etnia esteja interagindo com outras, mesmo que seja toda uma sociedade pertencente a um Estado nacional, suas fronteiras tenderão a permanecer, sobretudo a identidade, já que as regras para a interação interétnica também estarão determinadas na organização social do grupo.

Um dos traços elementares da cultura Pathan é a sua hospitalidade. Esse hábito implica na presteza de um Pathan em oferecer abrigo a um forasteiro, suprimindo suas necessidades. Em contrapartida, o estranho deverá reconhecer a autoridade do anfitrião.

Segundo Barth, esse traço serve para ensinar a todo Pathan que não se deve viver para acumular riquezas e se apegar a bens materiais, e que o verdadeiro valor de um homem está no seu interior e no que os outros podem reconhecer disso em sua vida. Frente a riquezas e luxos presentes em grupos ocidentais que estão à sua volta, as pessoas simples dos Pathan se sentem motivados na dignidade que lhes oferece a sua cultura através da hospitalidade. E mais: os chefes locais podem fazer alianças com o forasteiro criando um trânsito pacífico de pessoas e informações naquele território (BARTH, 1976). As fronteiras socioculturais delineiam, fortalecem e ajudam não só o convívio intra mas interétnico também.

Nesta dissertação, que lidará com a forma com que os Wapichana como grupo étnico tem construído e reafirmado sua identidade frente os Estados nacionais brasileiro e guianense, as orientações de Barth tornam-se importantíssimas, sobretudo porque desconstrói a ideia de que uma unidade étnica seria igual à soma de uma lista de traços culturais visíveis: “identidades distintivas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns comprovados e que, ao inverso, uma teoria indígena da diversidade étnica pode existir apesar da homogeneidade cultural constatada pelo observador” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 61-62).

Denys Cuche (2002), ao abordar a relação entre identidade e cultura, destaca três vias que têm sido concebidos os estudos e pesquisas acerca da identidade: concepções objetivistas, subjetivistas e a relacional/situacional. Nas condições da primeira concepção, o indivíduo obteria sua identidade étnica quase geneticamente. Ou seja, sua raiz identitária seria pré-existente, cabendo ao indivíduo o caminho de aceitar e se enquadrar nela ou arcar com o ônus da marginalidade social:

O indivíduo, devido à sua hereditariedade biológica nasce com os elementos constitutivos da identidade étnica e cultural, entre os quais os caracteres fenotípicos e as qualidades psicológicas que dependem da “mentalidade”, do “gênio” próprio do povo ao qual ele pertence. (CUCHE, 2002, p. 179)

Desta maneira, a identidade de um indivíduo estaria pronta. Mesmo numa perspectiva culturalista, os elementos simbólicos do grupo exercerão uma coerção sobre o indivíduo, levando-o a resultados semelhantes aos anteriores. Ou seja, a herança cultural definiria a identidade. De acordo com Cuche (2002), os pesquisadores, assim, seriam capazes de alistar todos os fatores culturais basilares para a concepção de identidade do grupo e que seriam incorporados por todos os seus entes. Essa concepção enfatiza a presença de elementos “objetivos”, traços diacríticos da cultura como língua, território, vestimenta, religião etc. como

determinantes para a identidade, sobretudo do grupo, já que tais devem agir sobre a identidade étnica do indivíduo (CUCHE, 2002).

O contraponto a essa concepção é a subjetivista, que critica o tratamento da identidade cultural como um fenômeno estático, invariável e imutável. Segundo os defensores dessa abordagem, a identidade é “um sentimento de vinculação ou uma identificação a uma coletividade imaginária [...] o importante são então as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões” (CUCHE, 2002, p. 181).

A terceira concepção, a relacional/situacional, está ligada diretamente a Barth. Isto porque afirma que a identidade é construída em interação com os contextos sociais nos quais os indivíduos do grupo estão inseridos. O grupo afirmará sua identidade frente a outro grupo e isto não primordialmente por meio dos sinais diacríticos culturais, conforme já abordado, mas por traços definidos pelos próprios atores. As diversas interações entre grupos e a eleição de diferenciadores entre si, colaborarão de maneira direta para a construção de uma identidade (CUCHE, 2002).

A significação da identidade étnica que vincula o indivíduo a um grupo étnico é definida pelos próprios atores sociais e não meramente por seu pertencimento a ele. Ela possui um caráter dinâmico, uma vez que as interações sociais ocasionariam reformulações e reconstruções ocasionais, relacionando diretamente a questão da alteridade à construção da identidade. Abner Cohen destaca essa interação social na construção, consolidação e continuidade da identidade do grupo, na definição de etnicidade que apresentou na introdução do livro *Urban Ethnicity*, em que trabalhou como organizador:

Um grupo étnico pode ser operacionalmente definido como uma coletividade de pessoas que (a) compartilham alguns padrões normativos de comportamento e (b) formam uma parte maior da população, interagindo com pessoas de outras coletividades dentro da estrutura de um sistema social. O termo etnicidade se refere ao grau de conformidade a essas normas partilhadas no curso da interação social. (COHEN, 2004, p. ix-x) [Tradução minha].

Stuart Hall (2011) corrobora com tais conclusões ao afirmar que a identidade, longe de ser definida biologicamente, é construída historicamente na medida em que se interage com os diversos sistemas culturais circundantes. Seria, portanto, ilusão que alguém possa imaginar sua identidade imutavelmente definida do presente até o dia de sua morte. Fatalmente ela sofrerá processos que a modificarão e a transformarão.

Isto pode ser perceptível principalmente numa região de fronteiras políticas nacionais. Indivíduos que vivem e circulam nesses perímetros chegam a lidar com vários sistemas culturais, tanto étnicos quanto nacionais. Conforme Hall (2011, p. 13): “O sujeito

assume identidades diferentes que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. Justamente porque nesse trânsito fronteiriço a diversidade de identidades étnicas e nacionais tendem a se interseccionar. E de novo é importante citar Cardoso de Oliveira (2005, p. 14):

No caso das etnias – se me é concedido o direito de especular –, não se trata mais de considera-las em si mesmas, i. é, como tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. A rigor, poder-se-ia dizer que tal quadro teria sua configuração marcada por um processo transnacional, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas pelo contingente populacional localizado na fronteira.

A fronteira Brasil-Guiana representou um corte em territórios originais de algumas etnias, dentre as quais o dos Wapichana. Isto tem levado os membros pertencentes a esse grupo a lidar com a construção de suas identidades étnicas e nacionais, fazendo com que haja diferenças marcantes em sinais diacríticos culturais influenciados diretamente por esse quadro transnacional em que estão inseridos, conforme ficará mais claro no transcorrer desta dissertação. A identidade étnica no mundo moderno vai sendo subordinada cada vez à égide dos Estados nacionais, que se tornaram “fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas” (HALL, 2011, p. 49).

A continuidade dos Wapichana e de outros grupos indígenas sempre os desafiou, como grupo étnico minoritário, a sobreviver frente à força da sociedade circundante:

As relações entre o estado nacional e os povos indígenas foram se definindo em diferentes contextos sociopolíticos tendo como pano de fundo as três dimensões presentes nos processos de formação dos estados nacionais na América Latina: a primeira, a busca para uma concentração econômica dos recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras; a segunda, um poder centralizador em todos os níveis; e a terceira, uma fictícia “unidade étnica” nacional. (ATHIAS, 2007, p. 16)

Conforme será abordado adiante, cada etnia sobrevivente hoje aos processos de colonização e de nacionalização a que foram submetidos, abrigará em seu *corpus* cultural elementos e traços carregados de memória desse contato e, inevitavelmente, em sua identidade étnica.

A definição de Max Weber acerca de um grupo étnico poderia ser evocada nesse momento para destacar dois elementos que são importantes para o estudo de uma etnia e sua identidade frente aos contatos com a cultura ocidental:

...chamaremos de grupos étnicos aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação das relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva. (WEBER, 2004, p. 270)

Essa crença na procedência comum, segundo Weber, seria imprescindível para manter a unidade do grupo, além da partilha por elementos culturais afins e as lembranças de colonização. Tais lembranças também evocam uma resistência por parte dos grupos aos processos de dominação que, por dolorosos que foram, também serviram para aumentar o senso de coesão e de pertença dos indivíduos à etnia.

Apesar da idade dessa definição – já que fora lançada no livro *Economia e Sociedade*, escrito entre os anos de 1910/1920 (obra publicada postumamente) – percebe-se que o destaque de Weber à partilha de uma cultura comum como fator de coesão do grupo acima da relação de um mesmo lastro consanguíneo, fez frente a várias medidas que chegaram a ser propostas no Brasil. A FUNAI, num determinado momento, chegou a idealizar o “critério sanguíneo” para definir quais os indivíduos que seriam pertencentes a um determinado grupo indígena do nordeste, sendo nomeada em 1981 uma comissão para viabilizar a identidade indígena no Brasil a partir de certos parâmetros (ATHIAS, 2007).

Por fim, é interessante apresentar algumas conclusões de Thomas Eriksen que sintetizam a reflexão sobre vários elementos analisados até aqui referentes à identidade étnica e de grupo:

Mesmo que se possa crer que a etnicidade expresse diferenças culturais, existe uma variedade complexa acerca do relacionamento entre etnicidade e cultura; não há um relacionamento direto entre as diferenças étnicas e culturais.

Etnicidade é um relacionamento entre dois ou mais grupos, não uma propriedade de um grupo; ela existe *entre* e não *dentro* de um grupo. (A cultura, claro, pode perfeitamente existir dentro de um grupo).

Etnicidade é uma comunicação sistemática e estável entre grupos considerados distintos entre si. Ela aparece sempre que diferenças culturais se tornam relevantes na interação social, e por isso precisa ser estudada no nível da vida social não no nível da cultura simbólica.

Etnicidade portanto é relacional e também situacional: a característica étnica de um encontro social é relativa à situação. Em outras palavras, ela não é absoluta. (ERIKSEN, 2010, p. 68-69) [Tradução minha].

Nesse sentido é claro que os Wapichana, enquanto grupo étnico, tiveram que lidar com os vários elementos culturais da sociedade envolvente. Isso os forçou a adaptarem seus traços simbólicos a novas realidades que os defrontavam, tanto no Brasil quanto na Guiana, levando-os a diferenças culturais inclusive entre si, já que diferentes comunidades da mesma etnia possuíam diferentes experiências em tais Estados nacionais. Mesmo que tenham sido preservados vários sinais diacríticos de sua cultura, outros tantos foram ressignificados numa estratégia de sobrevivência. Em contrapartida, é inegável que as fronteiras étnicas foram

fincadas sob marcos bem definidos pelos seus agentes sociais para não somente fazer frente a outros grupos como para uma interação interpessoal de seu povo.

A etnicidade pode ser vista como um “múltiplo fenômeno sócio-cultural” (ERIKSEN, 2015). Ao afirmar isto Eriksen está chamando a atenção para o fato de que algumas vezes, no relacionamento que alguém possa ter com outra pessoa, traços de etnicidade podem ser levantados de um ou de outro lado, seja para evocar um sentimento de pertença, seja para se afirmar perante a outra pessoa, de maneira que ela pode se manifestar a qualquer momento e em qualquer lugar. “Etnicidade pode, se for suficientemente poderosa, munir aos indivíduos com a maioria de seus estatutos sociais, e toda a sua identidade cultural pode ser expressa em uma linguagem étnica.” (ERIKSEN, 2015). Essa instrumentalização da identidade se faz frequente numa região de fronteiras (claro que não apenas ali), quando a pertença a um determinado grupo étnico possa trazer vantagens.

1.2 NAÇÃO E NACIONALIDADE

A consolidação do que hoje se denomina “Estado Moderno” deve ser compreendida à luz de vários fatores. Um dos acontecimentos relevantes para o surgimento desses Estados ficou conhecido por “Paz de Westfália”. Datada de 1648, é considerada por alguns cientistas sociais e políticos como um dos marcos do início da era Moderna (ROMANO, 2012). Esse tratado pôs fim à Guerra dos 30 anos, onde poderes e interesses tanto religiosos quanto políticos entre protestantes e católicos estavam em conflito. O aspecto mais importante acordado foi a garantia da soberania dos Estados sem a intervenção do poder papal. Com isto, cada Estado passou a gozar de autonomia em suas reconfigurações religiosas (ROMANO, 2012). De acordo com Santos (2004, p. 34), “essas novas unidades tinham como característica a liberdade absoluta para governar um determinado território, reservando-se o direito de regular as suas relações externas por meio de tratados voluntários”. Considerado o primeiro tratado internacional de garantia de soberania estatal, territórios definidos não estariam mais subordinados a nenhum outro poder externo, exceto por um consentimento contratual.

Entretanto, isto não significou o nascimento imediato do Estado-nação (SANTOS, 2004). O rompimento com toda uma intrincada rede de lealdades políticas que incluíam a noção de dinastia legitimada pelo poder divino se deu ao longo dos séculos seguintes. O iluminismo, movimento cultural do século XVII que valorizou o uso da razão aplicada a todas as áreas do saber, criou um ambiente propício para o surgimento de um contrato social por meio do qual o

bem comum deveria ser procurado, caindo por terra o apelo ao dom divino como legitimador do governante. O nacionalismo, assim, começou a dar os primeiros passos como instrumento de coesão e de unidade para um grupo de pessoas de um determinado território sob o governo de um Estado.

Um outro fato importante para o surgimento daquilo que se pode chamar hoje de Estado nacional moderno, foi a Revolução Francesa. Ocorrida no final do século XVIII, esse evento fora tão importante que dificilmente a França poderia ser chamada de “povo” antes. Com a Revolução a *Ile-de-France* fora adotada como língua, “noções de direitos políticos liberais, educação primária uniforme e, não menos, a autoconsciência de ser francês” (ERIKSEN, 2015) [Tradução minha]. Estes e outros princípios espalharam-se pelos vários países da Europa no século XIX, sendo exportados para fora do velho continente também. Como afirmou Anne-Marie Thiesse, “A Revolução Francesa deu à nação uma soberania absoluta e fez da República a sua expressão política.” (THIESSE, 2011, p. 72).

Mesmo sendo um fenômeno antigo, Thomas Eriksen (2010) chama a atenção que apenas recentemente, principalmente a partir dos anos 80 do século XX, o surgimento das nações e do nacionalismo – criações recentes da modernidade – tem recebido maior atenção por parte da antropologia. Foi Ernest Gellner quem afirmou que o “nacionalismo é primariamente um princípio político, que sustenta que a política e a unidade nacional devem ser coerentes” (GELLNER, 1983, p. 1). Por unidade nacional, ele está se referindo ao grupo étnico majoritário que compõe um Estado. O nacionalismo, portanto, seria um instrumento desse grupo étnico dominante para conectar e unir sua população ao Estado e criar elementos de sua identidade através de seus símbolos e legislações oficiais (ERIKSEN, 2010).

Ao serem tratados (mesmo que de maneira panorâmica) os elementos constitutivos da construção da identidade nacional brasileira, ficará claro que traços desse nacionalismo de cunho mais político, conforme Gellner, já estavam agindo antes mesmo da independência do Brasil e da consolidação do Brasil como Estado nacional.

Benedict Anderson – outro teórico importante no estudo das nações e do nacionalismo – cunhou um termo que deu título a seu livro, definindo uma nação como “uma comunidade política imaginada – e que é imaginada ao mesmo tempo como intrinsecamente limitada e soberana” (ANDERSON, 2005, p. 25). Ele deu um passo a mais no conceito de Gellner, tratando os traços do nacionalismo não apenas como aspectos políticos de um Estado mas sentimentos e emoções construídos em torno dele: “O fato de que pessoas desejem morrer por sua nação, observa, aponta para a sua força extraordinária” (ERIKSEN, 2010, p. 120) [Tradução minha].

Ao utilizar o termo *imaginada*, Anderson explica que mesmo que um indivíduo de uma determinada nação jamais venha a conhecer a maioria de seus *companheiros de nacionalidade*, inevitavelmente construirá uma imagem mental clara da comunhão de um grupo, de uma coletividade em que ele mesmo está presente compondo uma unidade com eles. Para ele uma nação também é uma comunidade *limitada* porque essa representação destacará um território com fronteiras geográficas definidas e delimitadas. A nação é uma *comunidade* porque se reconhece nela laços fraternos intensos que servirão aos propósitos de união de todo o grupo, independentemente das condições e das desigualdades sociais existentes. E, por fim, é *soberana* porque, tendo raízes no Iluminismo e na Revolução Francesa – que romperam com o reino dinástico e com a interferência religiosa nas questões de Estado – possui uma liberdade total como nação de qualquer poder externo (ANDERSON, 2005).

Conquanto Benedict Anderson teça críticas a alguns aspectos da teoria sobre o nacionalismo desenvolvida por seu professor Ernest Gellner, Eriksen (2010) destaca que tanto um quanto o outro concordam que os Estados nacionais são construções capazes de unir um determinado grupo a um Estado e que estão na contramão daquilo que foi conhecido outrora por Estados dinásticos. O que deve ser destacado aqui é o caráter intencional disto, em contraste com o que poderia ser chamado de processo natural ou casual do surgimento de uma nação.

Pode-se afirmar, dentre outros aspectos, que o nacionalismo é uma ideologia utilizada pelo Estado para produzir um sentimento de pertencimento de um grupo majoritário a um Estado, formando dessa população uma nação. De acordo com Eriksen (2010, p. 121), Benedict Anderson foi feliz em sua abordagem conceitual pela formulação capaz de combinar “legitimidade política e poder emocional”. Daí a importância da formação de símbolos nacionais que reforcem a ideia de uma unidade e que legitimem ao mesmo tempo a ação do Estado.

Entretanto, deve-se observar com cautela a ideia de associar a totalidade de patrimônios culturais de uma nação à sua identidade:

Desse modo, muitos dos ‘bens culturais’ que compõem o ‘patrimônio’ estão associados ao ‘passado’ ou à ‘história’ da ‘nação’. Eles são classificados como ‘reliquias’ ou ‘monumentos’. Assim como a identidade de uma família pode ser definida pela posse de objetos que foram ‘herdados’ e que ‘permanecem’ na família por várias gerações, também a identidade de uma ‘nação’ pode ser definida pelos seus ‘monumentos’, aquele conjunto de ‘bens culturais’ associados ao ‘passado’ nacional. Estes constituem um tipo especial de ‘propriedade’: a eles se atribui a capacidade de ‘evocar’ o ‘passado’ e, desse modo, estabelecer uma ligação entre ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’. Em outras palavras, eles garantem a ‘continuidade’ da ‘nação’. (GONÇALVES, 2001, p.20).

O autor acima está destacando a importância simbólica dos elementos culturais de uma nação, relacionando-o a sua história e construção. Mas conforme abordado, a identidade é bem mais do que o total de conjunto de patrimônios culturais inclusive em se tratando de uma nação. Não se está negando aqui a importância de todos esses monumentos que inspiram a memória e são carregados de símbolos de pertença a uma nação. Eles têm o seu valor e até entende-se o contexto da exaltação deles pela temática que Gonçalves está escrevendo, mas chegar a afirmar que a identidade de uma nação possa ser estabelecida pelo conjunto de bens culturais parece reduzir a importância que se deva dar à organização social que está presente num Estado nacional.

Se o nacionalismo é capaz de unir vários indivíduos a um território limitado e soberano, é natural que Estados, enquanto entes políticos e jurídicos⁶, desenvolvam mecanismos que criem, reforcem e amplifiquem esse sentimento de pertencimento. E um dos projetos de Estado mais importante para dar coesão aos indivíduos que estão sob seus domínios é o da construção de uma identidade nacional.

A nacionalidade, assim como a etnicidade ou identidade étnica de um indivíduo, não nasce com ele e nem lhe é intrínseca por fatores biológicos ou mesmo pelo fato de haver nascido em um determinado Estado nacional, mas é forjada intencionalmente no indivíduo (HALL, 2006).

Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica o seu ‘poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade’. (HALL, 2006, p. 49)

A nação não apenas produz sentidos de representação, mas os imprime nos indivíduos, de maneira que esses se tornem leais a um princípio político e social representado na figura da nação. Como afirmou Gellner (1983), o sentimento nacionalista é tomado de ira ou de satisfação à medida que o senso desse princípio político é apreciado ou depreciado. Ou seja, ao ponto que súditos da nação estejam dispostos a dar a vida por ela quando esta está sob ameaça.

O Estado, no projeto intencional de criar, manter e sustentar esse sentimento nacional em seus indivíduos destaca a homogeneização de uma identidade nacional como um

⁶ Maluf (2007) afirma que o conceito “nação” está cercado de elementos subjetivos e o termo “Estado”, cercado de elementos objetivos; que a existência de uma nação é mais sociológica, enquanto que a do Estado mais jurídica: uma nação politicamente organizada.

de seus ideais. Mesmo que eventualmente reconheça certas expressões culturais plurais em seu interior, os Estados nacionais promoverão a imagem de uma cultura oficial, verdadeira e legítima representante de sua identidade. Nas palavras de Cuche (1999, p. 188), buscarão a todo o custo que haja uma “monoidentificação” em seu território: “A ideologia nacionalista é uma ideologia de exclusão das diferenças culturais. Sua lógica radical é a da ‘purificação étnica’”.

Pode-se perceber que essa tentativa de exclusão das diferenças culturais e de um projeto de monoidentificação também parece que se fez presente no caso da formação da nação brasileira, visando uma coesão identitária coletiva bem firmada. Desta forma, o esforço será para reduzir um complexo de expressões pessoais, culturais e étnicas de um Estado a uma única personalidade cultural (CUCHE, 1999). A diferença e o contraste, elementos fundamentais da construção da identidade, não é apenas exercida na contraposição à identidade de outras nacionalidades, mas é usada também no fortalecimento de uma identidade nacional em detrimento a outras expressões identitárias minoritárias como os de grupos étnicos indígenas, por exemplo. Frente à identidade de tais grupos, apenas a identidade nacional é considerada “a” normal, sendo as demais computadas como danosas e até mesmo ameaças à unidade nacional (TADEU DA SILVA, 2012).

Hall (2011, p. 60) destaca que “a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta”. Desde os primórdios da colonização do Brasil existiu uma tentativa de subjugação da cultura dos povos aqui existentes. As tentativas de integração dos índios à comunidade nacional e outros processos violentos foram utilizados para forjar sua lealdade à um projeto de identidade homogênea.

De acordo com Anne-Marie Thiesse, a criação das identidades nacionais passa por um levantamento e arrolamento de uma herança coletiva própria. Todo esse material simbólico será envolvido num grande empreendimento pedagógico que visa não apenas ensinar o maior número possível de indivíduos da nação quais são esses elementos, mas *levá-los a se ver* em cada um deles, conduzindo à uma conjunção da coletividade com esses símbolos: “ancestrais fundadores, uma história que estabeleça a continuidade da nação através das vicissitudes da história, uma galeria de heróis, uma língua, monumentos culturais e históricos, lugares de memória, uma paisagem típica, um folclore” (THIESSE, 2001/2002, p. 8). Somado a isso tudo, podem ser elencadas ainda a gastronomia e a indumentária como elementos constitutivos de um delineamento identitário nacional.

Uma nação se verá como portadora de um legado grandioso recebido do passado, vivido e conquistado por ancestrais que passam a ser reverenciados como heróis e cuja memória passa a ser lembrada e cultuada. Esse patrimônio simbólico passa a ser um empreendimento

consensual que deve ser perpetuado por gerações. Há uma consonância de que todos esses esforços gloriosos dos ancestrais é que fizeram com que a nação seja o que ela é no presente (RENAN, 1997).

Adiante será dedicada uma sessão específica sobre os processos específicos e principais da formação da nação brasileira e guianenses. Por hora, vale a pena verificar alguns traços gerais constitutivos da construção do Brasil a título de ilustração do que vem sendo explanado acerca das construções simbólicas que são perpetuadas na história formativa da nação brasileira.

Ao abordar os primórdios do nacionalismo brasileiro, Fiorin (2009) destaca a nacionalização do príncipe regente D. Pedro I, através do episódio histórico datado de 9 de janeiro de 1822, conhecido como o “dia do fico”. D. Pedro é o ancestral que heroicamente rompeu com a monarquia lusitana e assumiu uma nacionalidade brasileira, passando a conduzir diversas ações que tentavam demonstrar uma certa ruptura política: a criação de um exército brasileiro, convocação de uma Constituinte, consideração das tropas vindas da Metrópole como inimigas, a exigência de adesão à causa da independência como requisito para adentrar no serviço público. Essas e outras medidas tomadas culminaram no ato de independência do dia 7 de setembro de 1922 e a coroação de D. Pedro I como Imperador do Brasil no dia 1º de dezembro do mesmo ano (FAUSTO, 2012).

Ou seja, mesmo que no trono brasileiro estivesse assentado um português de nascimento, os registros fizeram questão de mostrá-lo digno de ser considerado um herói de nacionalidade brasileira, mesmo que a ruptura com a Metrópole não tenha sido tão clara como no caso dos países hispano-americanos, cujo rompimento foi bem mais acentuado (RODRIGUES, 2014). Fiorin (2009) chama a atenção para o fato de que no processo de criação da identidade brasileira sempre estará presente uma certa continuidade tanto da herança lusitana quanto da contraposição pela diferença da brasilidade, tipificada aqui nos atos do então príncipe regente.

Fatos como esse tornam-se tradições que, conquanto possam ser verídicas, podem também ter elementos introduzidos ou inventados para que, sempre que for acionada, evoque uma continuidade histórica com o passado. “A narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a lida sentimental e afetiva que lhe garante certa estabilidade e fixação” (TADEU DA SILVA, 2012, p. 85). É neste sentido que Eric Hobsbawm destaca a importância das tradições:

Muitas vezes, “tradições” que parecem ou são consideradas antigas, são bastante recentes, quando não são inventadas. [...] O termo “tradição inventada” é utilizado

num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e delimitado de tempo. [...] Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWN, 1984, p. 9).

Outro símbolo da identidade nacional que faz um contraste do Brasil com Portugal foi a língua falada. Em ambos os Estados se fala o português, mas a língua portuguesa falada em Portugal não é a mesma falada no Brasil, sofrendo uma *brasilização*. Isto porque, de acordo com Fiorin (2009, p. 120): “A independência linguística dos padrões portugueses era tão importante quanto a independência política”. Sem dúvida que esses traços culturais são importantes para a construção da identidade nacional (mesmo que não exclusivos), conforme ressalta Hall:

As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com o seu passado e imagens que dela são construídas. (HALL, 2011, p. 51).

Fiorin (2009) também destaca que outro elemento presente na afirmação da identidade brasileira (que posteriormente será abordado com mais especificidade), é a mestiçagem. A “mistura” de brancos (portugueses), índios e negros, tão marcante no Brasil, faz parte de um jeito de ser brasileiro. Esse aspecto da cultura brasileira é celebrado pela população como uma nação com espírito acolhedor, aberto, amigável, que tem ginga e flexibilidade em todas as coisas. O conhecido “jeitinho brasileiro” tem suas raízes aqui (FIORIN, 2009).

Não se deve ignorar, entretanto, que todo esse festejo da cordialidade finda por ocultar (ou pelo menos minimizar os efeitos negativos) os preconceitos e os conflitos históricos que existiram e que continuam latentes no processo dessa mestiçagem, servido de “maquiagem” para injustiças sofridas por grupos indígenas, quilombolas e outros.

Deve-se concordar com Stuart Hall (2011) quando afirma que todas as narrativas que constituem uma nação, desde as que estão presentes na literatura, que são anunciadas na mídia, contadas no folclore, que estão presentes no cotidiano das histórias passadas de pai para filho e ainda as impressas em símbolos que são capazes de evocar momentos de triunfos, corroboram para formar a comunidade que se imagina nessa história passada, presente e que se projeta para o futuro. Pelo fato das comunidades serem construídas (inventadas, imaginadas) e não “naturais”, tais símbolos servem ao propósito de unir vários indivíduos por meio de um sentimento comum. (TADEU DA SILVA, 2012). Desta maneira, uma “cultura nacional atua

como uma fonte de significados culturais, um foco de identificação e um sistema de representação” (HALL, 2011, p. 58), afirmando e reforçando quem se é perante o diferente, tanto para com os que estão além de suas fronteiras quanto para os grupos étnicos menores que estão *intra muros*, subordinadas (de certa forma) à cultura nacional.

1.3 ASPECTOS ELEMENTARES DA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NACIONAIS GUIANENSE E BRASILEIRA

O objetivo agora é destacar de maneira breve os processos de ocupação dos territórios da Guiana e do Brasil pelos europeus, destacando a participação dos índios, sobretudo no caso do Brasil e dos conflitos étnicos, no caso da Guiana.

1.3.1 Na “terra das muitas águas”

A República Cooperativa da Guiana, é um país que, juntamente com o Suriname, Guiana Francesa e parte do Brasil e da Venezuela, formam um grande complexo sócio-cultural, geográfico e histórico denominado “Ilha das Guianas”. Conforme visualizada no mapa abaixo, essa grande ilha abrange toda a costa do Oceano Atlântico, entre os deltas dos Rios Orinoco e Amazonas, tendo ainda os Rios Amazonas, Negro e o canal do Cassiquiare como formação de seu perímetro (OLIVEIRA, 2011).

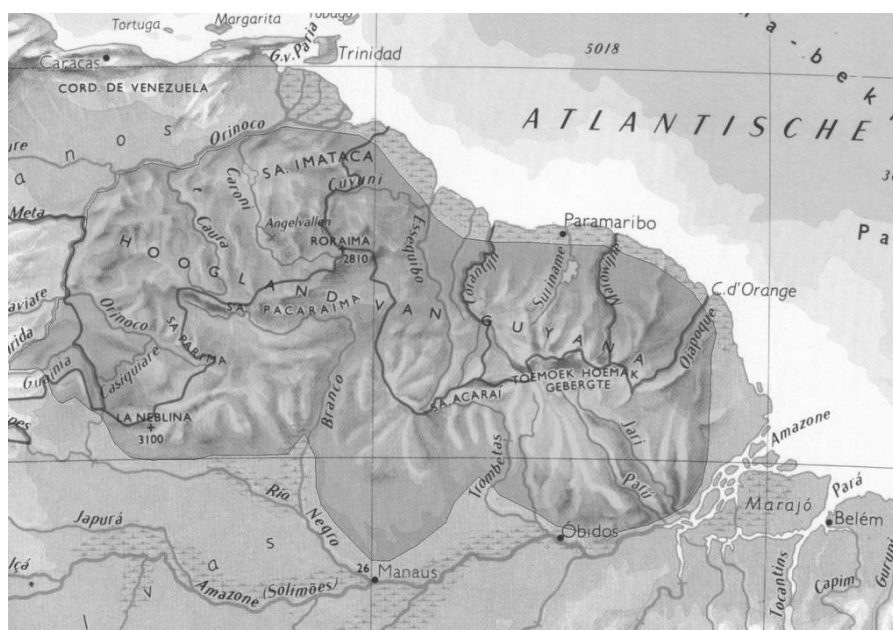


FIGURA 2

Ilha Guaiana. Fonte: <http://www.sur-vive-it.com/node/21>

A primeira informação da presença europeia na costa oceânica da Guiana vem da terceira expedição de Cristóvão Colombo datada de 1498, seguida por Américo Vespúcio no ano seguinte e, em 1500, por Vicente Pinzon, que navegou até a foz do Rio Amazonas (OLIVEIRA, 2011a). Entretanto nenhum interesse de exploração da terra fora encontrado pelos espanhóis que, mesmo julgando-se legítimos proprietários da terra pelo Tratado de Tordesilhas (1494), pareciam mais interessados em explorar as riquezas minerais da região dos Andes, no Peru (OLIVEIRA, 2011).

Um impulso à exploração das terras da Guiana durante todo o século XVI foi, sem sombra de dúvidas, o mito do El Dorado. De acordo com esse relato mitológico, existia no interior dessas terras uma cidade cujas ruas e rios eram de ouros e cujas edificações possuíam pedras preciosas encravadas como adorno. O líder desse lugar possuía o corpo coberto de ouro em pó. Esse mito foi popularizado a partir do relato de Juan Martinez de Albuja que, sendo o único sobrevivente de uma expedição fracassada em 1530, fora capturado pelos Karib (Karynia), nas proximidades do Rio Caroni. Relatou que fora levado com os olhos vendados até esse lugar, onde pode conhecer toda exuberância e riquezas do lugar e que fora tratado de forma cortês pelos habitantes do lugar. Após algum tempo ali, conseguiu fugir e, chegando nas ilhas de Trinidad e Margarita, espalhou a notícia que logo estimulou a ambição dos homens por aquele lugar (OLIVEIRA, 2011a) e, conseqüentemente, o anseio por explorar toda a região à procura de riquezas.

1.3.1.1 Colonização holandesa (Séculos XVI à Século XVIII)

Sabe-se existir um intenso comércio entre europeus e índios no final do século XVI. Os holandeses, que até 1581 ainda estavam sob a égide da Espanha e a União Ibérica, obtiveram autorização para realizar expedições comerciais na região da Guiana e das ilhas de Trinidad e Margarita, sobretudo com os índios, fazendo com que não apenas estabelecessem alianças comerciais mas se valessem de seus conhecimentos nativos para adentrar a região e construir mapas, com rotas e vias que facilitassem a exploração (OLIVEIRA, 2011a).

O primeiro assentamento holandês, que marca também a primeira ocupação europeia na Guiana, ocorreu em 1616. É localizado a cerca de 25Km da foz do Rio Essequibo, com o propósito essencialmente comercial. Ainda que os espanhóis reivindicassem o território para si, os holandeses continuavam a adentrar o interior da Guiana, expandindo suas redes

comerciais com os nativos e consolidando a ocupação que foi reconhecida oficialmente em 1648, com o tratado de Münster (VVAA, 2015).

Madeira, urucum e outras drogas do sertão eram utilizadas por grupos indígenas como instrumento de troca por produtos manufaturados como facas, machados e panelas que, por sua vez, passavam a circular entre outros grupos por meio de uma rota de intercâmbio indígena pré-existente ao contato com os holandeses. Como destaca Barbosa, “essas redes incorporam progressivamente segmentos da população ocidental e, antes deles, seus artigos manufaturados, rapidamente introduzidos nos circuitos regionais de intercâmbios”. (BARBOSA, 2005, p. 59).

Im Thurn, no final do século XIX, descreveu a existência um sistema de troca existente entre os vários povos indígenas. Ao tratar acerca dos artigos manufaturados desses grupos, afirma que esses não os faziam apenas para si mas também para serem “comercializados” com outros. Alguns desses grupos eram especializados, por exemplo, em determinados produtos, como os Warraus e os Wapianas (Wapichanas) que construíam canoas também para os seus vizinhos. Mais interessante ainda é que essa teia formada servia não apenas aos propósitos de trocas mercantis, mas também de informações e notícias intertribais. O sistema funcionava mesmo em tempos de guerra e passou a existir pela necessidade de produtos e de informações uns dos outros.

A rapidez espantosa com que as notícias se espalham através de vastas áreas em que parecia não haver um sistema organizado de comunicação, e em que a civilização almeja tanto, tem surpreendido os viajantes em todos os cantos do mundo. Se, por exemplo, um evento, possivelmente bastante trivial em si, mas de interesse para os índios, e que aconteça em qualquer parte do interior da Guiana, essa notícia alcançará o mais remoto dos índios com uma rapidez quase tão grande, se não maior, do que poderia ser conseguido pelo melhor sistema de comunicação postal. Naturalmente, índios de uma tribo constantemente visitam uns aos outros, e estes transmitem notícias acerca de tudo o que se passou nas suas imediações. É mais estranho ainda que a notícia passe rapidamente de tribo para outra, embora uma possa ser hostil para a outra. (IM THURN, 1883, p. 271) [Tradução minha].

Conforme destaca Oliveira (2011a), por mais que tenham comercializado muitos produtos, sem dúvida alguma o mais valioso bem que puderam conquistar fora o trabalho primoroso do índio como o guia por excelência nessa região desconhecida dos europeus. Tão valiosa que vários deles eram levados para a Europa para se aperfeiçoarem no aprendizado da língua e cultura europeias, além de serem exibidos como algo exótico.

Com essas alianças comerciais com os índios, principalmente os Karíb (Karinya) e Arawak (Lokono), e com as rotas de trocas e de contatos interétnicos firmadas bem anterior à chegada dos europeus, tornara-se comum encontrar produtos trazidos pelos holandeses

circulando entre as populações dos Rios “Amazonas, Oiapoque, Cayenne, Caurora, Suriname, Corentyni, Essequibo, Orinoco, Mazaruni, Cuyuni, Rupununi, Branco e Negro” (OLIVEIRA, 2011, p. 163), sem contar os que também chegavam às ilhas do Caribe (FARAGE, 1991).

O poder político e econômico gerado pela presença holandesa desde o final do século XVI torna-se evidente em toda essa região, fazendo com que as mercadorias europeias se tornassem gêneros de primeira necessidade para os índios da Guiana no século XVII. Estes grupos, para os obterem, também usavam prisioneiros de guerra como moeda, utilizando inclusive o sistema já existente de circulação de bens e de informação (DREYFUS, 1993).

Em 1616, é construído numa pequena ilha no encontro dos Rios Cuyuni e Mazaruni, no estuário do Essequibo, o Forte Kijkoveral, demonstrando claramente o intuito dos holandeses na consolidação política de seu projeto expansionista. Em 1621, com a fundação da Companhia das Índias Ocidentais, a Holanda se torna uma potência comercial no mundo. No mesmo ano ela se torna responsável pela administração comercial do Essequibo e em 1627 funda outra colônia com fins comerciais no Rio Barbice, sendo que esse assentamento não ficou sob o governo direto da Companhia. Posteriormente, em 1741, cria outra colônia em Demerara (VVAA, 2005). Essa poderosa empresa exerceu um importantíssimo papel desde o início e durante toda a consolidação do que ficou conhecida por Guiana Holandesa, já que esses três assentamentos vieram a se tornas as colônias-fundamento do que ficou conhecida por Guiana Inglesa, já no século XIX.

O relacionamento dos holandeses com os grupos indígenas, conforme já fora destacado, era de interesse fundamentalmente comercial.

Para extrair o máximo das riquezas de um sertão difícil de ser conquistado e mais ainda de ser povoado, eles precisavam de intermediários indígenas, fortes o bastante para efetuarem ataques a longas distância, numerosos e espalhados o bastante para estarem em contato com a maior parte dos autóctones, do litoral até a Alta Guiana, e suficientemente integrados no antigo sistema de relações interétnicas para, ao mesmo tempo, utilizá-lo e desviá-lo em direção ao comércio europeu. (DREYFUS, 1993, p. 23).

Com os projetos de assentamento também surgiu a oportunidade de produção agrícola. Com o fracasso na tentativa de utilização de mão de obra indígena que, dizia-se, “não eram bons trabalhadores” (DREYFUS, 1993, p. 34), a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais tratou imediatamente de importar escravos do continente africano. Dados apontam a presença de cerca de 2.500 escravos em 1660 que, sob péssimas condições de tratamento físico e de saúde no campo de trabalho, apresentavam alto índice de mortandade (VVAA, 2015).

Em 1637 a presença holandesa se fazia atuante no delta do Orinoco e no baixo Essequibo e Barbice, com alianças com os Karinya e Lokonos desses lugares, e também nos Rios Cuyuni, Mazaruni e Essequibo, com postos de onde mercadores eram enviados de maneira itinerante, adentrando ainda mais o território da Guiana chegando, possivelmente, até às imediações do Rio Branco, em busca de urucum, madeiras preciosas e outras riquezas que pudessem encontrar na floresta (DREYFUS, 1993).

Durante todo o século XVII e pouco depois dos meados do século XVIII essas alianças mercantis com os povos indígenas marcaram de maneira significativa o cenário étnico-cultural da região. Dreyfus (1993) menciona que um decreto sancionado pela Câmara de Zeeland em 1686 colaboraria para a intensidade das guerras intertribais. Esse documento reafirmava a ilegalidade dos holandeses em praticar a escravidão indígena, mas permitia que esses pudessem adquirir-los capturados por outros grupos indígenas fora dos domínios holandeses (onde vários desses estariam destinados a rituais antropofágicos). Foi então que a necessidade pelos produtos europeus (como ferramentas de ferro, armas de fogo e álcool, por exemplo) motivou vários índios à “caça” nos territórios português e espanhol.

Os Karynia, grupo que permaneceu mais próximo dos holandeses, eram frequentemente usados para intermediar o relacionamento comercial com outros grupos. Claro que essa “fidelidade” dependia da expectativa de lucros para europeus. Dependendo do cenário, estes estavam prontos para negociar com etnias menores e que eram inimigas dos Karynia e findavam jogando uns contra os outros. Os Akawaio, Wapichana e Serekong também negociaram com os holandeses, mesmo quando estavam em guerra com os Karynia (DREYFUS, 1993). Longe de qualquer sentimento de lealdade, os interesses em levar vantagem, de um lado e de outro, falavam mais alto. Os Karynia, que não gostavam dos espanhóis, por exemplo, negociavam com eles tréguas para que pudessem capturar inimigos ou guerrear em territórios de domínio espanhol, chegando por vezes a “patrulhar o rio em nome do governo espanhol” (DREYFUS, 1993, p. 30).

Valendo-se da própria rede de troca, os Karynia faziam com que as mercadorias europeias circulassem sobretudo entre os seus aliados que, em troca, lhes forneciam seus prisioneiros. O cenário nesse grande sistema mercantil foi ficando tão acirrado que esses povos indígenas passaram a receber dos holandeses produtos para que pudessem pagar depois, contraindo uma dívida que também repassavam aos seus aliados, já que também vendiam a eles para receber o pagamento dali a um ano (DREYFUS, 1993). Fica claro que todo um sistema cultural que fora construído ao longo de muitos anos está sendo alterado.

Para se ter uma noção da abrangência do sistema de trocas na região da Guiana, pode-se fazer referência aos Manao, povo habitante do Rio Negro, que na primeira metade do século XVIII possuía armas de fogo holandesas sob seu domínio (FARAGE, 1991). Parte desse povo rumou para o norte de seu território à procura de negociar diretamente com os holandeses. A partir de 1714, sabe-se que eles lograram êxito nessa empreitada, já que passaram a vender diretamente escravos capturados no Rio Negro a comerciantes holandeses no Rio Branco (DREYFUS, 1993).

Sendo acusados de serem aliados dos holandeses pela coroa portuguesa (além de já arcarem com a pecha de praticarem o canibalismo e o incesto), esse povo sofreu sob a decisão por uma “guerra justa”, conforme o quadro político-jurídico português permitia. É destacado na história o fato de Ajuricaba, por volta de 1726, seu chefe, fazer questão de ostentar em sua canoa uma bandeira holandesa. Preso, preferiu morrer a ser prisioneiro dos portugueses, lançando-se nas águas do rio preso a correntes (FARAGE, 1991).

Todo esse “jogo político” colonial desenvolvido pelos holandeses para com as populações indígenas da região, fez com que houvesse um impacto negativo nessas etnias, intensificando-se, sobretudo, na segunda metade do século XVIII:

As flutuações das alianças e a imprecisão dos contornos das redes políticas suscitaram reviravoltas permanentes, movimentos aparentemente desordenados cuja única lógica parece ser a necessidade exacerbada das mercadorias e das armas europeias, a eliminação dos concorrentes, a maximização das vantagens oferecidas pela aliança com os holandeses; em suma, um fantástico crescimento da dependência dos indígenas e uma degradação da articulação entre sua visão do mundo, seu modo de vida e sua relação ao Outro. (DREYFUS, 1993, p. 32).

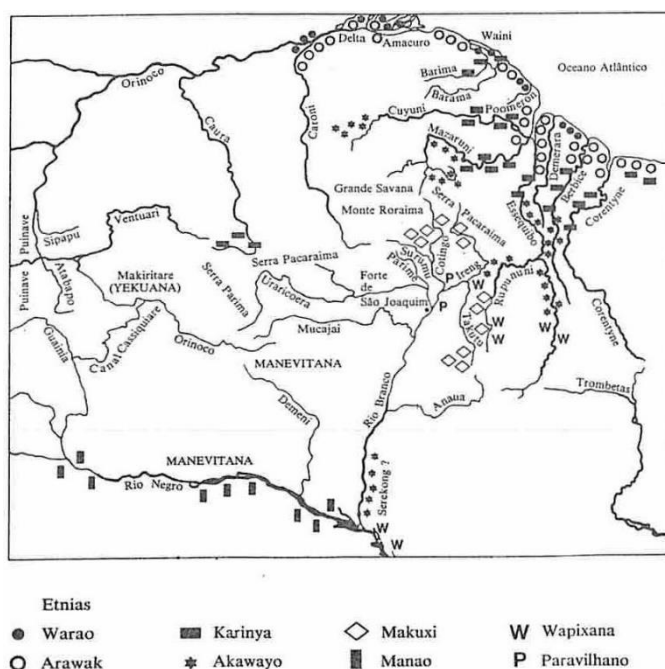


FIGURA 3

Localização de Grupos Étnicos - Fonte: DREYFUS, 1993, p. 27.

Uma personagem que não poderia deixar de ser mencionada e que retrata bem a política da colônia holandesa para com os povos indígenas durante o meado do século XVIII é Laurens Storm van's Gravesande. Esse homem, que esteve à frente da administração da região do Essequibo entre os anos de 1738 e 1772, manteve e fortaleceu ainda mais os laços entre os índios e a administração da colônia. Através dos vários despachos que realizou à frente do distrito, é possível ver isto quando, na revolta e fuga dos escravos negros em Barbice em 1763, não hesitou em formar uma milícia de índios armados para capturarem, vivos ou mortos, os fujões (HARRIS, VILLERS, 1911a).

Essa e outras tensões interétnicas que ocorreram ao longo da história de ocupação da Guiana serviram como base para conflitos e barreiras interétnicas que ainda hoje se fazem presente no país, conforme destaca o historiador guianense Perry Mars:

Intervenções coercitivas nos conflitos caribenhos pelos regimes coloniais, exacerbaram mais do que mitigaram conflitos interétnicos. Na Guiana, por exemplo, o método de controle da colônia durante o período da escravidão incluiu o uso de tropas ameríndias para rastrear escravos negros fugitivos criando, desse modo, uma grande animosidade entre esses dois grupos étnicos. (MARS, 1995, p. 175) [Tradução minha].

Harris e Villers (2011), na introdução que escreveram ao primeiro volume que organizaram com os despachos de Gravesande, descrevem que apesar da cordialidade com que a administração política da colônia pudesse se relacionar com os índios, eles não titubeariam

em jogar uma etnia contra a outra, se isso pudesse representar algum ganho (HARRIS, VILLERS, 1911; DREYFUS, 1993). Para ilustrar essa postura, em 1763, os Manao, insatisfeitos com o relacionamento com os portugueses, manifestaram o desejo de realizar um tratado comercial direto com a administração da colônia holandesa, o que causou uma fúria de ciúmes (conforme Gravesande) dos Karynia, que já possuíam um longo relacionamento comercial com os holandeses.

Segundo Gravesande, os Karynia armaram uma emboscada para os Manao a fim de impedirem sua aproximação e foram derrotados. Fracos, os Manao resolveram aguardar pelo menos mais um ano para tentar nova aproximação e avisaram que voltariam com mais pessoas e ainda mais fortalecidos para enfrentar os Karynia novamente, caso necessário. Ao saber que também os Karynia estavam se preparando para lhes atacar violentamente por todos os lados, Gravesande afirmou friamente:

...é possível que vejamos este ano uma das mais sangrentas e mais obstinadas guerras que provavelmente já tenha ocorrido nesses últimos 100 anos ou mais. Eu espero que os Caribs possam conseguir um bom esconderijo, porque eu sempre desejei ver alguns Manoa por aqui, uma vez que estou convencido de que isso traria grande vantagem para esta Colônia. (VAN'S GRAVESSANDE, 1911, p. 414) [Tradução minha].

Em seguida menciona que já havia enviado uma notícia por meio dos Parhawaens (Paravilhanas), amigos dos Manao, de que seriam bem recebidos, e que os Caribs não se atreveriam a fazer nada contra eles porque a força armada da colônia os escoltaria, afirmando a que estaria aguardando ansiosamente a chegada deles. (HARRIS, VILLERS, 1911a). É claro que Gravesande tinha todo o interesse em obter, por meio dos Manao, tanto os escravos capturados em terras portuguesas quanto os diamantes que, criam, essa etnia sabia onde encontrar (DREYFUS, 1993). Essa e outras tantas guerras interétnicas desse período colaboraram para uma queda demográfica significativa entre os povos indígenas durante os séculos XVII e XVIII.

Ordeen Ishmaeel (2015), afirma que não há como precisar o momento exato em que escravos negros chegaram à Guiana. Sabe-se que pouco antes da metade do século XVII eles já se encontravam trabalhando nas *plantations* ao longo da costa guianense. Por meio da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, navios chegavam do continente africanos cheios de escravos e os desembarcavam nos portos de Barbice, Demerara e Essequibo. Ali, completamente nus, eram examinados pelos compradores para saber se estavam com boa saúde. Sabe-se que famílias inteiras chegavam nesses navios, mas no momento da compra vários deles eram separados uns dos outros.

Nas *plantations*, habitavam próximos à casa do senhor, em alojamentos de madeira e com o piso de chão. Os poucos móveis que tinham eram construídos por eles mesmos. O alimento diário era provido, mas lhes davam a possibilidade de cultivar uma pequena roça e até mesmo pescar, mas apenas aos domingos, já que eram desobrigados de trabalhar nesse dia. Ishmael (2015) afirma que também aos domingos o dono da plantação costumava dar um quilo de bacalhau para cada adulto e um quilo de carne de vaca ou porco nos feriados cristãos.

Os trabalhos nas *plantations* eram duros. Começavam antes do café da manhã e apenas por volta do meio dia podiam descansar por uma hora. Trabalhavam sob os olhares atentos e açoites certos dos feitores e também de supervisores brancos. O dia de trabalho terminava por volta das oito horas da noite. De acordo com Ishmael (2015) os escravos que trabalhavam nas lavouras de cana-de-açúcar costumavam trabalhar ainda mais, principalmente na época da colheita.

Os métodos de disciplina aplicados entre os escravos eram os mais cruéis possíveis. O agressor de um homem branco poderia ter sua mão amputada ou ser açoitado por um feitor – sob os olhares de um supervisor branco – de forma brutal chegando, não poucas vezes, a morrer (ISHMAEL, 2015).

Para impedir motins ou rebeliões, os donos dos escravos chegavam a separá-los etnicamente, para dificultar ainda mais a comunicação e qualquer planejamento de fuga entre eles. Como efeito colateral dessa medida uma nova língua foi sendo criada aos poucos, e ficou conhecida como “creole-Dutch” (crioulo-holandês), que serviu de base para a “Guyanese creolese language” (língua crioulo-guianense) que surgiu a partir do século XIX com o estabelecimento da Guiana Inglesa (ISHMAEL, 2015).

Outros métodos de controle sobre eles era a proibição da prática de sua religião e a divisão dos escravos em classes. Por ordem crescente: escravos do campo, das fábricas (beneficiamento da cana-de-açúcar), artesãos (carpinteiros, ferreiros, pedreiros) e feitores. Sem contar os escravos que trabalhavam na casa do senhor, que possuíam certos privilégios e que, por isso, chegavam a menosprezar seus pares de classe inferior e, muitas vezes, delatar os planos de rebelião que normalmente eram arquitetados pelos escravos que lidavam diretamente com o campo (ISHMAEL, 2015).

Em 1763 aconteceu a rebelião mais conhecida. Os escravos que trabalhavam em duas *plantations* nas proximidades do Rio Cange, no distrito de Barbice, se insurgiram e quase tomaram controle da sede administrativa, ameaçando inclusive o poder político dos holandeses na colônia. Cerca de 3.000 escravos liderados por Cuffy, hoje em dia celebrado como herói nacional na Guiana (VVAA, 2015), fizeram com que mais da metade da população branca

fugisse da área de insurreição. Existiam cerca de 346 brancos e 3.833 escravos africanos na região (ISHMAEL, 2015a). Entretanto, com a ajuda de forças armadas das colônias britânica e francesa, conseguiram ser contidos.

Pelo ano de 1740, comerciantes britânicos já financiavam o cultivo de algodão na costa do Essequibo e Canje, fazendo com que vários colonos ingleses viessem a se fixar na Guiana. Como nesse período a Holanda estava em aliança com a França, os investidores passaram a pressionar a Grã-Bretanha para que assumisse a colônia holandesa. Entre 1796 e 1802, com o Tratado de Amians, a Inglaterra assume a Guiana que durante o período chega a aumentar cinco vezes a quantidade de *plantations* de cana-de-açúcar. Em 1802, a colônia volta para os holandeses para, no ano seguinte, 1803, voltar aos domínios da Grã-Bretanha que, em 1814, passou a ter a posse de seu território até o ano da independência da Guiana, em 1966 (ISHMAEL, 2015b).

1.3.1.2 Colonização britânica (Séculos XIX – meados do século XX)

Décadas antes da proibição do tráfico de escravos (1807), no período de 1787, grupos Quakers e outros já pressionavam a Grã-Bretanha para que fosse posto um fim ao comércio de escravos. Percebendo que esse seria um caminho inevitável, os donos das *plantations* passaram a “investir” freneticamente na compra de escravos para abastecer os seus campos. Junto com isso passaram a comprar muito mais escravas, que não apenas fossem aptas para produzir mas que também fossem capazes para reproduzir e muito. Entre os anos de 1807 e 1838, data em que finalmente a abolição ocorreu na Guiana, “houve um movimento definido de predominância do sexo feminino para o masculino”, conforme destaca McAlmont (2011, p. 144), o que ocasionou graves consequências sociais, já que essas mulheres não possuíam recursos econômicos, sobretudo após a abolição.

Com o fim da escravidão, alguns escravos livres voltaram a trabalhar nas *plantations* como empregados, outros migraram para a cidade e vilas, sob o pretexto de que o trabalho no cultivo da terra seria incompatível com a sua condição de liberto, outros juntaram suas posses e adquiriram terras de seus antigos donos. Passando a viver em comunidades, passaram a se dedicar ao comércio. Isso deixou o poder político da colônia temeroso, já que passaram a ver o nascimento de uma “classe Afro-guianense de espírito independente” (FEDERAL RESEARCH DIVISION OF THE LIBRARY OF CONGRESS, 2015) [Tradução minha]. Diante disto foi perceptível que o governo colonial e donos das plantações

empreenderam esforços para desarticular qualquer tentativa dos africanos de ascenderem social e economicamente e manterem sua hegemonia local. O conflito étnico foi um importante (e lamentável) elemento desse esforço.

Agora na condição de ex-escravos, essas pessoas passaram à tentativa de adquirir terras para cultivar a cana-de-açúcar e outros implementos dos quais haviam se tornados especialistas no manejo. Mas nem todos conseguiam. A administração colonial e vários proprietários de terras controlavam não apenas os melhores lugares para o cultivo, como também especulavam acerca do preço da terra para os africanos e em que locais podiam comprar (normalmente os piores locais), além de dificultar o acesso ao crédito bancário, necessários também para a aquisição de maquinários. Fora isto, os africanos que desejassem exercer uma profissão como vendedor, porteiro, comerciante ou guardador de loja, carruagens etc, deveriam estar dispostos a pagar taxas e licenças abusivas, cobradas pelo governo colonial (IFILL, 2011).

Agora com o status de empregados e detentores do poder da mão de obra especializada nos campos, os ex-escravos passaram a exigir melhores salários de seus patrões, o que levou ao primeiro conflito significativo entre africanos e europeus. Em 1842 uma greve atingiu as *plantations* do Demerara e costa do Essequibo, sendo considerada vitoriosa pelos resultados obtidos. Já com a greve deflagrada em 1848, após os trabalhadores sentirem seus salários reduzidos em 25%, viram-se derrotados, uma vez que já existiam imigrantes (sobretudo indianos) dispostos a receber menos dinheiro pelo trabalho. Iffil (2011) afirma que em 1942 existiam cerca de 2.967 imigrantes na Guiana e que em 1948 o número passava seus 32.911, sendo que a grande maioria desses últimos eram formados por indianos.

Sobre a migração dos indianos para a Guiana é preciso que se ressalte que, além dos baixos salários que estavam dispostos a receber, gozavam do direito de serem repatriados após cumprirem um determinado prazo de trabalho. Mas os contratos foram vencendo e os patrões, sem condições financeiras de pagar o retorno desses à Índia, passaram a negociar o valor desse retorno com a cessão de terras onde pudessem morar, arar o solo e criar gado. Isso fez com que os africanos ficassem

ofendidos com a prática da migração financiada pelo Estado porque, como contribuintes, isso significava que eles estavam financiando os deslocamentos próprios e eles estavam irritados com o que percebiam ser favoritismo no esquema de repartição da terra. [...] Com a participação indiana no mercado de trabalho, os africanos perderam as suas vantagens no processo de negociações com os empregadores das plantações como a greve de 1848, ao contrário do que tinha demonstrado a greve de 1842. (IFILL, 2011, p. 170).

Percebe-se que mesmo depois da sua emancipação os africanos permaneceram em desvantagem não apenas em relação aos europeus, mas em relação a outros grupos étnicos e, sobretudo, os indianos, que passaram a ocupar seus lugares nos campos, gozando de um certo incentivo dos governantes que era negado aos africanos.

Esses empreendimentos coloniais, dividindo trabalhos e tarefas entre grupos étnicos foi, sem dúvida alguma, um dos pilares da formação nacional guianenses, cujos traços ainda hoje são visíveis naquele Estado. Esses grupos étnicos tornaram-se os maiores e dominantes na Guiana. De acordo com o censo demonstrado por Ifill (2011), em 1881, 41% da população era de negros, 37,9% de indianos e 10% de mistos; em 1911, 43% da população agora era formada de indianos, 38,7% de negros e 10,1% de mistos.

Os indianos, que passaram a dominar as áreas de cultivo da cana-de açúcar e do arroz, concentravam-se grandemente na área rural. Lá receberam incentivos governamentais para adquirirem terras, principalmente com uma crise na indústria canavieira, que forçou os fazendeiros a liberá-los e deixá-los quase independentes. Mas no início do século XX os indianos passaram a ir às cidades competir pelos mesmos postos de trabalho ocupados pelos afro-guianenses, aumentando significativamente a tensão étnica entre esses dois grupos (IFILL, 2011).

Os dois grandes partidos existentes na Guiana, fundados pouco antes da independência em 1966, representam esses dois grandes grupos étnicos. O primeiro deles, PPP – People's Progressive Party (Partido Progressista do Povo), criado em 1950 com objetivo de representar a luta dos trabalhadores (e das classes) acima das diferenças étnicas, teve entre seus fundadores tanto indianos quanto afro-guianenses, como Forbes Burnham e Ashton Chase. Esse partido político se opunha tanto ao East Indian Association quanto à League of Colored Peoples, cujas lutas eram claramente associadas às questões étnicas (BREADLEY, 1963).

Entretanto, por volta de 1957, Burnham passou a criticar a política do partido de enfatizar mais as bases socialistas que os objetivos nacionalistas. Para ele, era preciso lutar pela independência política da Guiana primeiramente para, posteriormente, se pensar em qualquer reforma político-econômica para a nação. Com isto nasce o PNC – People's National Congress (Congresso Nacional do Povo), capitaneado por Burnham e tendo grande apoio dos trabalhadores negros da cidade. Essa ruptura “teve consequências nefastas permanentes, porque reviveu o racismo contra o qual o PPP originalmente havia se comprometido a erradicar” (BRADLEY, 1963, p. 357) [Tradução minha].

Desta maneira, conforme destaca Bradley (1963), os partidos findaram sendo fixados a partir de suas denominações étnicas, mais do que ideologicamente, já que ambos são

de orientação marxista. O PPP, liderado por Cheddi Jagan, passou a representar os indianos e, com isto, os trabalhadores rurais do interior e das regiões costeiras, ligados ao cultivo da cana-de-açúcar e arroz. O PNC, liderado por Forbes Burnham, passou a ter nos afro-guianenses, sobretudo da cidade, os seus maiores aliados.

1.3.1.3 Uma nação construída sob demarcações étnicas

Tudo o que foi assinalado até o presente serve para destacar que a Guiana teve seus traços de constituição fortemente marcados pelos conflitos étnicos. Mars (1995, P. 167) está correto em afirmar que a Guiana “representa um dos casos mais marcantes de violência política e de instabilidade étnica relatada”. Procurando manter a hegemonia europeia, Ifill (2011) destaca que o estado colonial, tanto o holandês quanto o britânico, se valeram de uma política de estado pautada em diferenças étnicas.

Numa típica sociedade colonial, há uma fronteira rígida e impenetrável para ascender socialmente porque o colonizador goza do mais absoluto poder político e domínio econômico exclusivo. Isto se fundamenta num sistema de comportamento institucionalizado que reforça o status e a distinção cultural entre o colonizador e o colonizado. A isto acrescenta-se a distinção racial do colonizador. (HINTZEN, 1989, p. 5) [Tradução minha].

O uso dos ameríndios (como são denominados os índios na Guiana) para busca e captura de escravos negros fugitivos fez com que o conflito entre esses dois grupos se tornasse inevitável (MARS, 1995). Os indianos foram utilizados para que a greve dos ex-escravos africanos não surtisse efeito sob os negócios dos donos de lavouras. Isto sem contar o fato de os africanos assistiam a imigração dos indianos sob as expensas de pesadas taxas que eles pagavam ao estado colonial. Desta forma, a sociedade guianense se deu sob uma base fragmentada:

Os fundamentos da rivalidade interétnica se forjaram na bigorna da política colonial de imigração e de ‘divide e vencerás’. Não havia provas de nenhuma antipatia inerentes entre os inimigos importados. Sem dúvida foi a maneira como se organizou, estratificou e explodiu a sociedade colonial o que desencadeou e manteve temores e rivalidades entre as comunidades. (STAVENHAGEN, 2000, p. 63-64) [Tradução minha].

Enquanto dois grupos majoritários disputam social, política e economicamente o Estado, há um grupo que hoje está reduzido a 9,16% da população total da Guiana que passou a habitar longe dessas disputas de poder: os ameríndios. Stavenhagen (2000) destaca que estes foram quase que exterminados pelo estado colonial e que os sobreviventes passaram a viver

praticamente de forma reclusa, tendo pouca ou quase nenhuma participação nas questões políticas – salvo a importante participação que tiveram na Revolta do Rupununi, que será tratada com mais acuidade no próximo capítulo.

Tanto Fiji quanto a Guiana foram colônias britânicas, mas houve um tratamento diferente em cada uma delas em relação aos nativos. Na primeira eles tiveram garantias que lhes deram supremacia política sobre outros grupos de imigrantes. Já na Guiana eles foram deixados de lado e marginalizados desde muito cedo na história da colonização e também da constituição da nação da Guiana.

Ao contrário do que aconteceu no Brasil, onde a mestiçagem foi política tanto na fase colonial quanto imperial e republicana, a liderança política holandesa e britânica fundamentaram as bases nacionais daquele país, desde o período colonial, sob a divisão étnica. Há seis grupos étnicos na Guiana: afro-guianenses, indo-guianenses, ameríndios, chineses, portugueses e outros europeus, apesar da predominância dos dois primeiros (STAVENHAGEN, 2000). Claro que há presença de mistos, mas até esses são vistos como um grupo, cuja a presença representa 16,73% da população.

Table 2.1: Distribution of the Population by Nationality Background/ Ethnicity, Guyana: 1980 – 2002

Ethnicity/ Background	Population			Percentage		
	2002	1991	1980	2002	1991	1980
African / Black	227,062	233,465	234,094	30.20	32.26	30.82
Amerindian	68,675	46,722	40,343	9.16	6.46	5.31
Chinese	1,396	1,290	1,864	0.19	0.18	0.25
East Indian	326,277	351,939	394,417	43.45	48.63	51.93
Mixed	125,727	87,881	84,764	16.73	12.14	11.16
Portuguese	1,497	1,959	3,011	0.20	0.27	0.4
White	477	308	779	0.06	0.04	0.1
Other	112	107	294	0.01	0.01	0.04
Total	751,223	723,671	759,566	100	100	100

FIGURA 4

Distribuição da população por nacionalidade e etnicidade na Guiana
Fonte: THE CO-OPERATIVE REPUBLIC OF GUYANA (2007, p. 28).

No gráfico acima destaca-se a estabilidade percentual de afro-guianenses e a diminuição progressiva dos indo-guianenses. Também deve ser destacado o crescimento de Mistos e Ameríndios. Em comparação com o censo de 1991 esses grupos cresceram anualmente (em média) 3,5% e 3,2% respectivamente, enquanto que os grupos dominantes permaneceram

em declínio. Chama a atenção o aumento que tem havido de mistos numa sociedade cujos processos de fundação e de solidificação nunca incentivaram a mistura e sim a divisão.

Stephen Baines, em uma pesquisa em Lethen, capital da Região 9 da Guiana, colheu o seguinte depoimento de um comerciante que se identificou como mestiço: “Comentou-me, revelando uma perspectiva bastante difundida na Guiana, que o Estado nacional está em processo contínuo de formação e ainda incompleto: ‘Não existe muito patriotismo na Guiana. Ainda precisamos descobrir nossa identidade’” (BAINES, 2006, p. 204). Não surpreende que seja esse o sentimento, diante dos poucos traços que foram expostos aqui acerca da formação da Guiana.

O alvo desta pesquisa é saber como esses processos formaram e ainda influenciam tanto na configuração da etnicidade Wapichana em conjunção com a nacionalidade Guianense daqueles que por hora estão habitando terras brasileiras, mais precisamente a Comunidade Indígena de Taba Lascada, em Roraima.

1.3.2 Na “terra do pau – brasil”

Esta seção visa descrever os aspectos essenciais da construção social da identidade brasileira. Será dado um destaque ao personagem do índio que sempre permeou essa construção social brasileira e que ainda está presente no tom simbólico dessa identidade.

Os interesses portugueses na expansão marítima não estavam restritos apenas ao comercial, como a descoberta por ouro e especiarias (que incluíam tanto condimentos quanto matérias-primas para medicamentos e perfumaria). Para o rei importava descobrir novos horizontes que redundassem em receita para a coroa; os clérigos e nobres almejavam uma chance de converter “povos bárbaros” ao cristianismo e, com isto, conseguir prestígios, cargos e favores na corte; para o povo, significava uma possibilidade de migrar e construir melhores dias; e para os aventureiros, a possibilidade de conhecer mundos e seres exóticos. Essa convergência de interesses, de acordo com Fausto (1995), fazia parte de um grande projeto nacional português no período da descoberta do Brasil.

A partir da chegada da tropa de Cabral na costa brasileira em 1500, iniciou-se de forma imediata exploração do pau-brasil (muito útil sobretudo para tinturas). Aos poucos, essa exploração foi substituída pela ocupação territorial e pela possibilidade de exploração mineral nessas terras, motivado ainda pelo crescente interesse de outras nações em invadir o Brasil.

Fausto (1995) destaca a expedição de Martin Afonso em 1530 como o momento em que Portugal passou a realmente enfatizar a ocupação do território, concedendo porções de terras a colonos que eram incentivados a cultivar a cana-de-açúcar. Pouco tempo depois, talvez quando Afonso estava no Brasil, D. João III dividiu o território brasileiro em quinze porções denominadas de Capitanias Hereditárias, visando uma ocupação e cultivo da terra de maneira mais efetiva.

A crescente demanda por mão de obra para a produção colonial de cada capitania e o desinteresse dos índios de trabalhar em troca de bens não valiosos, foi dando lugar à alternativa de sua escravização. Ribeiro (1983) afirma que não há documentos claros que seja usado como fundamento para a escravidão indígena no Brasil antes de 1549, quando é estabelecido o Governo Geral sob Tomé de Souza, mas sabe-se que os donatários já promoviam assaltos a aldeias para obter mão de obra escrava.

Um dos primeiros decretos reais a que Tomé de Souza teve que se sujeitar foi a difícil tarefa de proibir a escravidão indígena. Difícil porque se permitisse estaria em desobediência ao rei e se obedecesse cegamente ao decreto real, corria o risco de que os proprietários da terra, por necessidade de mão de obra, viessem à falência. Usa então de uma estratégia que foi decisiva para “justificar” ou “legalizar” a utilização do índio, tendo como aliado os clérigos.

Os primeiros missionários jesuítas chegaram ao Brasil com Tomé de Souza, visando cristianizar os índios pela instrução na fé católica. O líder dos jesuítas, Pe. Manuel da Nóbrega, baseou sua catequese sob seis fundamentos:

interdição da antropofagia e da guerra; interdição da poligamia; imposição de roupas, sobretudo quando já cristianizados; extermínio dos “feiticeiros” (pajés); espírito de justiça entre os indígenas e entre os cristãos; pacificação e domesticação dos indígenas e repartição de suas terras. (MOURA, 2001, p. 223-224).

Claro que a tarefa de catequizar os índios encontraria resistências. Em princípio isto não pareceria um grande problema porque o Papa Clemente VII, em sua bula Inter Arcana de 08 de maio de 1529, já havia declarado seu desejo de que “as nações bárbaras venham ao conhecimento de Deus não por meio de editos e admoções como também pelas forças e pelas armas, se for necessário, para que suas almas possam participar do reino do céu”. (GOMES, 1988, p. 66).

Tomé de Souza trouxe um Regimento Real de Lisboa que proibia os maus tratos e recomendava que os vários povos indígenas fossem bem tratados porque eram os alvos de evangelização, e que fossem punidos quem infringisse essa recomendação. Entretanto, àqueles

gentios que se rebelassem contra a conversão poderiam sofrer os danos pelas chamadas “guerras justas”, serem mortos ou condenados a trabalhos forçados (MACEDO, 2009). Essas guerras justas serviam bem aos interesses dos colonos que sob essa alegação poderiam capturar e escravizar os índios pagãos.

Além disso, os índios aldeados para a catequese também passaram a ser requisitados pelos colonos, tendo os jesuítas como intermediários por meio do escambo dessa mão de obra. Aos donos das fazendas e engenho a recomendação expressa era de que o índio fosse devolvido ao aldeamento tão logo a tarefa fosse terminada. Para os colonos ficou ainda mais fácil trabalhar com esses índios, já que “o catecúmeno era muito mais dócil que o pagão. Muito se empenharam os jesuítas para transformar o índio em trabalhador obediente e disciplinado”. (RIBEIRO, 1983, p. 47). As práticas da “guerra justa” e da “pacificação do selvagem” aparecem em todo o período de colonização.

A reação indígena através das guerras, das guerrilhas, das fugas à escravidão e ao trabalho forçado, o seu sofrimento em massa, a brutalidade praticada nas conquistas e na colonização, de um exagero e gravidade até então inconcebíveis para uma nação cristã (mesmo contando o que os portugueses já haviam feito contra os sarracenos e os hindus), provocaram escrúpulos e preocupação na alta cúpula da Coroa, sobretudo porque o discurso colonialista rezava que o propósito da presença portuguesa nessas plagas era propagar a fé católica pela conversão dos gentios. (GOMES, 1988, p. 67).

Todo a política indigenista portuguesa parece ter sido firmada sob bases *maleáveis, ambíguas e casuísticas*, como diria Gomes (1988). Em 1609 a Coroa decretou liberdade aos índios, inclusive dos que eram escravos, mas a lei de 10 de setembro de 1611 revoga a anterior e reitera: liberdade para os gentios, exceto os aprisionados por meio de “guerra justa”. O decreto pombalino de 1757 volta a conceder a liberdade a todos os índios e em 1808 há cartas régias concedendo direitos à escravidão entre 10 e 15 anos daqueles que fossem subjugados por meio de guerra justa. Isto fora todo um arcabouço de leis que regiam acerca dos “resgates”, que se dava quando um índio aprisionado de um grupo era liberto e que, por gratidão por haver sido livre da morte, era obrigado a servir como escravo.

1.3.2.1 Os Bandeirantes

Um discurso significativo na construção da nacionalidade brasileira do período de colonização refere-se ao papel do *bandeirante* nas narrativas. Pode-se dizer que dois empreendimentos são decisivos no projeto português de expansão e unidade territorial no período colonial: as “entradas” e as “bandeiras”. No primeiro empreendimento, financiado pela

coroa portuguesa, os colonos eram estimulados a penetrar da costa ao interior à procura, sobretudo, de metais preciosos.

Já o segundo empreendimento, que se deu do final do século XVI até o século XVIII ficou conhecido como “bandeiras”. Diferente das “entradas”, este era financiado pela iniciativa privada. Além da finalidade semelhante da busca por ouro e outras riquezas, também promovia o aprisionamento de índios para trabalhar de forma escrava nas lavouras do litoral. Se diz sobre eles que foram os responsáveis por expandir o território para além do Tratado de Tordesilhas, navegando nos rios por meio de canoas improvisadas ou por terra seguindo a trilha dos índios. Passavam tanto tempo nas expedições que era comum encontrarem suas mulheres com filhos novos ao retornarem para casa, porque elas chegavam a pensar que haviam morrido (ABREU, 1998).

Ao descrever a importância dos bandeirantes para o aumento considerável do território brasileiro, Moog (1957) destaca o espírito empreendedor dos primeiros habitantes, que não se contentaram com o cultivo da terra no litoral e não se conformaram em não encontrar prata e ouro próximo de seus assentamentos. Isto fez com que esses homens se lançassem à procura de tesouros território à dentro de maneira obstinada. “O resultado de tamanha tenacidade foi que, ultrapassando a linha de Tordesilhas, dilatariam as fronteiras do Brasil muito além dos estreitos limites da bula papal, assegurando-se a maior porção da América do Sul.” (MOOG, 1957, p. 231).

O bandeirante expressa bem o símbolo da mestiçagem do português com o índio, vindo a ser considerados os primeiros e genuínos brasileiros (RODRIGUES, 2014):

O homem do século XVI saiu de Portugal, atravessou o Atlântico, desembarcou em São Vicente, galgou a serra e fixou-se no planalto, vencendo o sertão, era um bravo capaz dos mais arrojados empreendimentos. [...] Estabilizou-se no planalto, aí estabelecendo núcleos de povoamentos multiplicados e *perpetuados pelos seus descendentes, em boa parte mamelucos, legítimos ou bastardos, oriundos do inevitável e intenso cruzamento com as índias da terra.* (AB’SABER *et al.*, 2007, p. 306-307) [Grifo meu].

É possível encontrar essas raízes propensas à mistura de povos nos ecos da dominação moura na Península Ibérica. Conforme destaca Moog (1957), oito séculos de dominação mulçumana e morena sobre cristãos louros, serviram como “treinamento” dos portugueses que não puderam alegar superioridade racial sobre os mouros. Para ilustrar isto, traça uma comparação entre a história de Diogo Álvares (Brasil) e John Smith (EUA). O primeiro, após naufragar na costa baiana, enamora-se e casa com Paraguaçu, uma índia tubinambá. O segundo, mesmo diante das demonstrações de amor de Pocahontas, decide voltar

para a Inglaterra sem se casar com ela, evitando a mistura de povos. O primeiro fato quase não é contestado em sua veracidade. Já o segundo constituiu-se num mito. Conclui:

Como quer que tenha sido, fábula ou verdade, [...] tem a lenda John Smith-Pocahontas um mérito irrecusável: traduz simbolicamente a atitude racial, ou melhor, a atitude cultural anglo-saxônica em face do problema do amalgamento do branco com o índio. Assim como casando com Paraguaçu, Diogo Álvares é bem católico, e bem português, John Smith, não casando com Pocahontas, é bem anglo-saxão e protestante, e talvez mais protestante do que anglo-saxão. Enquanto este ainda não se libertou do preconceito da destinação ocidental do homem e da história, aquele (sic) já amadureceu para o conceito da destinação universal de ambos. (MOOG, 1957, p. 102).

Há, portanto, um entendimento subjacente de continuidade entre os primeiros brasileiros e o espírito português. A união dos brancos com os índios gerou filhos que tanto herdaram dos pais um espírito aventureiro e destemido, quanto da mãe o desprendimento de um lugar e a paixão pela liberdade de percorrer e explorar a terra (AB'SABER *et. Al.*, 2007). Os portugueses, mesmo em prejuízo a certos traços raciais e culturais, revelou “melhores aptidões de colonizador do que os demais povos, porventura mais inflexivelmente aferrados às peculiaridades formadas no Velho Mundo.” (HOLANDA, 1995, p. 131). Esse vínculo entre o conquistador e a terra, através de seu relacionamento com nativo, não deveria ser escondido, mas visto como uma herança positiva na construção da brasilidade. (HOLANDA, 1994).

Entretanto, deve-se observar a crítica de Fausto (1995) com o cuidado que se deva ter ao associar o bandeirante a uma *Raça de Gigantes*, ou mesmo a uma *raça especial* que, de acordo com esse autor, serviria apenas aos propósitos de exaltação de uma suposta superioridade paulista. Acerca dos bandeirantes e sua instituição social, afirma que:

Sua coragem e arrojo, ou o fato de que tenham contribuído para a extensão territorial do Brasil, estão fora de dúvida, mas o simples relato de suas façanhas mostra que eles não tinham nada a ver com a imagem de heróis civilizadores. Do ponto de vista da organização social, os paulistas construíram uma sociedade rústica, com menor distinção entre brancos e mestiços, influenciada pela cultura indígena. *Não devemos porém confundir essa sociedade rústica com uma sociedade democrática, pois uma hierarquia das melhores famílias e a dominação sobre os índios prevaleceram.* (FAUSTO, 1995, p. 96 – 97) [Grifo meu].

Moog (1957) afirma ainda sobre essa fase que, entre meados do século XVII até o início do século XVIII, a categoria de *brasileiro* ainda não era usada como afirmação de nacionalidade. Em Portugal era utilizado para designar os recém afortunados chegados da colônia ou aqueles que estavam no Brasil explorando o pau-brasil. Os portugueses nascidos no Brasil eram chamados pejorativamente de *mazombos*, e os filhos dos espanhóis nascidos na Nova Espanha eram chamados de *criollo*, porém “os filhos dos ingleses nascidos nas colônias americanas são os primeiros a adotar o título de americano e a ter orgulho desta condição.”

(MOOG, 1957, p. 145). O Brasil continuava sendo visto como lugar para conseguir uma boa condição de vida, fortuna e regresso para Portugal.

Desta maneira, deve-se pontuar alguns elementos essenciais da formação da brasilidade nesta fase: a expansão territorial do Brasil e a formação de uma raça mestiça, sintetizada na figura do bandeirante e que se constituirá num dos elementos simbólicos mais marcantes e presentes da construção de uma sociedade nacional brasileira.

Como já havia destacado Fausto (1995) anteriormente, a dominação sobre os índios também permaneceu. Os bandeirantes, conquanto sejam exaltados nas narrativas nacionais como símbolos da coragem e da formação de uma brasilidade que conecta o *ser nacional* (nativo, índio) e o *dever ser* civilizado (português) (RODRIGUES, 2014), carrega consigo a tarefa indigna de também colaborar para a escravidão indígena.

1.3.2.2 O Diretório de Pombal

Esse diretório trouxe uma base que marcará toda uma política integracionista do índio à uma comunidade nacional. A legislação criada em 1755, sob os auspícios do Primeiro Ministro o Marquês de Pombal, visou “amenizar a violência física praticada contra os índios, mas propiciar a sua desintegração cultural.” (COLAÇO, 2015). Na realidade tais medidas findavam por tentar “diluir” culturalmente os índios na sociedade colonial. Acerca dessas medidas, Farage (1991) afirma:

O truísmo aqui, se o há, é apenas aparente: quer me parecer que o período pombalino é de fundamental importância para a compreensão da política indigenista que veio a se desenvolver posteriormente, no Império ou mesmo na República (o que talvez responda pelo sentimento de *déjà vu* que nos assalta em seu exame)... (FARAGE, 1991, p. 43).

A estratégia de “civilização” e de assimilação do índio pelo Estado foi um marco do Diretório Pombalino, cuja a ressonância continua influenciando boa parte da política indigenista moderna. Mesmo possuindo traços que demonstravam certa humanidade no trato para com os nativos a partir de 1755, a concretização disso deixou muito a desejar, suscitando a sensação de *déjà vu* mencionada na citação acima e que ficará ainda mais evidente em ações do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), conforme será visto adiante.

O diretório pombalino passou a nortear a forma como os colonos e os vários povos indígenas deveriam se relacionar. Nádia Farage (1991) apresenta algumas diretrizes principais desse empreendimento:

1. Os aldeamentos deixariam de ser administrados por religiosos e passariam a ser administrados pelos “principaes” (sic), como foram denominados os líderes indígenas. Mas na prática foram nomeados diretores para chefiarem os aldeamentos sob o argumento de que os índios não teriam capacidade para administrar os negócios da aldeia. A esses líderes indígenas restou servir aos interesses dos diretores, recrutando seus pares para servirem aos moradores e ao Estado, puni-los por alguma transgressão (uma vez que o diretor não poderia fazer isto) e promover mais descimentos de outros grupos indígenas para as aldeias.
2. O Estado, através do Diretório, delineou o padrão de moralidade que deveria existir nos aldeamentos, onde cada família deveria construir sua própria moradia com divisões internas ao estilo da cultura ocidental, andarem vestidos e não ingerir aguardente, sob a pena de punição.
3. Nos aldeamentos os índios deveriam ser incentivados à produção agrícola e a comercialização desses produtos. Entretanto, cabia aos diretores a venda direta sob a alegação de que os moradores enganavam os índios. No final das contas, estes não recebiam os lucros na forma de dinheiro, sob a alegação de que seria uma ofensa, já que os índios não saberiam administrar bem os recursos financeiros. Recebiam algum retorno de seu trabalho, portanto, na forma de gêneros. Até mesmo o gasto do pouco dinheiro que poderiam receber de seu trabalho tinha rigorosa fiscalização dos diretores.
4. Os índios eram forçados a trabalhar tanto para os moradores quanto para o Estado, como forma de cultivar essa virtude e abandonar o vício da ociosidade.
5. Mesmo com uma liberdade formal, os índios não a podiam usufruí-la plenamente. Por medo de uma evasão das aldeias rumo aos seus territórios de origem, os mesmos eram proibidos de deixar os aldeamentos. Existia um receio de perda de mão de obra repentina e de um fracasso na inserção do indígena-vassalo na sociedade colonial.

Além dessas medidas, os índios deveriam tomar para si sobrenomes portugueses dentre os das famílias tradicionais portuguesas, pagar os dízimos como fiéis vassalos e adotar a língua portuguesa em detrimento à língua geral falada na Amazônia (uma língua que havia sido estabelecida para facilitar a comunicação entre os diversos grupos indígenas, missionários e famílias de portugueses⁷, já que no início da ocupação das terras brasileiras existiam cerca de 1.200 línguas indígenas) (BERENBLUM, 2003).

⁷ O Padre José de Anchieta desenvolveu uma gramática dessa língua em 1595, denominada: *A arte da gramática da língua mais usada na costa do Brasil*.

Não é possível mensurar o impacto desastroso que a determinação de se falar apenas português em detrimento à língua nativa possa ter causado nos grupos indígenas, já que no início da colonização do Brasil estima-se que existiam cerca de 1200 línguas que eram faladas no território nacional. Sabe-se que dessas restaram aproximadamente 170 línguas (RODRIGUES, 2002). Mais do que mencionar o número de línguas que existia e o número de línguas que já não existe, trata-se de reconhecer a quantidade de expressões culturais que foram extintas e que reclamam por reconhecimento legítimo junto ao Estado, conforme Aryon Rodrigues:

...cada língua tem determinadas finezas de expressão, que podem coincidir parcialmente com o que se dá em outras línguas, mas que, no conjunto, caracterizam uma língua dada como um sistema único de expressão humana, no qual se cristalizaram os efeitos de uma experiência de vida e de análise inteligente do mundo acumuladas através das inúmeras gerações de um povo. Cada língua indígena brasileira não só reflete, assim, aspectos importantes da visão de mundo desenvolvida pelo povo que a fala, mas constitui, além disso, a única porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela se expressa. (RODRIGUES, 2002, p. 27).

Desta maneira, não se trata apenas de línguas como vernáculo de comunicação interpessoal, mas de linguagens que exprimiam cosmovisões. Várias delas foram extintas, mas muitas delas ainda sobrevivem em grupos indígenas que, por meio delas, expressam suas emoções, sentimentos, sociabilizações, conhecimentos, dentre outras manifestações culturais.

Como vassalos do reino português, os nativos aldeados foram obrigados a aprender e a falar apenas na língua oficial da coroa. Uma única língua, oficialmente imposta pelo poder político, tinha por objetivo não apenas trazer unidade dos indivíduos do território, mas de mostrar simbolicamente que aquela era a língua da civilização e não uma língua bárbara ou selvagem. Esse processo promovido pelo Diretório Pombalino perdurou na construção do Estado nacional brasileiro como um mecanismo de unificação nacional:

A nação necessita de unidade e essa unidade – cultural e linguística – possibilita a identificação dos indivíduos como cidadãos. É durante este processo que se funde de maneira oficial a ideia de *língua materna* e ela funciona como um fator de unidade e símbolo de identidade. (BERENBLUM, 2003, p. 24).

Posteriormente, sob a alegação da evasão de índios de volta para os seus territórios de origem, esses foram colocados sob o Regimento dos Órfãos, sendo considerados incapazes de discernir entre o bem e o mal e, conseqüentemente, de escolher o trabalho como fonte de virtude. Assim que essa medida foi tomada, os moradores que possuíam escravos índios foram imediatamente ao Juiz para, juntamente com o Estado, garantir que aquela preciosa mão de obra não lhes fosse retirada. Nádia Farage (1991, p. 48) faz a seguinte observação sobre essa medida:

“E, assim sendo, se nessa ‘orfandade’ *podemos entrever a base de onde se desenvolve o conceito de tutela*, não se tratava ainda da tutela genérica que, mais tarde, consolidar-se-ia no país” [grifo meu].

Sob a égide do Diretório de Pombal, a política indigenista no Brasil tomou feições tipicamente integracionistas. Ele instituiu as Diretoria dos Índios, em detrimento das missões dos jesuítas, os quais, logo depois, foram expulsos do Brasil; a pacificação dos indígenas por métodos persuasivos; a transformação dos aldeamentos em vilas e povoados; e a miscigenação biológica e cultural dos indígenas, visando sua integração à sociedade colonial. (MOURA, 2001, p. 230).

Havia de fato um interesse de proteger os povos indígenas? O que se sabe com certeza é que o Diretório de Pombal foi um marco nas linhas mestres que delineariam as políticas indigenistas dali para frente e até bem próximo do presente. Sabe-se ainda que resquícios desse Diretório ainda estão presentes no senso comum da comunidade nacional.

1.3.2.3 Medidas pós-independência

Em termos de tratamento para com os povos indígenas, pouco se avançou no período pós-independência. O Diretório Pombalino foi revogado em 1798 e nenhuma outra legislação foi implementada senão a de 1808 que permitia o aprisionamento de índios por guerra justa, estipulando seu tempo de escravidão entre 10 e 15 anos. Somente em 1845 uma legislação entraria em vigor e traria algum benefício a esses grupos.

Do final do século VIII até meados do século XIX discute-se um tema que ainda não havia sido debatido no território brasileiro: a humanidade dos índios. O cientificismo corrente naqueles dias conduzia a agenda das discussões acerca do que seriam os índios: um povo ancestral que havia envelhecido e que estava prestes a ser extinto, ou (o que era mais comum pela influência de uma corrente evolucionista) personificariam eles um estágio primitivo da humanidade?

Algumas categorias utilizadas no vocabulário do século XIX para designar os índios revela bem o pensamento corrente: índios “bravos”, “domésticos” ou “mansos”. Cunha (1992) chama a atenção para a analogia dessas categorias com um ar de animalidade. Os domesticados eram os sedentariamente aldeados e submissos às leis em vigor; já os “bravos” compunham os contingentes que ainda resistiam nas selvas e que continuavam em guerra com os “brancos”, nas regiões dos Rios Amazonas, Purus dentre outros lugares longínquos.

Mas o grande foco da problemática indígena daqueles dias deixa de ser a sua mão de obra e ganha foco a questão fundiária. Com o avanço da monarquia e o crescimento da

monocultura, a necessidade de terras é um imperativo. Acontecia que muitas terras desejadas eram terras tradicionalmente pertencentes a povos indígenas ou lugares em que existiam aldeias. Pela ausência de uma legislação que fornecesse mais garantias, abusos eram cometidos em todo o império.

Em Goiás, o presidente da província organiza em 1835 e 1836 expedições ofensivas contra os índios Canoeiros e Xerentes e quilombos, oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e suas lavouras queimadas, para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem. (CUNHA, 1992, p. 138).

O que restava fazer diante de uma situação como a descrita acima? Mesmo um Decreto Imperial, como o n. 1.318, de 30 de janeiro de 1854, que versava acerca da garantia da posse da terra aos índios, era ignorado quando a cobiça pela terra falava mais alto. Aldeias chegavam a ser dizimadas (CUNHA, 1992) para que a terra ficasse livre para ser produtiva.

Como já foi mencionado, a revogação do Diretório Pombalino não evocou uma legislação imediata que a substituísse. Houve uma lei datada de 27 de outubro de 1831 que revogou as Cartas Régias de 1808 e versou acerca da abolição da escravidão indígena e do Estado os assumirem como órfãos (MACEDO, 2009). Mas para Cunha (1992) não está claro se essa abolição e o ato de assumirem os índios como órfãos esteja se referindo diretamente apenas aos grupos que haviam sido aprisionados pelas guerras justas permitidas em 1808.

De qualquer maneira, a legislação principal para os índios foi o *Regulamento Acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios*, de 1845. A partir dele os aldeamentos passam a ser melhor administrados. As aldeias passam a ser vistas como um meio de transição para uma vila, que serviria de parâmetro para definir se os índios haviam sido assimilados na comunidade nacional; essas aldeias passariam a ser administradas por leigos e não mais por religiosos, como na era pré-pombalina. Os missionários poderiam auxiliar os administradores nos quesitos religiosos e educacionais. As terras das aldeias passaram à responsabilidade do Diretor Geral de Índios de cada província e os bens de cada uma delas passam a ser administrados por ele em conjunto com os diretores locais de cada aldeia; esses diretores locais poderiam recrutar índios para o serviço público e cuidar para que fossem remunerados, mas não lhes competia intermediar o trabalho de um índio com um empregador, como um juiz de órfãos faria. (CUNHA, 1992).

De qualquer forma, prevaleceu durante o século XIX no seio da nação algo que é expresso sinteticamente na história dos índios Tupi e Guarani, que já estão

...virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados. É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. É o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente é o índio morto. (CUNHA, 1992, p. 136).

Essa é a imagem do índio, construída e gravada na identidade nacional brasileira. O romance brasileiro *Iracema* (1865), de José de Alencar, pode ser citado aqui como um exemplo de mito fundador dessa nacionalidade (RODRIGUES, 2014):

Nessa hora em que o canto guerreiro dos pitiguaras celebrava a derrota dos guaraciabas, o primeiro filho que o sangue da raça branca gerara nessa terra da liberdade via a luz nos campos da Porangaba. Iracema cuidou que o seio rompia-se; e buscou a margem do rio, onde crescia o coqueiro. Estreitou-se com a haste da palmeira. A dor lacerou suas entranhas; porém logo o choro infantil inundou todo o seu ser de júbilo. A jovem mãe, orgulhosa de tanta ventura, tomou o tenro filho nos braços e com ele arrojou-se às águas límpidas do rio. Depois suspendeu-o à teta mimosa; seus olhos então o envolviam de tristeza e amor. — Tu és Moacir, o nascido de meu sofrimento. A ará, pousada no olho do coqueiro, repetiu Moacir; e desde então a ave amiga em seu canto unia ao nome da mãe, o nome do filho. O inocente dormia; Iracema suspirava. (ALENCAR, 2013, p. 138-139).

Ou seja, ao mesmo tempo em que o índio aparece como um ser que merece ser espoliado, a literatura e outras manifestações artísticas do romantismo, prezam por incluí-lo de forma idealizada tal qual nessa expressão literária de Alencar, onde Iracema, “a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira” (ALENCAR, 2013, p. 27), vive um caso de amor com um colonizador português chamado Martim e concebe Moacir, um ideal do brasileiro: nascido pela mistura dos povos e harmonicamente integrado com a natureza. Até a ará se torna uma ave amiga no momento de seu parto e incorpora em seu canto os nomes da mãe e do filho. Mas no cruzamento do mito com as políticas indigenistas desde a colonização, a realidade se mostrou bem diferente.

1.3.2.4 Políticas Indigenistas no século XX – SPI e FUNAI

O SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (a partir de 1918, apenas SPI) – foi criado pelo Decreto n. 8.072 de 20 de janeiro de 1910 com a finalidade de “gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder” (LIMA, 1992, p. 155), cuidando da assistência tanto dos índios nômades quanto dos aldeados (OLIVEIRA FILHO, FREIRE, 2006).

Esse órgão teve como seu primeiro diretor o então Tenente-Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon. Dentre as suas credenciais principais estava a maneira pacífica e dialógica com que lidou com os povos indígenas nos mais distantes rincões do país quando

trabalhou na companhia de telégrafos. De ideais declaradamente positivistas, discordava de pressupostos racistas que defendiam o extermínio dos índios, acreditando que esses silvícolas teriam capacidade para evoluir ao estágio da civilização. Esse foi o tom, sem dúvida, que acabou norteando as ações indigenistas que foram implementadas (OLIVEIRA FILHO, FREIRE, 2006) em vários momentos no século XX.

Um dos papéis fundamentais do SPI era o de servir de mediador na transição do “índio bravo” para o “trabalhador nacional”. Para que isso viesse a acontecer, esse órgão envidaria esforços para lhes conceder subsídios para que o índio, lenta e paulatinamente, viesse a “evoluir” e se integrar inteiramente à comunidade nacional. (GOMES, 1988; LIMA, 1992). Fiel aos ideais republicanos, o SPI não contou com qualquer ajuda de missões católicas para cumprir o que se propunha, fato este que contava com o total consentimento de Rondon, expresso nesse trecho de seu relatório:

Sou contrário à educação ministrada pelas Missões teológicas, católicas ou protestantes, como prejudicial à formação viril do caráter selvagem. [...] O regime que preconizamos, de evolução mental natural, sem nenhuma pressão sistemática sobre sua alma dará ao Índio a capacidade de melhor aproveitar os dotes naturais da raça no que diz respeito às suas qualidades primordiais de caráter. (LIMA, 1992, p. 165).

O Código Civil, nos termos da lei n. 3.071, de 1º de janeiro de 1916, no Art. 6º - IV, considera os *silvícolas* como incapazes de certos atos e de exercer-los plenamente, tendo em seu “parágrafo único” a afirmação de que: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação.” (BRASIL, 2015). Por mais que a justificativa difundida versasse acerca da proteção do índio das lesões econômicas que pudessem sofrer pela sociedade envolvente, essa lei findou refletindo o senso de dominação sobre os nativos e o objetivo de sua assimilação na nação. (MACEDO, 2009).

Um dos instrumentos que poderia ser utilizado para que o índio viesse a ser emancipado dessa tutela orfanológica poderia ser a demonstração de sua capacidade no cultivo da terra. Ao possuir um lote em que demonstrasse amor pelo labor, o índio “‘desmoralizador’, ‘viciado’, ‘de espírito mole’” (LIMA, 2015) cederia então lugar ao cidadão produtor e útil ao progresso da nação, desempenhando, finalmente, uma função produtiva na sociedade (OLIVEIRA, 1999), e o SPI cumpriria sua “intenção de transformar os índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem” (LIMA, 1992, p. 159).

Como instrumentos de ação do SPI, que serviriam de suporte para a “pacificação” do índio e a sua incorporação à comunidade nacional estão a educação, atividades físicas, ensino de manejo de terra e de técnicas agrícolas e aulas de moral e cívica, a fim de que os mesmos

estivessem dispostos a servir a pátria na proteção de suas fronteiras, já que acreditava-se que detinham uma qualidade nata de guerreiro (MACEDO, 2009), conforme o que versa o Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios de 6 de abril de 1936, art. 7º *in fine*. (BRASIL, 2015a).

O SPI agia por meio duas frentes de ação compostas por postos indígenas: 1. *De atração, vigilância e pacificação*; e 2. *Assistência, nacionalização e educação*. Os artigos 18 e 19 *in fine* do Regulamento do SPI, de 1936, descrevem os níveis de atuação de cada um deles.

Aos postos de *atração, vigilância e pacificação*, dentre outros itens do art. 18 do Regulamento de 1936, cumpria⁸:

- b) *não permitir qualquer violencia physica* contra os selvicolas, ainda quando partam delles as hostilidades, observando e fazendo observar religiosamente a divisa do Serviço de Protecção aos Índios: "Morrer se preciso fôr; matar, nunca".
- 1) Aproveitar essas circunstancias para demonstrar a grandeza, *a eficiencia e a generosidade de nossa civilização*, usando dos amplos meios com que a sciencia e a industria modernas superiormente nos aparelham, não para destruir *povos imbeles*, desarmados e na *infancia social*, mas sim para despertar-lhes o desejo de compartilhar comnosco do *progresso a que attingimos*;
- 5) Manter sempre o acampamento na mais perfeita ordem moral e material e de modo a dar aos indios a melhor impressão de nossa civilização; estabelecendo desde o primeiro dia *o culto systematico á bandeira nacional*, com a assistencia de hymnos cantados ou mesmo phonographados;
- d) não consentir que seja imposta aos selvicolas nenhuma obrigação relativamente a serviços, religião, ensino, e aprendizagem que não acceitem;
- e) prestar todo o amparo aos indios, attrahidos e pacificados; (BRASIL, 2015a). [grifos meus]

Os termos em destaque chamam a atenção: 1. Houve um protecionismo instituído pelo Estado para a preservação e o respeito aos índios, exemplificados aqui pelas alíneas “b”, “d” e “e”, dentre outros na legislação. 2. Os pressupostos positivistas que guiavam a legislação também se fazem evidentes em textos como “demonstrar a grandeza, *a eficiencia (sic) e a generosidade de nossa civilização*” e a crença de que os índios, sobretudo os que necessitavam ser pacificados, estavam na “*infancia (sic) social*”. 3. A tentativa constante de imprimir no índio o senso de civilidade, que ficará ainda mais evidente na atuação do posto de *Assistência, Nacionalização e Educação*, conforme art. 19 do Regulamento:

- a) pelo agrupamento de indios, de uma ou mais tribus, em relações pacificas, já sedentarias e capazes de se adaptarem á criação e á lavoura e á outras *occupações normaes*;
- c) pela instituição de um serviço de *tratamento das endemias e molestias* occorrentes e *ensinamentos hygienicos*;
- f) pelo *culto civico á bandeira* e por outras instituições destinadas a incentivar o *civismo brasileiro* entre os indios, sem distinção de sexo, inclusive o *ensinamento da historia patria e a explicação das datas nacionais*. (BRASIL, 2015a). [grifo meu]

⁸ Texto transcrito conforme grafia da época expressa no texto da lei.

Claro que o propósito do SPI era, em última instância, fazer com que o índio se tornasse um “ocidentalizado”, um ser “civilizado” e um “trabalhador” devidamente ativo nos quadros produtores da nação e totalmente inserido na sociedade brasileira. Mas não se deve esquecer do mérito que esse órgão teve, com todas as influências ideológicas e correntes científicas de seu tempo, em salvaguardar do total aniquilamento vários grupos indígenas que estavam fadados a esse fim, inclusive pelas enfermidades que grassavam naqueles dias. Pode-se concordar com Alvarez (2001, p. 212) que foi “a primeira vez em que as organizações indígenas começaram a ser respeitadas, assim como as suas terras e o direito de cultuarem seus valores, tradições e hábitos próprios”.

Sob esse mesmo horizonte de procedimentos é instituída a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) como substituta do SPI, pela lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Os passos para o reconhecimento e respeito para com a diversidade cultural continuam sendo dados com a expectativa de que no final do processo houvesse uma assimilação e integração do índio de maneira “progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 2015b). O regime tutelar é reafirmado no Estatuto do Índio (lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 2015 – não revogado em sua integralidade), mas garante aos indivíduos e comunidades a opção de permanecer ou não nele, mediante solicitação, ficando sob a FUNAI e o poder judiciário a avaliação de cada caso⁹. Há, pelo contrário, uma afirmação das lideranças e comunidades indígenas perante órgãos do Estado nacional:

Entretanto, a FUNAI é muito criticada pelos indígenas porque não oferece condições para que eles produzam e cultivem para competir no mercado, o que ocorre, segundo os indígenas, por falta de recursos do governo federal e de empenho dos funcionários. Por outro lado a FUNAI é criticada, por indígenas e não indígenas, que apoiam a permanência de invasores, por lutar pela expulsão dos fazendeiros que, supostamente, apoiam os índios amigos, apesar de não disponibilizarem recursos para as comunidades. Os indígenas criticam a FUNAI por também lhes obrigar a viver de forma “tradicional”, quando há uma tendência generalizada a discutir sobre a aceitação às mudanças e benefícios que a sociedade atual oferece, através de instâncias como a cidadania e o consumo. (REPETTO, 2008, p. 59-60).

Conquanto que essas e outras críticas possam ser pertinentes, não se deve ignorar que se elas manifestam o *insucesso* dos órgãos mediadores em fazer dos índios, ocidentais, em razão de lhes dispensar tempo para que isso viesse a acontecer e, sobretudo, respeito pelas suas organizações sociais e culturais. A política indigenista do SPI e da FUNAI, frutos de seu tempo, podem ter causado marcas profundas em vários grupos étnicos, mas também possibilitou, em

⁹ Na prática o regime tutelar tornou-se disfuncional, principalmente a partir do texto da Constituição de 1988.

contrapartida, o “renascimento étnico e cultural enquanto povos diferenciados” (ALVAREZ, 2001, p. 2014).

A emergência e mobilização de lideranças indígenas nos anos 70 e 80 do século XX, desencadeou uma pressão que resultou num capítulo inteiro da Constituição Federal de 1988, onde “são reconhecidos aos índios sua *organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*” (BRASIL, 2015c), conforme art. 231. Mesmo que o Estado reafirme sua autoridade sobre suas terras¹⁰, é inegável o avanço que houve na legislação em consideração e respeito pelos povos indígenas, inclusive na área da educação: Art. 210, 2 – “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também *a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem*. (BRASIL, 2015c) [grifos meus], e também expresso pela LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), em seu art. 78:

Art. 78 - O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisas, para oferta de *Educação escolar bilíngüe (sic) e intercultural* aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a *recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;*

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o *acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional* e demais sociedades indígenas e não-índias. (BRASIL, 2015d).

Os rumos que têm sido tomados quanto à valorização das diversas expressões indígenas no Estado nacional brasileiro estão caminhando sem maiores retrocessos, fruto da união entre diversas de suas lideranças organizadas:

As lideranças indígenas deram contramarcha em processos locais de identificação puramente negativa e no escamoteamento de sua identidade étnica, e – sem se considerarem indiferenciados entre si, mas como primeiramente membros de tais e tais sociedades indígenas – reivindicam solidariamente direitos comuns que decorrem do *status* jurídico de “índio”. (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 205).

Estimativas davam conta de que até os anos de 1970 os povos indígenas inevitavelmente desapareceriam do Brasil (ISA, 2015). Ledo e grato engano. Além de uma

¹⁰ Art. 20 – São bens da União: XI – as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

Art. 22 – Compete privativamente à união legislar sobre: XIV – populações indígenas;

Art. 49 – É da competência exclusiva do Congresso Nacional: XVI – autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais;

Art. 176 – As jazidas, em lavras ou não, e demais recursos minerais e os potenciais de energia hidráulica constituem propriedade distinta do solo, para efeito de exploração ou aproveitamento, e pertencem à União, garantida ao concessionário a propriedade do produto da lavra. (BRASIL, 2015c).

curva demográfica ascendente e com expectativas de crescimento, diversos grupos indígenas têm procurado manter vivos os traços culturais que consideram elementares e suas expressões identitárias.

1.3 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Cumprе salientar que este capítulo procurou fundamentar algumas bases de análise para interpretar algumas informações da pesquisa de campo. Nesse sentido, é preciso destacar acerca da Guiana que o processo colonizador naquele país deixou marcas profundas no que diz respeito à segregação de grupos étnicos. Tanto os holandeses quanto os ingleses, em seus diversos jogos de interesses, findaram por construir tensões e conflitos que tem se prolongado, sendo difícil vislumbrar um horizonte de conciliação que reverta esse cenário a curto prazo.

No caso dos índios na Guiana, percebe-se a importância fundamental que tiveram principalmente no final do século XVI e nos séculos XVII e XVIII na política colonial no que diz respeito ao comércio, exploração territorial e produção cartográfica da região. Mostrando-se aliados dos colonizadores ao servirem a propósitos de captura dos escravos negros fugitivos, também forneciam mão-de-obra escrava indígena (que capturavam em guerras com outros grupos fora da Guiana) que servia, principalmente, aos trabalhos domésticos dos senhores proprietários das *plantations*.

A partir do século XIX e início do século XX os relatos acerca dos ameríndios da Guiana, deixam de ser mais políticos e passam a ser mais etnográficos. Os índios – principalmente os que habitavam na região da fronteira Brasil–Guiana – passam ao largo dos conflitos maiores entre os afros e indo-guianenses, retraindo-se mais ao sul do país e ocupando mais ainda a região das savanas, nas proximidades do Brasil e da Venezuela.

Não são relatados na literatura que trata da história da Guiana interesses claros na procura pela incorporação do índio à comunidade nacional. As marcas das separações étnicas são tão visíveis no processo de construção nacional que ainda persistem, mesmo diante de um quadro crescente de pessoas que têm se autodeclarado misto nos censos mais recentes na Guiana.

Já no Brasil, as teorias que apontam para a nação como uma comunidade imaginada que preza por uma monoidentificação são mais claras. Isto se percebeu desde o momento em que se fez do Brasil uma extensão de Portugal e depois, passando pelo Brasil monárquico (tanto pré quanto pós-independência) e, sobretudo, o período republicano e grande parte do século

XX, com tentativas constantes de incorporar o índio ao contingente nacional e, posteriormente, como trabalhador produtivo; alguém capaz de produzir riquezas para o Estado.

Toda uma legislação¹¹ foi produzida desde os primeiros anos da colonização (principalmente a partir de 1538) sobre o relacionamento dos líderes da colônia e, posteriormente da nação, para com os índios que, ao contrário do que ocorreu na Guiana, pouco foram vistos como parceiros ou aliados, a não ser quando escravizados ou servindo aos interesses do Estado, tanto no “resgate” de índios prisioneiros de outros grupos, quanto como “escravos velados”, trabalhando nas lavouras por míseros salários – trabalho este mediado por jesuítas entre os seus aldeados.

Destaca-se no campo legislativo o Diretório Pombalino, diretrizes do SPI e a Constituição Federal de 1988 como três grandes forças sintetizadoras das políticas indigenistas, que corroboraram na construção do Estado nacional brasileiro em sua relação com o índio em determinados contextos. Foram muitos anos de políticas assimilacionistas e integracionistas desenvolvidas pelo Estado, com a expectativa de que os índios se “aculturassem” e se incorporassem à comunidade nacional (na maior parte da história com o uso da força). Uma população indígena que se estimava em milhões no início do século XVI, se viu reduzida a não mais que 200 mil no início do século XX.

Somente a partir da Constituição de 1988 foi que o Estado nacional brasileiro reconheceu, por meio da sua legislação magna, a diversidade cultural e demonstrou respeito às diversas expressões étnicas. Entretanto, foi inevitável que todo um passado deixasse marcas profundas tanto nos diversos grupos étnicos quanto no grande contingente da população envolvente. As relações entre os índios do campo e os moradores da cidade passariam por diversos conflitos em sua interação. Ânimos se acirram por atos discriminatórios que são dados aos índios nas suas relações com o trabalho e com o comércio (ALVAREZ, 2001).

Através da pesquisa “Indígenas no Brasil: Demandas dos povos e percepções da opinião pública” (FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO, 2015), dirigida pela Fundação Perseu Abramo em parceria com a fundação alemã Rosa Luxemburg Atiftug, entre 2010 e 2011, é possível se aperceber de algumas dessas marcas deixadas. 80% da população brasileira afirma que há preconceitos contra índios e, dentre estes, 44% declara que esse preconceito é muito alto. Em contrapartida, 96% dos entrevistados afirmam que não nutrem qualquer preconceito com algum grupo étnico. 21% afirma que os índios são pobres porque não gostam de trabalhar; na região norte, esse número aumenta para 34%.

¹¹ Que, como já foi visto, é um dos símbolos criados para dar coesão à uma nação.

Essas imagens do índio como indolente e as inúmeras proibições para que não se expressassem em sua língua étnica e sim em português, além da maneira pejorativa com que alguns da sociedade nacional tratavam sua língua, chamando-a muitas vezes de *gíria*, causaram efeitos negativos na construção da identidade étnica de grupos e indivíduos. Isto colaborou para que certos sinais diacríticos e valorativos se modificassem ao ponto de ser possível perceber diferenças significativas entre uma mesma etnia que vive em Estados nacionais diferentes.

O que ocorre entre o povo Sabanê, que habita ao longo da BR 364 que interliga o Mato Grosso a Rondônia serve de ilustração para uma realidade presente em várias comunidades indígenas. Ao serem entrevistados, os mais jovens declaram que não sabem falar o idioma por que a sua língua (órgão) não consegue mais se enrolar para falar o Sabanê e que, além do mais, o idioma étnico é mais difícil do que o português. Os mais antigos desse povo dizem que o desinteresse dos jovens pela língua étnica se dá porque estão mais interessados na cultura e modo de vida dos ocidentais (SOUZA, BRUNO, 2015). Bourdieu ajuda a entender um pouco do que estaria ocorrendo:

Sendo uma relação de comunicação entre um emissor e um receptor, fundada no ciframento e no deciframento, e portanto na operação de um código ou de uma competência geradora, a troca lingüística (sic) é também uma troca econômica que se estabelece em meio a uma determinada relação de força simbólica entre um produtor, provido de um dado capital lingüístico (sic), e um consumidor (ou um mercado), capaz de propiciar um certo lucro material ou simbólico. Em outros termos, os discursos não são apenas (a não ser excepcionalmente) signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também *signos de riqueza* a serem avaliados, apreciados, e *signos de autoridade* a serem acreditados e obedecidos. (BOURDIEU, 1996, p. 53).

Há todo um contexto social e simbólico presente no desafio da valorização de uma língua nas comunidades indígenas da atualidade. Para fugir de alguns estigmas da sociedade envolvente, alguns índios têm dado preferência por munir-se desse “capital linguístico”, que é a língua portuguesa, para negociar melhor e receber algum “lucro” simbólico com isto. Claro que a língua é um dos sinais diacríticos de um grupo étnico dentre outros. Quais sinais têm sido preservados? Quais foram e têm sido negociados? Essas e outras perguntas norteiam este trabalho.

CAPÍTULO 2

OS WAPICHANA E OS IMPACTOS NA FRONTEIRA BRASIL – GUIANA

Antes de se ater especificamente aos Wapichana, tanto do Brasil quanto da Guiana, é importante verificar como se deu a colonização vale do Rio Branco, de como estavam ocorrendo os encontros dos povos dessa região com os ocidentais, tanto os da colônia holandesa – hoje Guiana – quanto com os da portuguesa – hoje Brasil, desde o final do Século XVIII, a fim de comparar a maneira como cada Estado nacional lidou com os índios dessa fronteira.

2.1 O DISCURSO PARA A OCUPAÇÃO DO RIO BRANCO

O século XVIII inicia com uma demanda urgente por mão de obra indígena escrava para a região do Pará, sendo as matas do Rio Negro e o Vale do Rio Branco alternativas viáveis para suprir essa necessidade. Isto porque a modalidade de escravidão por *resgate* ou *guerra justa* encontrava respaldo na legislação vigente à época, de 28 de abril de 1688, permitindo ainda que o Estado financiasse toda a expedição para esses fins (FARAGE, 1991, p. 61).

Um encontro emblemático de uma tropa de resgate com os Manao, na foz do Rio Branco em 1725 não foi nada amistoso. Nessa ocasião foram mortos um soldado e um índio que acompanhava a tropa. Isso, bem como as queixas de violência, calamidades e desordens que estavam sendo capitaneadas por Ajuricaba, um dos principais dos Manao, (RIBEIRO DE SAMPAIO, [1775] 1865, p. 111), fez com que o Governador João da Maia da Gama enviasse Belchior Mendes de Moraes para averiguar, fazendo um levantamento acerca de toda a situação naquela cercania.

Conforme relatório de Belchior de Moraes (FARAGE, 1991, p. 62), Ajuricaba capturava índios aldeados das missões no Rio Negro¹². Além disso, juntamente com outros principais dos Manao – os irmãos Bebari e Bejarí – estavam causando terror naquela região por meio do uso de armas dos holandeses, de quem eram acusados de serem aliados (diz-se que chegavam até mesmo a empunhar uma bandeira holandesa). Desse modo, Belchior alcança de S. Majestade a autorização para uma “guerra justa” contra aquele povo, cujo desfecho dramático pode ser percebido no relato do Intendente Geral, Ribeiro de Sampaio ([1775] 1865, p. 111-112):

¹² Ribeiro de Sampaio ([1775] 1825) menciona que, sob a liderança de Ajuricaba, os Manao haviam tomado Carvoeiro – o que deduzimos ser o nome de um aldeamento – e ali haviam aprisionado vários índios.

[...] prisionarão o Ajuricába com mais de dous mil índios, e sendo remetido o mesmo Ajuricába para o Pará, teve a intrepidez de causar na canoa huma sobrelevação Unido e conjurado com os mais prisoneiros que nella hião, de sorte que, ainda assim prezo mostrou tal animo, e esforço, que foi necessário grande fortuna, para se apaziguar o motim: porem o Ajuricába vendo impossibilitados os meios de se ver livre da prisão, e obrigado a ceder á sua infelicidade, com incrível resolução, e animo se lança com os mesmos ferros, que levava ao rio, aonde achou na sua opinião morte mais heroica do que a que alcançaria no patíbulo, que o esperava.

De fato, aquele grupo indígena estava em contato com os holandeses. De acordo com Harris e Villers (1911b, p. 187), há registros da presença dos Manao na região do Essequibo em 1722, com a finalidade de vender escravos (FARAGE, 1991, p. 64). Essa seria a primeira expedição daqueles índios à Guiana – cujos registros holandeses os mencionam também como “Maganouts” e Magnauws”, uma transliteração do etnônimo para o holandês. Em 1723 os Manao retornaram àquela região com o mesmo objetivo, mas diante de uma negociação desastrosa com os colonos, toda a expedição indígena se dissipou mata a dentro. A explicação mais provável foi a de que os Carib, povo que há muito negociava escravos indígenas com os holandeses, ficaram enciumados com tal aproximação e promoveram aquela dispersão, dificultando as negociações e atemorizando os colonos quanto aos Manao (FARAGE, 1991, p. 65; HARRIS, VILLERS, 1911b, p. 187; GRAVESSAND, 1911a, p. 464).

Com a permissão de aprisionar os Manao por meio da chamada “guerra justa” e promover os resgates, as tropas de Belchior de Moraes continuaram agindo de maneira intensa até por volta de 1729 na região do Rio Negro. E não apenas esse grupo indígena, mas os Maipena também passaram a ser perseguidos por serem considerados aliados dos Manao, além de outros grupos, mesmo que não estivessem sob “guerra justa” (FARAGE, 1991, p. 66).

Enquanto isso, crescia o número de acusações de que Moraes não servia apenas aos interesses da Coroa, mas, sobretudo, aos seus próprios e de particulares que passaram a se beneficiar dos escravos indígenas. Além disso, passou a capturar índios aliados e também aqueles que já estavam aldeados sob as missões. As tropas lideradas por Moraes promoveram um verdadeiro desastre na região do Rio Negro: tanto para as populações daquela localidade, que foram reduzidas drasticamente, quanto para a coroa, que financiou suas ações e pouco obteve no retorno de índios como mão de obra escrava (FARAGE, 1991, p. 67-68). Com o genocídio, os territórios do Alto Rio Negro e do Rio Branco passaram a significar “novos mercados” de escravos indígenas.

De acordo com Farage (1991, p. 68) a primeira tropa de resgate a adentrar oficialmente a região do Rio Branco foi comandada por Christovão Ayres Botelho que, em 1736, chegou a levar para Belém vários produtos naturais da região – as chamadas “drogas do

sertão” – bem como escravos índios. Outras empreitadas viriam a percorrer essa região com a mesma finalidade, atingindo vários grupos indígenas, inclusive os Macuxi e os Wapichana, que foram perseguidos para aprisionamento sob o comando de Francisco Ferreira no início da década de 40 do século XVIII. O impacto demográfico na região foi intenso, tanto pelo aprisionamento quanto pelas doenças trazidas pelos não índios, que contribuíram para muita morte entre os índios, sobretudo o sarampo (FARAGE, 1991, p. 71-72).

A presença portuguesa foi se fazendo cada vez mais sentida na região do Rio Branco (e da Amazônia brasileira) sob a alegação de proteger o território de possíveis invasões estrangeiras. Inicialmente esse temor repousou sobre os holandeses, cujos produtos manufaturados há muito circulavam em toda a região. Na viagem que Pedro Teixeira realizou em 1639 ao Rio Amazonas, por exemplo, foi possível encontrar artefatos possivelmente holandeses entre os índios da região do Rio Solimões. Fatos semelhantes foram relatados por expedições que estiveram na região no final do século XVII e início do século XVIII, entre os índios do rio Negro e até mesmo nas imediações de Belém do Pará (FARAGE, 1991, p. 75, 77). Conquanto nenhum dos viajantes tenha apontado sequer um resquício da presença física de algum holandês em território brasileiro, suas ferramentas e, principalmente, sua presença simbólica se tornava perceptível e incontestável, levando os portugueses a cogitar que houvesse uma intensão expansionista por parte daqueles.

Conforme tratado no primeiro capítulo, a realidade é que o interesse dos holandeses aparentava ser estritamente comercial e, cedo, valeram-se de uma intrincada rede de trocas de produtos e informações “intertribais” já existentes em toda a região conhecida hoje como “Ilha Guiana”. Anterior ao contato com os não índios, o funcionamento dessa rede servia aos interesses de cada grupo étnico por produtos da tecnologia de outros grupos, como canoas, raladores e cestos, por exemplo, além da circulação de informações. Com a presença de novos produtos, agora de origem europeia, seria natural que os índios os colocassem em circulação nessa rede. Isso mostra como hoje soa exagerada a preocupação dos portugueses com uma invasão holandesa de seu território pela presença de tais produtos nas mãos dos índios.

Um fato notável é que até entre os colonos esses produtos holandeses chegavam por intermédio dos índios. Farage (1991 p. 77) alude ao fato de que em 1679 podiam ser encontrados vários apetrechos de ferro de origem holandesa entre os moradores das cercanias de Belém, que os adquiriam dos índios. E o principal motivo alegado estava nos altos impostos que a Coroa havia colocado sobre o ferro, fazendo com que a aquisição desses produtos se tornasse mais vantajosa e atrativa do que pelas vias legais.

Todavia, nem com o dismantelamento de um dos elos principais da corrente comercial do Rio Negro – os Manao – o circuito de trocas com os holandeses foi interrompido. Pelo contrário, intensificou-se em toda a região do Rio Branco:

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

Com uma distância que levava aproximadamente cinquenta dias de viagem de Belém à região do Rio Branco e a necessidade de se fechar a porta de entrada para uma possível invasão holandesa, em 1751 a solução mais viável foi o “povoamento” da região. Com isso, em 1752 foi determinada pela Coroa a construção de um forte às margens do Rio Branco. Devido à falta de verbas para uma construção imediata, decidiu-se pelo patrulhamento do rio por soldados e moradores. A construção efetiva de um forte veio a acontecer bem posteriormente, entre 1775 e 1776, e isso pressionado pelo fato surpreendente de que havia uma presença espanhola pelas imediações do Rio Uraricoera, em busca do “El Dourado”, entre 1771 e 1773 (fato este visto com desdém e desconfiança por Ribeiro de Sampaio). O temor de uma invasão holandesa estava se concretizando, na prática, pelos espanhóis. Desta maneira, a expulsão dos espanhóis, a construção da fortaleza e o aldeamento dos índios passaram a ser imperiosos para a ocupação, posse e proteção territorial (FARAGE, 1991, p. 81, 121-123; RIBEIRO DE SAMPAIO [1777] 1872, p. 243).

2.2 OCUPAÇÃO EFETIVA E RELACIONAMENTO COM OS ÍNDIOS

A construção do Forte de São Joaquim foi possível, em grande parte, pela mão de obra indígena da região. Índios que foram descidos passaram a ser aldeados quase que paralelamente à edificação da fortaleza (FARAGE, 1991, p. 123). Ribeiro de Sampaio ([1777] 1872, p. 250-251) informa e justifica que a construção do forte se deu na confluência dos rios Uriracoera e Tacutu, com a finalidade de melhor patrulhar e impedir a invasão tanto dos espanhóis quanto dos holandeses. Foi efetivamente construído sob a margem do Tacutu, de onde se poderia tanto impedir uma invasão holandeses quanto uma invasão espanhola, já que se teria também uma visão do Rio Uraricoera.

Como parte da estratégia de ocupação, foram edificados cinco povoamentos que já se encontravam em pleno funcionamento em 1777. São eles: *São Fillipe*¹³, localizado à margem direita do Tacutu, próximo ao Forte São Joaquim; *Nossa Senhora da Conceição*, no Uraricoera, seguindo dois dias rio acima – a maior em população; *Santa Bárbara*, a três horas de viagem; *Santa Izabel*, a seis horas; *Nossa Senhora do Carmo*, situada à margem esquerda do Rio Branco, defronte à foz do Rio Anauá. Nesses povoados já se achavam aldeados por descimento índios dos seguintes grupos: Paraviana, Sapará, Aturaiú, Tapicari, Uaiumará, Amaripá Pauxiana e os Uapixana (Wapichana). Naquele momento ainda não se achavam descidos (reduzidos, como utiliza Ribeiro de Sampaio) para os povoamentos os Cariponá, Macuxi, Uaicá, Securi, Carapi, Sepurú Umaiana (RIBEIRO DE SAMPAIO [1777] 1872, p. 251-253).

O objetivo expresso por Ribeiro de Sampaio ([1777] 1872, p. 252) com aquela estratégia de povoamento dos índios da região era de *conquistá-los, civilizá-los e torná-los cristãos*. E isto seria um benefício que se poderia levar aos “selvagens” que aceitariam de bom grado e com gratidão:

Esta diligencia [edificação dos povoamentos] não custou mais do que emprehende-la. Parece que suspiravam aquelles índios pela nossa sujeição. Deram logo a conhecer quanto dependiam de nós; porque, posto que os holandezes os socorressem com algumas cousas, era a troco de escravos: porém na sujeição portugueza, sem tão violentos meios, alcançavam o que desejavam, já da real magnificencia, já do fructo da sua industria, que lhes animava e facilitava a ordem da administração civil, que lhes propunhamos.

Quanto á religião, como elles não professavam alguma, facilmente admittiram a nossa, dando com muita alegria e prontidão os seus filhos ao sagrado baptismo, e mostrando os pais não menos desejo de o receberem. (RIBEIRO DE SAMPAIO [1777] 1872, p. 251).

Entretanto a situação de aldeamento¹⁴ não transcorreu de maneira tão pacífica quanto as expectativas de Ribeiro de Sampaio poderiam supor. Um levante ocorrido entre 1780 e 1781 deixou aqueles núcleos populacionais vazios, exceto o aldeamento de N. S. do Carmo. Vários foram os motivos para o desfalecimento da primeira tentativa de aldeamento. O comandante do Forte S. Joaquim, Pedro Maciel Parente escreve ao governador do Pará João Pereira Caldas em 20 de agosto de 1781:

[...] acho que o primeiro motivo é serem n'este tempo puxados para os serviços não só de fora como das mesmas Povoações; outra de se lhes querer evitar ainda que

¹³ Serão preservadas as grafias dos nomes conforme informado por Ribeiro de Sampaio.

¹⁴ É importante salientar que esses aldeamentos não foram promovidos por uma ordem religiosa. Eram agrupamentos seculares, cujo comando era realizado por soldados subordinados ao comandante do Forte que também abrigava um capelão e um pároco, que viajavam por entre esses núcleos batizando, sobretudo, crianças. (FARAGE, 1991, p. 123).

brandamente os péssimos abusos com que sempre viveram, assim como queimarem dentro das próprias casas os corpos dos que alli morrem, e mais o numero das mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com Christans, e estranham muito a prohibição de se untarem com orucú e outros muitos perversos abusos e costumes que muito sentem largar, e finalmente a pouca difficuldade que têm de se ausentarem por se acharem nas suas próprias terras com estradas abertas. (NABUCO, 1903, p. 188)

O ritual fúnebre aludido nessa carta já era de conhecimento comum, conforme Ribeiro de Sampaio demonstrou em 1777, afirmando que o morto era enterrado em sua própria casa e que um rito se seguia por oito dias consecutivos, findo os quais a casa e todos os móveis do morto eram queimados (RIBEIRO DE SAMPAIO [1777] 1872, p. 251-255). Nesse caso, as mortes nos aldeamentos poderia ser ainda um motivador social para o abandono daquele lugar (FARAGE, 1991, p. 144). No final do século XIX, Henri Coudreau (1887, p. 264) retrata o abandono de toda uma aldeia (Malacacheta) após a morte de um tuxaua. Os índios saíram daquelas imediações e construíram oito quilômetros depois uma nova Malacacheta, sob o argumento de que aquele antigo lugar estava amaldiçoado.

Claro que para os portugueses era importante que o índio deixasse sua vida nômade e se tornasse sedentário, ocupando aquelas povoações sob seu comando e sendo usados para garantir a posse da terra. Essa estratégia estaria alinhada ao parecer do Conselho Ultramarino de 20 de dezembro de 1695, sob uma máxima que orientaria a posse territorial e toda a legislação indigenista durante três séculos: “os gentios erão as muralhas dos Certoens” (NABUCO, 1903, p. 98).

Após três anos uma nova tentativa foi realizada e, além de N.S. do Carmo, foram criados, em novos locais, São Felipe, São Martinho, Santa Maria e N.S. da Conceição para, em 1790, sucumbirem após uma nova revolta. Farage (1991, p. 126) destaca que foram os *Paraviana e os Wapichana os povos mais atingidos* nessa segunda tentativa de aldeamento. Além dos motivos apontados para o fracasso da primeira fase de aldeamento, o crescimento da população aldeada na segunda fase trouxe ainda o problema da falta de alimentação e a pressão sobre os líderes indígenas para que estes colaborassem para mais descimentos. Desta maneira, uma revolta se iniciou de tal forma que, com exceção de Nossa Senhora do Carmo, os demais aldeamentos foram todos esvaziados e foi realizada uma verdadeira perseguição aos insurretos, cujas marcas de brutalidade se fizeram presentes.

2.3 A OCUPAÇÃO DO BRANCO, DO RUPUNUNI E OS WAPICHANA

Um mecanismo estratégico para a ocupação que impactou a vida dos povos indígenas da região foi a criação de gado. Fracassadas as tentativas de povoamento do Rio Branco por meio dos aldeamentos, a pecuária tornou-se uma alternativa atrativa à posse e proteção do que poderia ser uma porta de entrada aos espanhóis e holandeses ao Rio Negro.

A possibilidade da pecuária na região já havia sido ventilada por Ribeiro de Sampaio antes mesmo da primeira crise dos aldeamentos, em 1777. De maneira bastante otimista, ele retratou a quantidade dos campos e a qualidade dos pastos que facilitariam essa empreitada, com a presença de pastos regados por águas perenes e de árvores que serviriam de abrigos naturais ao gado no calor do dia. Anteviu os lucros que isto traria tanto para o consumo interno quanto externo, na comercialização de carne seca, couro e sebo que, além de suprir o mercado do Pará (onde as mercadorias poderiam chegar em um mês, seguindo o curso tranquilo do rio), poderia ainda abastecer a capitania do Rio Negro (RIBEIRO DE SAMPAIO [1777] 1872, p. 269 – 271).

Dez anos depois, Lobo D’almada também vê como positivamente lucrativa a empreitada, destacando que a carne seca poderia muito bem abastecer o mercado local e se poderiam baratear os produtos beneficiados a partir do couro, trazendo melhores condições de vida para os habitantes da região. Além disso, a Coroa lucraria com os impostos sobre a carne. “Destas vantagens, e outras, que este ramo de commercio pôde produzir ao interior da capitania, se demonstra quanto é conveniente, e necessaria a introdução do gado vacum; para a produccção do qual tem [...] os immensos, e ferteis campos do rio Branco.” (LOBO D’ALMADA, [1787] 1861, p. 663).

Assim, como governador da Capitania de São José do Rio Negro, Lobo D’almada introduziu as primeiras cabeças de gado na região do Rio Branco, fundando a Fazenda Real, denominada de São Bento. Curiosamente as primeiras reses vieram da Vila de Ega (atual Tefé), de uma criação que certos espanhóis tinham ali e que, expulsos, não as puderam levar. No mesmo período, um certo José Antonio Evora começou outra fazenda, à qual deu o nome de São José; e Nicoláo de Sá Sarmento, comandante do Forte São Joaquim, edificou outra fazenda com o nome de São Marcos (FERNANDES DE SOUZA, 1870 [1848], p. 455-456). Ao falecer, por não possuir herdeiros, a fazenda de Sarmento foi tomada pelo Estado, que fez o mesmo com a de Evora, cujos herdeiros conheceram a falência após a morte de seu proprietário (SANTILLI, 1994, p. 18; SANTILLI; FARAGE, 1992, p. 272; FERNANDES DE SOUZA, 1870 [1848], p. 457). Barata (1846 [1798], p. 16) calculou que as três fazendas juntas abrigavam entre novecentas e mil cabeças de gado.

Foi a partir do século XIX que colonos civis começaram a ocupar de maneira efetiva a região do Rio Branco. Viram na pecuária uma excelente oportunidade, ainda mais pela quantidade disponível de terras “inocupadas” que poderiam se tornar viáveis para essa atividade pastoril, produtiva e lucrativa. O projeto inicial com três fazendas no final do século XVIII foi sendo multiplicado, surgindo outras fazendas, tanto em novos terrenos quanto nas terras das fazendas São Bento e São José, por meio de invasões e grilagem. A posse destas fora devidamente legitimada ao final daquele século, quer por alegação de posse anterior à proclamação da República e benfeitorias nas terras “devolutas” ou “desocupadas”¹⁵, quer por documentos de compra da terra de índios que passaram a ter suas moradias à margem das fazendas. Aliado a esses fatores, deve ser mencionado que os territórios dos índios fatalmente passaram a ser tomados e a mão de obra indígena utilizada para trabalhar com o gado passou a ser quase exigida. *Inaugurava-se uma nova rede de relações intersociais que marcaria profundamente toda essa região* (SANTILLI, FARAGE, 1992, p. 267, 272, 275).

Coudreau (1887, p. 258 – 259) informa que do número inicial de fazendas – uma fazenda Real e duas particulares, com 300 cabeças de gado na Real e cerca de novecentas no total no final do século XVIII – o século XIX caminhava para o fim (1885) com cerca de trinta e duas fazendas particulares, fora as nacionais, com aproximadamente vinte mil cabeças de gado e quatro mil cavalos em toda a região do Alto Rio Branco¹⁶. Esse número aumentou exponencialmente, a tal ponto que “o desenho das fazendas aos poucos recobria o desenho das aldeias” (SANTILLI, FARAGE, 1992, p. 276).

A força da colonização brasileira desde os meados do século XVIII, ainda se fazia vívida na memória de muitos índios da região, inclusive da Guiana, como relatou o botânico Im Thurn no final do século XIX quando, durante a visita exploratória à região sul da então Guiana Inglesa, manifestou interesse em conhecer o Forte São Joaquim:

Naquela vizinhança há grandes fazendas de gado, pertencente ao governo brasileiro, e eu estava ansioso por vê-las. Tivemos um pouco de dificuldade para tomar homens para irem conosco como guias e carregadores; porque os índios da savana Inglesa relembram que não muitos anos atrás os brasileiros tinham o hábito de captura-los e

¹⁵ O discurso de que as terras da região são desabitadas e o não reconhecimento dos territórios indígenas permeará toda a história de ocupação da região pelos ocidentais, encontrando eco inclusive em discursos contemporâneos. “O Território do Rio Branco é escassamente povoado. Dentre os seus poucos e pequeninos núcleos de população, se destaca Boa Vista, escolhida para capital do Território” (SOARES, 1944, p. 670).

¹⁶ De acordo com Stradelli (1889, p. 258), que esteve na região poucos anos depois de Coudreau, a região possuía trinta e dois proprietários e oitenta pequenas propriedades, algumas com até de duas mil cabeças, distribuídas nos campos do Rio Branco e nas imediações do Tacutu, Uraricoera e Amajari. Santilli (1993, p. 22) não considerou isto uma contradição de dados, uma vez que é possível que os trinta e dois fazendeiros fossem relacionados a trinta e duas sedes (suas fazendas), tendo suas cabeças de gado criadas em oitenta pequenas propriedades ou retiros, uma forma encontrada para melhor acompanhar o desenvolvimento do gado no pasto.

escraviza-los, não fazendo muita questão de se aventurarem e cruzar a fronteira.. (IM THURN, 1883, p. 38) [Grifo e tradução meus].

Esse temor dos índios era de fato justificável. Enquanto o século XIX corria, o interesse da administração colonial guianense continuava focado na costa do continente, tendo na cultura da cana de açúcar seu elemento comercial principal. A mão de obra naqueles campos foram os negros e, após a abolição da escravidão, os indianos e chineses. Mas conquanto o território do Rupununi se encontrasse esquecido pelos administradores da Guiana, certamente não o estava dos que percorriam o território brasileiro nessa fronteira. Santilli e Farage (1992, p. 270) afirmam que a exploração da mão de obra indígena se deu de maneira intensa durante todo o século XIX, quando muitos índios, principalmente dos grupos Macuxi e Wapichana, ainda eram aprisionados e levados para o Baixo Rio Branco e para o Rio Negro a fim de trabalharem para os caucheiros daquelas paragens. A demora no arbitramento para a demarcação da fronteira – que só aconteceu em 1904 – colaborou para que opiniões como a de Im Thurn ganhasse força.

Robert Schomburgk, na expedição que fez às savanas do Rupununi entre os anos de 1835 a 1844, observou que os descimentos de índios com fins de escravidão estavam em pleno curso. Relatou uma certa ocasião em que tropas vindas do Negro e do Amazonas foram até o território inglês e, à noite, com extrema violência, queimando casas e plantando o terror na localidade, invadiram um aldeamento Wapichana e aprisionaram quarenta índios, entre homens, mulheres e crianças, lhes dando pouca chance de escapar daquele destino. Traumas como esse demonstram que era justo o medo que pairava entre os índios da Guiana Inglesa acerca dos brasileiros (RIVIÈRE, 2006, p. 298).

Barbosa (1993) faz referência ao relato de um viajante que esteve em meados do século XIX pela região do Alto Rio Branco, chamado Avé-Lallenat. Segundo ele, o fracasso dos aldeamentos projetados no período pombalino era visível, fato este que o levava a crer não ser possível mais contar com os índios, já que esses haviam decidido voltar em definitivo para a floresta. Mas não foi bem isto o que aconteceu. Os Wapichana estão dentre os grupos que não apenas permaneceram em seus territórios no lado brasileiro, mas que estariam em contato com aqueles que se arrogaram donos de seus territórios e que utilizariam de seu trabalho para empreender a pecuária na região. Dessa maneira, os Wapichana seriam um grupo que “adquiriram, assim, uma parcela da ‘civilidade subversiva’ que os mesmos [ocidentais] lhes faziam impor” (BARBOSA, 1993, p. 133).

Diferente de outros lugares do Brasil onde o desenvolvimento da pecuária se deu com a expulsão ou até mesmo o extermínio de populações indígenas, Santilli (1994, p. 36)

chama a atenção para a particularidade de que aqui a criação de gado ocorreu nas terras indígenas com os próprios índios como vaqueiros. Os fazendeiros da região buscaram fazer alianças com os índios, e isto através de casamentos com índias ou de apadrinhamento de crianças. Pode-se observar que isto não deixou de ser uma forma violenta de dominação, uma vez que alguns códigos criados nesses relacionamentos sociais eram evocados para se justificar a obrigação que os índios tinham de trabalhar para os fazendeiros, quer nos serviços gerais da fazenda, quer nos serviços domésticos do cotidiano, muitas vezes sem receber nada em troca.

Se no Brasil havia grande interesse em ocupar o quanto antes toda a região do Rio Branco, garantindo a posse territorial, na Guiana até o início do século XX não havia um grande interesse pela região do Rupununi, área envolvida na questão do Pirara – região de disputa na demarcação da fronteira entre Brasil e Guiana, que só foi arbitrada em 1904. Aquele lugar era considerado pela administração inglesa apenas como um território indígena improdutivo, incapaz de causar qualquer interesse econômico, até por conta da distância do litoral, uma terra para viajantes e aventureiros (BORGES DA SILVA, 2005, p. 33).

Entretanto, o receio de que primeiramente os holandeses, depois os espanhóis e, principalmente, os ingleses no século XIX articulassem uma invasão e posse de parte da região do Rio Branco se mostrou um temor exagerado (FARAGE, 2003, p. 109). O viajante Coudreau (1887) ao percorrer a região do Rupunini em 1884, encontrou apenas duas casas. De acordo com o seu relato, os ingleses que lá residiam chegavam a negociar com os índios uma arma de fogo de vinte francos em troca de dois meses de trabalho. Ou seja, interessava-lhes muito mais explorar mão de obra barata do que de torná-los ingleses, organizar um levante para tomar parte do território do Rio Branco ou empreender algum “processo civilizador” àqueles índios que não estariam interessados na língua inglesa ou em qualquer outro de seus valores, a não ser em apetrechos que lhes pudessem servir de adorno. Por isso, para ele os Wapichana, Macuxi e Atorai da fronteira, pareciam “muito menos civilizados do que aqueles nas margens do Rio Branco” (COUDREAU, 1887, p. 272). Tece essa observação a partir dos trajes tradicionais que os índios usavam na negociação com os ingleses.

Na fronteira guianense, o nome que entraria para a história por seu empreendimento com o gado e por sua forte relação com os Wapichana da região do Rupununi seria o do escocês Henry Colin Proudeau Melville. Ele chegou àquela localidade no fim da década de oitenta do século XIX e inicialmente negociava com os índios os produtos que eles faziam para vender em Georgetown. Posteriormente, lançou-se na empreitada da criação de gado, talvez motivado pelo que já ouvia dos campos do Rio Branco quanto ao sucesso dessa modalidade de empreendimento (BORGES DA SILVA, 2005, p. 39; FARAGE, 1997, p. 43).

Ao se instalar no Rupununi, Melville estabeleceu laços não apenas comerciais, mas também de parentesco com os índios da localidade. Casou-se inicialmente com uma índia Atorai¹⁷ e posteriormente com uma Wapichana¹⁸ (FARAGE, 2003, p. 110). Para a pesquisa de Borges da Silva (2005, p. 15) as duas índias eram Atorai. Mas isto não vem muito ao caso, já que os Atorai também são considerados um subgrupo dialetal dos Wapichana (HERMANN, 1946, p. 130; FARAGE, 2003, p. 110). Dessa união nasceram vários filhos que vieram a se tornar os grandes fazendeiros daquele lugar.

Essa aliança com os índios fez com que nas savanas da Guiana, diferentemente do que ocorreu no Brasil, não houvesse disputas por terras entre fazendeiros e índios. Ao invés disso, os proprietários das fazendas negociavam com os tuxauas o usufruto de suas terras em troca de algumas reses, que eram dadas às aldeias para seu consumo. Desta maneira, a relação social presente no Rupununi se estruturava tanto por meio dos laços comerciais que iam sendo estabelecidos quanto por meio do parentesco firmado pelo casamento (BORGES DA SILVA, 2005, p. 43, 49 – 51).

Outro aspecto diferenciado entre fazendeiros da Guiana e do Brasil no que diz respeito ao relacionamento com os índios estava no trato com a mão de obra. O trabalho dos índios no Rupununi era assalariado, ao passo que no Brasil o sistema escolhido para a remuneração foi a “sorte” ou “quarta”. Ao explicar esta forma de remuneração, Rivière (1972, p. 87) afirma que o vaqueiro receberia “um de cada quatro cabeças produzidas durante o período acordado” [Tradução minha].

Porém assim como ocorria no Brasil, a relação entre os fazendeiros e os índios do Rupununi também favoreceu bastante a exploração de seu trabalho, já que os Wapichana os consideravam parentes. E este fator foi importante quando ocorreu a Revolta do Rupununi em 1969. Pois mesmo com o discurso de serem parentes, os índios jamais viriam a alcançar o *status* de “mixed” (os descendentes diretos de Melville, como seus filhos e netos, por exemplo), sendo sempre tratados, na prática, como meros empregados e vaqueiros, e jamais com qualquer privilégio advindo de um parentesco (BORGES DA SILVA, 2005, p. 79).

Já no Brasil os laços de parentesco não foram tão fortes quanto os que foram desenvolvidos nas regiões do Rupununi entre os índios e os Melville. Antes, prevaleceu o relacionamento de fazendeiros e vaqueiros mais do que de parentesco com os índios, sendo

¹⁷ Atorrandi, Atoraiu, Atoraiú. É comum se encontrar uma grande variedade na escrita de etnônimos nos relatos de viajantes, documentos oficiais e de pesquisadores da época.

¹⁸ Em sua tese, Nádia Farage (1997) havia dito que a outra índia pertenceria provavelmente aos Patamona. Porém, a maior parte da literatura ou afirma que eram duas Wapichana ou uma Atorai e uma Wapichana.

estes envolvidos em ideais que visavam a tornar o índio “civilizado”. Entretanto, conquanto estes viessem a usar as roupas dos não índios, falar o idioma português e se inserir na dependência de bens e produtos como o rádio, a cachaça e a bicicleta, jamais alcançavam o *status* dos brancos ou de “civilizados plenos”. Seriam os *caboclos* ou *cabocos*, como passaram a ser chamados os “índios civilizados” (RIVIÈRE, 1972, p. 29).

“Caboclo” passou a ser usado no sentido depreciativo, inclusive entre os próprios índios. De acordo com Rivière (1972, p. 29), havia índios que por procurarem viver um estilo de vida à brasileira, depreciavam os índios “menos civilizados”¹⁹. Entretanto, mesmo que se esforçassem, nunca alcançaram o mesmo *status* e aceitação por parte dos “civilizados”. Jamais passariam de “comedores de pimenta” a “comedores de carne salgada”²⁰. As caboclas recebiam um tratamento aviltante, com gracejos, palavras e gestos com conotações sexuais por parte dos não índios, como que se lhes fosse permitido fazer isso apenas a elas e não às brasileiras. Também aos homens “civilizados” era perfeitamente aceitável se aproximar de uma cabocla numa festa, por exemplo. Já o contrário – a aproximação de um caboclo a uma mulher “civilizada” – não era permitido de forma alguma (RIVIÈRE, 1972, p. 30).

Isto ilustra o que ocorria naqueles dias que, invariavelmente, marcava as relações sociais entre os índios e os não índios da região e, por que não dizer, da autoestima deles. Se no Brasil eram tidos por “cabocos”, na Guiana eram considerados índios arredios, habitantes das florestas. Isto fez com que os Wapichana passassem a ser vistos sob essas imagens opostas e até contraditórias, fato que os deixava encurralados entre as duas fronteiras (FARAGE, 1997, p. 52).

Dessa maneira, a pecuária tanto no Brasil quanto na Guiana (com contornos diferentes, conforme já apontado aqui) foi um instrumento que proporcionou um contato mais efetivo dos índios com a sociedade envolvente, criando uma interdependência: se os fazendeiros eram dependentes do trabalho e a força dos índios, esses se tornavam a cada dia mais reféns dos bens de consumo dos não índios. Uma matéria publicada no Jornal do Comércio em 1919 resume bem essa realidade, apontando a importância dessa mão de obra à época e aponta o fundamento para o progresso econômico e social, onde o estilo de vida do índio aparece como empecilho a essa causa:

¹⁹ Utilizam-se aqui das categorias conforme expressas por Rivière à época de sua pesquisa. Hoje entende-se que ele estava se referindo àqueles índios que viviam mais próximo do estilo de vida tradicional do grupo étnico.

²⁰ Rivière (1972) chegou a presenciar índios que preferiam comer carne salgada a um bom guisado com pimenta e beiju, o que seria típico da cultura deles.

São os índios das tribus Macuxi e Wapixana os únicos trabalhadores rurais e braçoes da região. Já nas culturas, já nas campeadas, já nas lutas contra as cachoeiras, que, como acima disse, retardam e dificultam o desenvolvimento daquela zona, são os índios dessas tribus, repito, que trazem o esforço e a sua coragem ao civilizado que os explora, os despreza, os maltrata, apesar de facilitarem-lhe a alimentação, que não produz, e oferecem-lhe valor, que não possui. O problema do índio consiste em sua localização ou na passagem do estado nômade para o sedentário. Basta esta observação para se ver quão cheio de dificuldades é a sua solução. Todo o progresso da humanidade nos centros comerciais das grandes comunidades políticas, que hoje causa admiração, dependeu desse facto. Sómente a indústria, a lavoura e o comércio podem ser considerados como forças sociais, nos lugares em que a vida do homem se prende a um certo “habitat”. (THEOPHILO, 1919, p. 5).

Durante o tempo em que morou na Malacacheta (aldeia Wapichana), por conta de uma enfermidade, Coudreau (1887) testemunhou o trabalho²¹ que se realizava ali, tanto no cultivo de suas roças quanto no comércio e na venda de seu labor para a população de Boa Vista. Lá encontrou roças de mandioca, banana, abacaxi, mamão, dentre outras. A farinha, resultado do beneficiamento da mandioca, encontrava no mercado da cidade seu destino principal. Além de trabalharem duramente nas fazendas como vaqueiros, era possível encontrá-los trabalhando na retirada de madeira, na calafetagem²² de barcos e na construção de casas na cidade de Boa Vista (COUDREAU, 1887, p. 266).

Se, como já foi dito, os Wapichana da fronteira eram considerados “menos civilizados”²³ do que os do Rio Branco, isto com toda certeza se dava pelo contato constante com a cultura dos não índios e seu modo de vida. Mas Coudreau (1887) chama atenção para o fato de que:

Eles estão vestidos, mas frequentemente se dão ao prazer de esquecer que são civilizados. Os frequentes Cachiris servem para recordar a sua vida antiga. Ainda hoje, a maioria passa um pino no lábio inferior, e em tempos de Cachiri, tatuam o rosto com uma agulha mergulhada no jenipapo. Mulheres, sob suas saias e suas camisas, conservam anéis da pérola no tornozelo, acima da panturrilha, no antebraço e pendurado no peito. Entretanto, sua vestimenta europeizada os fez desistir de tanga. (COUDREAU, 1887, p. 265) [Tradução minha].

Aqui, Coudreau lida com categorias de análise que vão dos extremos da “selvageria” à “civilização plena”, sendo os Wapichana alocados num campo intermediário que poderia ser denominado de “índios civilizados” (FARAGE, 1995, p. 8). Estes ainda

²¹ Deve-se levar em conta que Coudreau algumas vezes os acusa de serem preguiçosos (COUDREAU, 1887, p. 267). Mas o fato de ressaltar o trabalho é a maneira de dizer que estão mais próximos de serem “civilizados” do que de seu estágio de “selvageria”. Na visão do autor, o “selvagem” é o que simpatiza com a preguiça.

²² Processo ainda muito utilizado nos barcos de madeira na Amazônia. Consiste no uso de uma estopa ou pano para vedar as frestas entre as tábuas da embarcação, para impedir qualquer vazamento que possa comprometer a flutuação de um barco.

²³ Isto porque nos dias de Coudreau havia um entendimento comum de que os índios ainda estavam atrasados no progresso da civilização (FARAGE, 1995, p. 8).

preservavam costumes tradicionais, mas também se vestem e aprendem o idioma do “branco”, além de lhes assimilar outros costumes ocidentais que eram estranhos à sua cultura.

Em contrapartida, outra mensagem também era suscitada: o problema que lhes afetava a vida e que os fazia distanciarem-se mais da civilização eram seus velhos hábitos avessos ao labor, conforme a descrição abaixo sobre a vida e o trabalho na Malacacheta:

Há também dias de escassez, quando só há mandioca e pimenta malagueta. Estes jejuns *são devido à preguiça, negligência, e falta de previsão dos índios*. Geralmente na Maracachite²⁴ as pessoas vivem bem. No entanto, com as suas excelentes roças, e seus excelentes territórios de caça e pesca, eles *deveriam viver muito melhor*. Mas eles não querem violentar seus hábitos nacionais²⁵. De tempos em tempos, cerca de duas vezes por semana, vão caçar ou pescar, fazem um moqueado de sua caça ou pesca, e deixam esgotar completamente a alimentação antes de fazer uma nova investida. A partir daí, os dias são de fome. Eles não vão a Boa Vista a não ser que precisem de coisas indispensáveis para seus objetos de uso domésticos primitivos: pano branco, azul, indiano, rifle, chumbo, pó, cápsulas, machados, espadas, facas, malas. Uma vez que tenham os itens que querem, eles vão descansar na maloca. Eles amam cachaça, mas *nunca pensam em trabalhar algumas semanas a mais para fazer uma provisão*. Eles cultivam um pouco de tabaco, que é mal preparado e, geralmente, não é suficiente sequer para o seu consumo. *A maior parte de sua vida é gasta na rede a se balançar e a fumar cigarros ou caminhando com outros para conversar e beber o Cachirí*. (COUDREAU, 1887, p. 267-268). [Grifo e tradução meus].

Esse discurso reforçava a necessidade de se utilizar do trabalho indígena como uma maneira de fazê-los produtivos e conduzi-los à “civilização plena”, o que acabou por fundamentar as ações (sobretudo dos fazendeiros) para explorar essa mão de obra, além do preconceito entre os ditos “civilizados” e os “caboclos” ou “índios vestidos”. Essa postura de Coudreau acerca dos “índios vestidos” que falavam o português, referindo-se principalmente aos Wapichana, fez com que houvesse um desinteresse por uma etnografia desse povo do lado brasileiro. Mesmo Koch-Grumberg praticamente ignorou os Wapichana, julgando não haver mais um atrativo entre eles que valesse uma etnografia, por se encontrarem em vias de “civilização/extinção”. Em contrapartida, ele foi à procura dos Caribs onde supunha encontrar algo que valesse à pena (FARAGE, p. 1995, p.12).

Ao ver a quantidade de terras nas savanas do Rupununi (pouco antes de H.P.C. Melville haver se instalado na região, conforme já tratado neste capítulo), Im Thurn também percebeu a possibilidade de ali, à exemplo do Brasil, instalarem-se fazendas para a criação de gado. Aquela seria uma região promissora não apenas pelos bons pastos, mas por uma rica alimentação para os desejosos de se instalarem ali. Excelente para o cultivo da mandioca e da

²⁴ Malacacheta.

²⁵ Procurou-se preservar a tradução literal. Naturalmente Coudreau está se referindo aos hábitos tradicionais dos índios.

banana, por exemplo, além da abundância de caça como veados, porcos-do-mato, peixes e, ainda, a carne de gado. Nesse contexto, opina sobre a utilização do trabalho indígena da região que, segundo ele, encontrava-se de braços cruzados. Os índios do Rupununi poderiam, “com cuidado e bondade ser transformados em vaqueiros úteis”, seguindo o exemplo de seus parentes índios do Brasil (IM THURN, 1883, p. 44).

A ação da pecuária, através de um processo doloroso na ocupação de territórios e uso da força de trabalho indígena²⁶, findou provocando movimentações de populações indígenas na fronteira. Santilli (1994, p. 68-69) destaca que estes fatores já estavam acarretando, desde meados do século XIX, fluxos migratórios de índios do Brasil para a Guiana. As condutas violentas de fazendeiros do Brasil findavam por “incentivar” os índios a procurarem um abrigo nas terras inglesas da Guiana. Fala-se em fugas em massa e em aldeias inteiras deixando o território brasileiro e rumando para terras guianenses.

Importa destacar que a ocupação territorial da região do Rio Branco se deu do Leste para o Oeste, em direção ao Uraricoera, e deste para o Rupununi, atingindo primordialmente os territórios Wapichana. Ou seja, esta etnia foi uma das que sentiram a maior força colonizadora em seus territórios (FARAGE, 1997, p. 32; FARAGE, 1995, p. 6). E é justamente esse povo que nos diários de viajantes e nos relatórios de pesquisa de etnógrafos, aparece como estando em vias de extinção, “trabalhadores dóceis [que] prestam-se voluntariamente para o serviço dos brancos” (STRADELLI, 1889, p. 264) sendo, portanto, para aqueles, de pouco interesse científico.

Em 1927, ao percorrer o lado brasileiro do Tacutu, Rondon fez a seguinte observação em seu relatório:

Que diferença entre ingleses da Guiana e os brasileiros da fronteira! Aqueles procuram atrair para o seu território todos os índios da região, estes escorraçam seus patrícios, obrigando-os a expatriarem-se. ...Coisa interessante: esses índios têm a pecha de ladrões no Brasil e passam para a Guiana, onde são recebidos pelos ingleses que os consideram, homens de bem. (RONDON, 1953, p. 9).

A ocupação de suas terras no Brasil aconteceu com extrema violência: “não hesitavam os fazendeiros em incendiar aldeias e desalojar a população, como quem combate indesejáveis formigueiros” (FARAGE, 1997, p. 53). Recentemente, ao percorrer a fronteira do lado guianense, Baines (2005, p. 323) ouviu depoimentos de vários índios que atualmente residem ali, relatando que seus nomes portugueses foram herança do período entre 1920 e 1930,

²⁶ Outras frentes também estavam atuando através do garimpo, por exemplo.

quando muitos de seus pais do lado brasileiro se refugiaram na Guiana para fugir de maus tratos. Além desse lamentável contexto, relataram os mesmos índios que em épocas anteriores à Revolta do Rupununi – que será tratada a seguir – encontravam na Guiana serviços de saúde e de educação melhores do que no Brasil.

Entretanto não se deve alegar apenas a hostilidade como fator preponderante para a migração desses índios para a Guiana. A notícia de que havia oferta de trabalho nas fazendas e que o pagamento seria em dinheiro, conforme já relatado, além da oportunidade de crédito nos armazéns, encheram os índios de boas expectativas quanto a uma vida melhor naquele país. Somem-se a isto, as condições de tratamento médico em quadros epidêmicos e a religião cristã, já que se tornou mais efetiva a partir da fundação da missão de Sto. Ignácio nas proximidades de Lethen. Esse cenário favorável contribuiu também para esse fluxo migratório (BORGES DA SILVA, 2005, p. 74).

Fato é que os índios na Guiana não constavam como força de trabalho ativo, não sendo considerados pertencentes a um “sistema produtivo” (FARAGE, 1995, p. 19). Para a administração da colônia, durante muito tempo a região da fronteira com o Brasil seria habitada por índios, cuja maior virtude seria a de conduzir exploradores pelas florestas que conheciam tão bem. Para o governo daquela colônia, os índios pareciam estar harmonicamente integrados e em paz com a natureza calma e quieta que os cercava. Vivendo nas matas, afirmariam eles que, assim como os animais selvagens, estes estariam em casa (ROODWAY, 1893, p. 37).

2.4 A “REVOLTA DO RUPUNUNI” E OS WAPICHANA

Esse evento mudou a configuração social, política e cultural da região (BORGES DA SILVA, 2005, p. 11), tendo afetado principalmente os Wapichana do Brasil e da Guiana. Os Wapichana guianenses que passaram a residir no Brasil após a revolta passaram a se ver como “refugiados”. E os Wapichana brasileiros passaram a vê-los como “fugitivos”, mesmo que reconheçam que seus territórios vão desde os lavrados do Rio Branco às savanas do Rio Rupununi (FARAGE, 2003, p.108 – 109). Isto, juntamente com os contextos históricos anteriores já demonstrados, marcou profundamente a maneira como passaram a lidar com as questões de relacionamento e parentesco intraétnicos.

Esse movimento, ocorrido em janeiro de 1969 na Guiana, foi liderado pelos criadores de gado do Rupununi – famílias Melville e Hart – insatisfeitos com a política desenvolvida por Forbes Burham, recém-eleito Primeiro Ministro da Guiana. Tinha como objetivo principal a criação da “República do Rupununi”. Sabe-se que a Venezuela, por ter

interesse na região do Essequibo – área historicamente por ela contestada – apoiou e financiou boa parte dessa empreitada (BORGES DA SILVA, 2005, p.11).

A oposição ao governo Burnham não se dava por um interesse político pela região, mas porque este ameaçava a vigência do *status quo*²⁷. O antigo sistema colonial, que vigorou até 1966, data da independência da Guiana, proporcionava lucros garantidos nas transações comerciais entre os fazendeiros e outros grupos étnicos de Georgetown, sobretudo os chineses, portugueses, dentre outros europeus. Pelo fato do partido político United Force (UF) representar os ideais de continuidade com o sistema, esse movimento separatista findou associando-se a ele. A aproximação dos fazendeiros com o UF deu-se, portanto, pelo distanciamento que este mantinha dos ideais do People National Congress (PNC), partido de Burnham, que atingia diretamente a política fundiária da região. Contudo não houve uma relação direta do UF com a Revolta (BORGES DA SILVA, 2005, p. 47 – 48, 88, 92). Já a aproximação dos Wapichana com o UF foi fortalecida pela visão anticomunista dos missionários católicos que gozavam de ampla simpatia dos índios do Rupununi (FARAGE, 2003, p. 113).

Diante do quadro político após a vitória de Forbes Burnham, restaram poucas opções aos fazendeiros: “submeter-se às diretrizes políticas de Burnham para a Guiana, que significaria a perda de suas terras e seus privilégios, ou aventurar-se em um movimento armado” (BORGES DA SILVA, 2005, p. 93). Por serem os maiores latifundiários da região, os Hart e os Melville findaram por liderar o movimento separatista. Existiam naquela década pelo menos onze fazendas de grande porte na região do Rupununi. Dados de 1958 já apontavam a presença de 43.000 cabeças de gado, fora o gado da “Rupununi Development Company”, que tinha como principal acionista a família Melville²⁸. Estes, por possuírem menos terra, chegaram a protelar um pouco a adesão ao movimento, mas depois findaram por se unir aos Hart pela causa (BORGES DA SILVA, p. 40, 93-95). Ishmael (2015c) acrescenta que a desconfiança de fraude nas eleições de Burnham contribuiu para essa mobilização; talvez sim, mas esta seria uma questão secundária diante da fundiária.

Interessa por hora a participação que os índios (ou ameríndios, como são chamados na Guiana) tiveram nesse evento. Seu envolvimento se deu principalmente pelo parentesco com os Melville e por trabalharem tanto nos negócios destes quanto nas fazendas dos Hart (também aparentados dos Melville). Esse discurso, que se tornou profundamente eficaz no

²⁷ Principalmente em relação às terras. Havia o temor de que a ideologia socialista de Burnham chegasse a tomar e repartir as terras da região, o que inviabilizaria os negócios dos fazendeiros.

²⁸ Para se ter ideia da dimensão dos negócios, até 1968 Lethem supria grande parte do mercado de gado de Georgetown. Três voos semanais decolavam de Lethem para lá, sem contar o mercado de Boa Vista que também usufruía desse gado (BORGES DA SILVA, 2005, p.10).

desenvolvimento das fazendas nas terras do Rupununi, evocou laços que se tornariam bem mais fortes do que o salarial (BORGES DA SILVA, 2005, p. 44, 95), além de fortalecer o discurso de que os índios deveriam lutar por seus parentes. Desta maneira, estariam lutando não apenas pelos fazendeiros, mas por si mesmos (FARAGE, 2003, p. 115).

A base estratégica dos revoltosos foi a Fazenda Pirara, pertencente aos Hart. Naquele lugar, no final de dezembro de 1968, vários índios foram “treinados” no manuseio de armas de fogo e na prática do tiro, além de serem motivados a lutar pela causa, isto é, tanto por suas terras quanto por seus parentes. Teddy Melville, por sua proximidade com os índios, foi incumbido de suprir as aldeias com armas e munições, para que estes também participassem da causa. Esse momento era antecedido por uma grande festa nas aldeias (BORGES DA SILVA, 2005, p. 98, 100; FARAGE, 2003, p. 114).

Todos os Wapichana guianenses que foram entrevistados para esta dissertação fizeram, em algum momento, menção a esse evento, sem que se lhes fizesse pergunta prévia. Um deles disse que achava injusto afirmar que a Revolta do Rupununi foi um movimento separatista de índios e fazendeiros. Para ele os índios foram apenas usados. Ele lembra que na ocasião tinha quinze anos e morava numa aldeia próxima a Lethem. Conta que viu pessoas (Teddy Melville?) chegando àquela e a outras aldeias com armas de fogo e entregando-as aos tuxauas. Segundo esse entrevistado, muitos desses índios sequer sabiam mexer ou atirar com arma de fogo. Foram envolvidos numa luta cujo motivo nem sabiam ao certo. Para ele, muitos índios sofreram e foram mortos sem ao menos saberem o que estava acontecendo.

No dia primeiro de janeiro de 1969, pela manhã, teve início a Revolta em Lethem. Perto do meio dia, todas as pessoas ligadas ao governo Burham já se encontravam dominadas, mas sucessivos erros estratégicos e a ausência da prometida ajuda da Venezuela à rebelião, levaram a revolta ao fracasso. No dia 03 de janeiro a Guyana Defense Force (GDF) já se encontrava na região promovendo o movimento de repressão. Nesse momento todo os Hart já haviam fugido da Guiana para a Venezuela, ficando apenas os Melville e os índios, que findaram sendo os maiores penalizados, na sua maioria sem entender exatamente o porquê (BORGES DA SILVA, 2005, p. 102 – 103, 112).

Com o controle da região, a GDF passou ser alvo de denúncias de que estavam reprimindo cruelmente os índios (BORGES DA SILVA, 2005, p. 115 – 116). Ishmael (2015c) relata que houve um verdadeiro massacre de índios, com várias mortes. A repressão foi tão forte que vários deles fugiram daquela região para encontrar abrigo no Brasil. Farage (2003, p. 115) menciona que dados da imprensa da época contabilizavam que 300 índios Wapichana haviam cruzado a fronteira para o Brasil, podendo esse número ser bem maior. Essas mortes foram

negadas veementemente tanto pela administração da Guiana quanto pela GDF, sendo o discurso oficial o de que não houve a morte de um ameríndio sequer.

Cerca de dois meses depois da Revolta, Burham convocou todos os tuxauas ameríndios para uma reunião em Georgetown, entre os dias 28 de fevereiro e 03 de março de 1969. Nessa conferência, sob a promessa de lutar pelo desenvolvimento dos ameríndios da Guiana, Burham fez com que todos os tuxauas assinassem um documento no qual se comprometiam a zelar pela segurança da Guiana. Esse termo possui um tom agressivo contra a Venezuela e nenhuma menção sequer sobre os fazendeiros da região do Rupununi:

1. Jurar lealdade de todo o coração para o Governo da Guiana, que consideramos o nosso único Governo;
2. Rejeitar as reivindicações injustas da Venezuela para qualquer parte do território da Guiana;
3. Desprezar a ação dessas pessoas equivocadas que conspiram com os estrangeiros em detrimento do nosso Estado;
4. Condenar todas as pessoas que procuram derrubar pela força a autoridade legal do Governo da Guiana;
5. Convidar todos os guianenses para resistir por todos os meios a qualquer tentativa por Venezuela ou qualquer outro Estado a tomar ou ganhar o controle de qualquer parte da Guiana;
6. Informar todas as nações do mundo que nunca iremos concordar com a destruição ou a divisão do nosso país ou reconhecer a alegação da Venezuela ou qualquer outro país a qualquer parte do território da Guiana (ISHMAEL, 2015c) [Tradução minha].

Todavia os índios do Rupununi jamais receberam qualquer ajuda ou incentivo para o desenvolvimento e melhoria de suas condições de vida por parte de Burham. O Brasil, e principalmente a cidade do Bonfim, passou a ser a melhor alternativa para se viver (BORGES DA SILVA, 2005, p. 135 – 136). Ao contrário do discurso do primeiro ministro da Guiana, o que foi sentido pelos índios foi uma política mais austera. Esse quadro findou por incentivar vários Wapichana a saírem da Guiana e se instalarem no Brasil entre os anos de 1970 e 1990. Como o aumento da mão de obra, a exploração se tornou ainda maior, já que esses passaram a “submeter-se a salário vil e a condições mais adversas de trabalho no Brasil” (FARAGE, 1997, p. 20).

A falta de um elemento ideológico/revolucionário é apontada como uma das principais causas do fracasso dessa empreitada. Sequer havia um sentimento patriótico que pudesse sustentá-lo e prover alguma motivação a mais por que lutar. A Revolta do Rupununi, portanto, passou a ser relacionada primordialmente aos interesses das famílias Hart e Melville, sem maiores abrangências externas (BORGES DA SILVA, p. 130, 175).

2.5 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O contato Wapichana com a força da colonização se deu primeiramente com os que habitavam no Vale do Rio Branco. Ao contrário dos Macuxi, por exemplo, os Wapixana já se encontravam nos primeiros aldeamentos do final do século XVIII e informações sobre esse grupo já circulavam naquela época: Lobo D'almada (1861 [1787], p. 675-676) afirma que no final do século XVIII os Wapichana compunham a maior nação indígena da região. Destaca que esse povo possuía uma organização bem fundamentada com quinze *principaes* (chefes, como os atuais tuxauas), sem contar os que já haviam descido para os aldeamentos que, segundo seu relatório, eram muitos indivíduos.

No lado guianense, até o século XIX não houve qualquer interesse por colonizar as savanas do Rupununi, conquanto se saiba que por aquela região tenham passado pesquisadores e viajantes, dentre os quais se podem destacar os irmãos Schomburgk e Ferdinand Im Thurn (FARAGE, 1997, p. 42). Ou seja, o contato ostensivo com a cultura ocidental no lado guianense durante o século XIX advinha principalmente das tropas do Brasil, que iam àquela localidade para aprisionar índios e levá-los para as regiões do Rio Negro para trabalhar com a extração da borracha (balata). Mas nada advindo da administração da colônia inglesa.

A distância do Rupununi para a costa da Guiana, bem como a dificuldade de acesso, constituíram-se barreiras naturais. Durante muitos anos o foco da exploração esteve concentrado no litoral com o cultivo da cana de açúcar. A administração colonial chegou até a fomentar o assentamento de iraquianos e refugiados judeus advindos do continente europeu após a Segunda Guerra Mundial, mas sem sucesso. De maneira que uma ocupação efetiva de colonização só se deu a partir de meados do século XX. Durante muito tempo a região foi ignorada, sendo considerada na prática um “espaço demograficamente vazio” (FARAGE, 1995 p. 15, 4; FARAGE, 1997, p. 45).

Após a fracassada Revolta do Rupununi, o governo Burham estabeleceu como objetivo a integração dos índios à Guiana (FARAGE, 2003). Farage (1997, p. 56) atribui a atual configuração das aldeias Wapichana da etnoregião Serra da Lua, como consequência da chegada da população que fugiu das medidas repressivas do governo. Declara que a maioria das aldeias tem pelo menos a metade de sua população nascida e criada no lado guianense da fronteira. Em Tabalascada, nas entrevistas que realizei entre alguns anciãos que nasceram e se criaram ali, não ouvi nada que sustentasse a declaração de que um dia a metade de seus moradores tivesse vindo da Guiana, como afirmou Farage.

Não é de se estranhar, portanto, que pairasse uma desconfiança de que os Wapichana do Brasil cedo seriam envolvidos pela sociedade nacional e tornar-se-iam “civilizados” e logo desapareceriam. Desde os dias de Coudreau essa avaliação campeava as pesquisas sobre esse povo, sobretudo porque estavam mais interessados em falar a língua portuguesa e em andar vestidos (FARAGE, 1995, p. 8). Em suas pesquisas na década de 80 do século XX, Sampaio Silva (2011, p. 62) faz menção a um projeto do governo de Roraima que visava a integrar o índio à sociedade, o que resultaria numa descaracterização de sua etnicidade.

Em contrapartida, pode-se afirmar que pelo fato dos Wapichana da Guiana haverem sofrido menos impactos integracionistas que seus parentes brasileiros, alguns aspectos de sua cultura tradicional foram melhor preservados entre eles, como a língua, por exemplo. Essa vivência em dois países, fez com que esse grupo étnico desenvolvesse um olhar sobre si a partir das fronteiras nacionais. O exemplo mais claro disso foi a vinda dos Wapichana da Guiana após a Revolta do Rupununi, os quais passaram a ser vistos por seus pares mais como *fugitivos* do que como *refugiados*, conforme já mencionado aqui. E é sobre algumas semelhanças e diferenças de vida entre Wapichanas brasileiros e guianenses que se tratará no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

“WAYNAU IRIBENNAU!”

Neste capítulo pretende-se demonstrar o resultado da pesquisa de campo realizada entre os wapichana brasileiros e guianenses residentes na TI Tabalascada. Por meio de entrevistas semi-estruturadas e observação participante, procurei conhecer as semelhanças e diferenças entre os modos de vida e as representações sociais de cada um, à luz de contextos vivenciados no Brasil e na Guiana.

3.1 TABALASCADA – PARANKTADAUKAL

Quando se convive com o povo acolhedor daquela comunidade, procurando estar ali além dos interesses de uma pesquisa antropológica, é possível perceber o quanto eles têm procurado preservar muito dos usos e costumes de seu povo e, claro, adaptando outros tantos às características da vida moderna. Mas mesmo isso não lhes seria direito, uma vez que a cultura é dinâmica? Inúmeras vezes estive ali, conversando e estreitando laços com moradores, conhecendo outros tantos e muito do cotidiano da comunidade. Adentrando caminhos e conhecendo trilhas por dentro do lavrado e das “ilhas” (como são chamadas por eles os pequenos ajuntamentos de árvores) para contatar pessoas e lhes conhecer a história de vida e a sua lida do dia-a-dia. Pude perceber que há muito o que se encontrar ali sobre a cultura wapichana.

A Comunidade de Tabalascada²⁹ (como é comumente chamada por seus moradores), é uma TI localizada no extremo oeste da etnoregião “Serra da Lua”, cujo processo de demarcação iniciado em 1977 só foi concluído 21 de julho de 1999, e homologado apenas

²⁹ A origem do nome Tabalascada é uma incógnita. Carneiro (2007, p. 151) apresentou algumas hipóteses, sendo duas delas prováveis originárias do topônimo: A primeira é baseada no relato que colheu acerca de um homem que havia retirado uma determinada madeira (*baskary*) para construir uma canoa. No tempo que levou para tomar um carro de boi para transportar essa madeira, essa rachou, levando esse homem a denominar o lugar de “Tábua Lascada”. A outra hipótese é de que ao colocar tábuas para facilitar a passagem de carros de boi por áreas alagadiças, essas findavam por se lascarem em virtude do peso. Por encontrar esse topônimo registrado por D. Mauro Wirth em 1937, Carneiro (2007, p. 152) crê que essas histórias da tábua que se rachou se sobreporiam à de uma hipótese relacionada a “taba” da língua tupi, uma vez que Wirth comumente utilizaria o termo tupi, caso concordasse que essa fosse a origem. Carneiro (2007, p. 152) relata ainda que por volta de 1950 houve uma movimentação da Igreja Católica na da comunidade, para que o nome de Tabalascada fosse substituído por “Santo Amaro”. Entretanto, isso não foi adiante, e “Santo Amaro” permaneceu apenas como nome da Igreja Católica que está localizada no centro da comunidade. Portanto, o topônimo Tabalascada surge, provavelmente, de uma corruptela de “tábua” e da rachadura chamada de lascada. Como a madeira trabalhada é chamada de *parank* e rachadura é chamada de *tadaukal*, na língua wapichana, o nome da maloca na língua fica *Paranktadaukal*. (CARNEIRO, 2007, p. 152).

em 19 de abril de 2005. Distante 25 Km da capital de Roraima, Boa Vista, seu acesso é facilitado por meio da BR 432, estrada asfaltada que leva também ao município do Cantá. O reconhecimento final de toda a área, 13.024ha, com perímetro de 50Km, foi acompanhado por índios escolhidos pela própria comunidade, dentre eles o Sr. Alderísio Pereira da Silva (CRUVINEL, 2010, p. 21).

Seu Alderísio, de 70 anos, foi tuxaua de Tabalascada no período de 1987 a 2004. Anteriormente havia sido vice-tuxaua por 14 anos. Nascido de parteira, criado em Tabalascada e atuante como liderança, podemos dizer que é alguém que conhece como poucos a história daquele lugar. Ele afirma que por aquela ocasião sofreu inúmeras ameaças dos fazendeiros que ocupavam o perímetro de Tabalascada, e que ninguém da comunidade estava disposto a aguentar a pressão daquele momento. Competiu a ele a responsabilidade de demonstrar os limites da terra que estava sendo demarcada, sempre acompanhado por agentes da polícia federal que garantissem a sua segurança e a dos técnicos que o acompanhavam. De fato, esse homem conhece Tabalascada com a palma de sua mão (SILVA, Alderísio, 2015).

Foi durante a gestão de Seu Alderísio que a energia elétrica também chegou em Tabalascada, entre os anos de 1995/96. De acordo com o seu relato, o então governador Neudo Ribeiro Campos estava discursando na comunidade quando repentinamente o “motor de luz” (pequeno grupo gerador de energia que existia na comunidade) parou. Neudo Campos se comprometeu com ele de trazer energia elétrica imediatamente, caso ele permitisse. Com o consentimento de Seu Alderísio, dias depois a energia elétrica chegou à comunidade. No início, de acordo com o seu depoimento, houve muita resistência de alguns moradores que preferiam continuar com o uso da lamparina. Mas logo aquela resistência foi quebrada quando essas mesmas pessoas passaram a sentir os efeitos da energia na forma de água gelada, televisão, dentre outras facilidades (SILVA, Alderísio, 2015).

Sua irmã, Dona Cesarina Pereira da Silva (PEREIRA, 2015), de 64 anos, que também nasceu e foi criada em Tabalascada, relatou-me que seu avô, Seu José Ambrósio, foi um dos primeiros moradores daquela localidade e o primeiro Tuxaua de Tabalascada (CARNEIRO, 2007, p. 148). Sobre problemas com fazendeiros da região, ela afirma que no passado muito distante eles não tinham conflito e que o relacionamento entre eles era amigável. Cita dois fazendeiros Alcides Lima e Jesus Colares para exemplificar isso. Esse clima começou a mudar quando as fazendas dos arredores foram adquiridas pelo “suíço”, um empresário proprietário de muitas terras em Roraima. Há pouco mais de 30 anos, segundo ela, dois de seus filhos ainda crianças estavam pescando em um igarapé próximo dali, quando viram uns vaqueiros do “suíço”. Imediatamente pularam para dentro do igarapé e lá se esconderam atrás

de umas galhadas de árvore até que aqueles homens fossem embora. Ela conta que eles chegaram a descer do cavalo, cada um com uma espingarda nas costas, com a desculpa de que haviam visto alguma movimentação de índios por ali. Naquela época corria a notícia de que essas pessoas estavam matando gente pela região.

Mas antes do “suíço”, Dona Cesarina lembra que os lavrados no entorno de Tabalascada ficavam brancos de gado³⁰. De vez em quando acontecia desse gado invadir as roças dos índios e destruírem as manivas (pedaços de ramos da mandioca, quando plantados no solo). Segundo ela, quando isso acontecia os fazendeiros matavam duas reses e as entregavam ao Tuxaua para que este pudesse distribuir na comunidade como forma de compensar ou amenizar o prejuízo, relatou-me com um certo ar de saudosismo³¹ (PEREIRA, 2015).

Conforme levantamentos antropológicos, a ocupação da região hoje conhecida como Tabalascada se deu por volta do ano de 1905, mas somente entre 1930/5 foi que um povoamento começou a se consolidar como maloca (CRUVINEL, 2010, p. 27). No senso realizado em 2014, constatou-se a presença de 680 pessoas residindo ali³². A facilidade de transporte público, com linhas de ônibus que diariamente circulam até o Cantá, passando pela comunidade, fez com que muitos índios optassem por morar em Tabalascada, já que isso facilitou que trabalhassem ou estudassem durante o dia em Boa Vista e voltassem à noite para dormir na comunidade.

Essa facilidade de acesso às áreas urbanas, fez com que a comunidade de Tabalascada tomasse medidas para conter o seu crescimento, conforme o relato do atual Tuxaua César da Silva (SILVA, César da, 2015) quando lhe pergunto sobre o aceite de pessoas para morar ali:

Bom, a questão hoje aqui é... ela... nós fechamos, né? Nós fechamos em receber pessoas, né? Que não são filhos daqui. Que nasceram aqui mesmo e que saíram por um motivo ou outro e queiram voltar, isso não tem problema. Agora, outras pessoas, não. A gente fechou justamente por quê? O pensamento maior é por causa do inchaço da população, né? Porque aqui nós tamo reduzidos a 13.000 hectares de terra. A gente acha que é muito, mas na verdade se a gente for pensar que tem roça pra fazer, tem animal pra criar, tem família, tem o espaço da casa, tem a palha, tem madeira... Então tudo isso tá... a gente tem essa preocupação desde 2005 quando nós fechamos isso, né? Porque senão hoje, é... a comunidade taria aqui quase em 5.000 pessoas, né? Devido ao acesso, né? Próximo da cidade [de Boa Vista] e próximo do Cantá. Então quase todo mês vem pessoas: "Ah, Tuxaua, eu quero um local pra mim morar". Então você tá procurando no lugar errado. "Ahhh... é que eu moro na cidade e eu quero vim morar aqui pra mim, daqui, eu ir trabalhar na cidade". Então... nós aqui estamos realmente querendo pessoas que realmente estão trabalhando fora, que são os filhos da comunidade, né? E também... Mas isso, né? A gente tem... porque isso é uma

³⁰ Alude à cor das reses.

³¹ Em alguns momentos do texto, transpareço minhas impressões pessoais sobre o sentimento dos entrevistados. Creio que isto pode colaborar para se compreender melhor a informação que o interlocutor está transmitindo.

³² Em 2007 existiam 453 pessoas residindo (CARNEIRO, 2007, p. 146). Este dado serve de parâmetro para se perceber o crescimento numérico de Tabalascada.

decisão comunitária, né? E aí sempre o porta-voz sou eu lá. Quem pega a lapada maior sou eu, né? Eu tenho que repassar isso pra quando o pessoal chega, né? As pessoas... "Pô, mas ele..." E as pessoas pensam logo na discriminação. Mas não é discriminação. Estou pensando aqui no futuro, né? Eu tô pensando aqui no futuro de quem vai ficar aqui, né? De quem vai ficar aqui. Das crianças, né? Se a gente receber pessoas, pessoas, depois não tem espaço nem pra gente fazer uma casa, né? Nem pra andar pra li e pra cá. É difícil, né?

Também pude encontrar uma preocupação semelhante na fala de Seu Alderísio (SILVA, Alderísio, 2015). A experiência que teve tanto como vice-Tuxaua, quanto como Tuxaua lhe fez enxergar as mesmas necessidades de resguardar a comunidade da ocupação de outros moradores, tanto de Wapichana vindos tanto da Guiana quanto de outras aldeias do Brasil. Seu argumento era de que várias pessoas que haviam se mudado para Boa Vista com a finalidade de estudar ou trabalhar, estavam retornando para viver novamente em Tabalascada.

Claro que a comunidade não se opõe a pessoas que estejam visitando parentes ou que tenham vindo para tratamento de saúde, conforme informa o Tuxaua César da Silva (SILVA, César da, 2015) quando lhe pergunto se há alguma regra da comunidade para esse tipo de residência transitória:

Não... o que tem é só... é só... o que a família tem é que informar... tem que fazer é informar a gente: "ó, tô com meu irmão, né?" Inclusive tem duas pessoas que vieram da Guiana agora que estão aqui... Tem duas pessoas que vieram da Guiana, né? Mas eles trouxeram uma carta lá da comunidade deles, na Guiana, né? Escrita pelo Tuxaua e assinada pelo Tuxaua, né? Tivemos duas pessoas. Tem uma... o irmão dele veio visitar então trouxe uma carta, né? Até o seu Mike leu pra mim. Uma senhora que veio visitar o pai dela então, mesma coisa. Então eles sempre trazem uma carta. Quando eles vêm de lá pra cá... eu digo às vezes que eles são mais organizados que a gente. As vezes se um parente daqui vai pra... vamos dizer, pra lá. Ele não leva nada. Ele não leva nada do Tuxaua... o tuxaua... por exemplo, eu nunca fiz uma carta dizendo "olha, o... o fulano vai para fazer isso, isso, isso, ele tá saindo tal dia e o retorno dele tá previsto pra tal dia", né? Então... eles são diferentes. Eles mandam a carta dizendo "olha, o fulano de tal vai pra fazer isso, isso, isso, ele tá saindo agora. Ele vai passar mais ou menos 2 ou 3 meses lá.", né? Mas ele coloca uma data estipulada lá pra ele voltar, né? Então, o que ele tem que fazer? Olha... Eu como tuxaua... olha... "você tem que ir lá com o tuxaua, se apresentar e dizer que você tá na comunidade dele e vai fazer isso, isso e isso. No dia em que você vier embora, avisa o Tuxaua, que é pra ele ficar sabendo." Né? Então, hoje já vi o pessoal... "olha... a senhora já tá indo hoje, indo embora hoje, já foi pra Guiana hoje". Então, eles são bem mais organizados lá. Então pelo menos a gente tem uma base. Porque chega gente, às vezes chega gente na casa de um parente lá, ele fica ali 02, 03 meses, depois já quer fazer uma casa, então..., né? Ele já não vem com... Ele já quer usar... pra morar aqui.

Sobre os Wapichana da Guiana que chegam, destaco que ele os considera mais organizados do que os do Brasil, já que aqueles ao chegar em Tabalascada procuram o Tuxaua e entregam um documento de apresentação do Tuxaua da comunidade da Guiana onde eles vieram, informando o motivo de viagem e o tempo estimado que se pretende permanecer na aldeia. O Tuxaua me disse que a confecção de tal documento é uma prática antiga que os

Tuxauas da Guiana têm, sem que nunca tivesse sido exigido isso por parte dos Tuxauas do Brasil. Além do destaque que faz a essa organização dos Wapichana da Guiana, diz que isso também finda ajudando a controlar o tempo de permanência das pessoas na comunidade, impossibilitando-as de permanecer muito mais tempo do que o necessário e de fixar residência. Antigamente, quando Tabalascada recebia para morar pessoas vindas de outras aldeias do Brasil, também exigia um documento de apresentação da lavra do Tuxaua de onde essa pessoa estava vindo, para que a comunidade conhecesse um pouco da história de vida daquele indivíduo ou família, bem como seu envolvimento na vida da aldeia.

A TI Tabalascada possui núcleos de povoamento: **1. Centro** – onde está o Malocão, lugar de festejo, reuniões da comunidade, lideranças indígenas e reuniões de interesse geral da comunidade; três igrejas – sendo uma Igreja Católica e duas igrejas evangélicas (Igreja Cristã Evangélica, dirigida pela MEVA – Missão Evangélica da Amazônia; Igreja Evangélica Assembleia de Deus); um posto de saúde; duas escolas (sendo uma municipal e outra a Escola Estadual Indígena Professor Ednilson Cavalcante, com turmas do ensino fundamental ao ensino médio); uma quadra esportiva e dois campos de futebol; três pequenas vendas comerciais, e a maioria da população de Tabalascada. Pode-se afirmar que é no centro que a vida da comunidade acontece. **2. Inajá** – Localizada à noroeste da TI e próximo ao igarapé com o seu nome; **3. Lages** – Fica à sudoeste da TI, próxima à Serra Tabalascada; **4. Campinarana** – Localizada à noroeste da TI, próxima da RR 207 que atravessa a TI Malacacheta (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, p. 127). Em cada um desses núcleos (Inajá, Lages e Campinarana) há capatazes, sendo que todos eles estão sujeitos a uma só liderança, como explica o Tuxaua César da Silva (SILVA, César da, 2015):

Os capatazes são responsáveis pelos trabalhos, né? Pelos trabalhos, né? De... Na verdade eles são o... o braço direito do Tuxaua, né? Se a gente não tivesse essas pessoas lá na ponta, né? Lá... né? Próxima do povo... porque a gente, é... como tuxaua, a gente não tá em todo lugar, né? Também nós temos as nossas... os nossos afazeres também, não só como tuxaua, nós temos que ir pra roça, nós temos que fazer um monte de coisa, até porque o tuxaua não é assalariado. Então a gente tem os capataz justamente pra fazer essa... essa, vamos dizer assim, essa mediação entre o tuxaua e a localidade, ou a população mesmo, né? Temos Lage, temos Campinarana e temos Inajá. Cada um desses tem um capataz, tem o primeiro e o segundo capataz, né? A gente conta só com o primeiro. Então nós temos essas pessoas lá que fazem o mesmo papel do Tuxaua, né? Então... é um delegado... são delegados do Tuxaua, né? O que eles decidirem lá, tá decidido. Então, eles só mandam... "ó, Tuxaua, nós decidimos isso, aqui, aqui...". Não tem problema, né? Se é pro bem, a gente num vai... a gente só apoia, né?

Etnomapa da Terra Indígena Tabalascada

**FIGURA 5**

Etnomapa da TI Tabalascada. Fonte: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, p. 128.

Na ocasião do laudo antropológico para a demarcação da TI Tabalascada do final de 1998, consta que a base de subsistência da comunidade de Tabalascada era “a agricultura, a pesca, a coleta, algumas atividades criatórias e o comércio, juntamente com a venda da força de trabalho” (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2010, p. 32). Nesse mesmo relatório consta que a atividade motriz com destaque era a agricultura, ou o cultivo da roça, que seria o caminho para o desenvolvimento da comunidade.

Entretanto hoje, apesar de observar que muitos têm roça e fazem farinha para vender, há outros que estão deixando de lado esta atividade. Emerson da Silva Cadete, filho de uma tradicional família de Tabalascada, professor na Escola Estadual da Comunidade e concluinte do curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da UERR – Universidade Estadual de Roraima, explica que os benefícios sociais acessíveis às pessoas da comunidade, como o

“Crédito Social” e a “Bolsa Família”, tem tido um efeito desestimulante em alguns que deixaram suas roças para viverem do benefício. De acordo com ele isto tem interferido não só no agravamento do problema social quando o benefício não chega, quanto no encarecimento do preço da farinha: “hoje em dia poucas pessoas têm roça”. Ao afirmar isto, ele está se referindo ao cultivo em grande escala. Hoje há famílias que possuem roça apenas para seu próprio consumo e não mais como meio de subsistência familiar. “O governo ele dá tanto benefício acabam que ‘ah, vou fazer roça pra que? Agora eu já tenho que, já tenho o dinheiro que eu ia tirar, né? da roça. O mesmo dinheiro que eu ia tirar dessa produção, eu já tenho. O governo dá, né?’” (CADETE, 2015).

Dona Cesarina partilha da mesma opinião e preocupação quanto aos benefícios sociais:

Hoje já mudou demais, hoje. Hoje o pessoal aqui vive mais é da Bolsa Família. Eles não tem mais roça pra viverem da roça não. Hoje é só bolsa família. [As pessoas têm a roça] só pra comer. Só pra comer mesmo. Pra ter o gasto de casa, né? Mas pra vender, não tem mais não. Hoje é só a Bolsa Família mais que eles usa. Num é mais como nós não. Nós trabalhamos muito pra ter as coisas. Hoje não. Hoje tem as coisas com facilidade. Aquelas mulher que tão parindo recebe 2.000,00, 3.000,00 reais, né? Da criança... Hoje, a pessoa vive disso. Por isso que cada vez mais a Comunidade tá mudando. Você não vê mais fartura de nada. Porque os pais não se preocupa mais com roça, né? Tem essa Bolsa Família! Aí não se preocupa. Nem de botar roça, nem pra às vezes ele comer. (PEREIRA, 2015).

Ficou claro para mim que eles não estavam contestando o defendendo o fim dos benefícios do Governo, mas denunciando o mal-uso que algumas pessoas fazem desse tipo de ajuda. Emerson (CADETE, 2015), critica o fato do Governo Federal não fornecer instrumentos para que o índio possa adquirir uma profissão, ter acesso a um emprego, ou mesmo meios que lhe motivem a produção e o escoamento dessa produção agrícola. Na ocasião pude falar a ambos que esse tipo de problema social que eles estavam denunciando não era algo apenas presente em Tabalascada, mas nas diversas sociedades Brasil à fora.

Mesmo assim, cumpre destacar o papel da Associação dos Produtores Indígenas de Tabalascada, que tem cultivado em grande escala diversos produtos agrícolas como feijão, milho e a melancia, cuja a colheita do início de dezembro chegou a cerca de 8 toneladas. A associação é composta por diversos agricultores, dentre eles o próprio Tuxaua César (SILVA, César da 2015c) e o seu pai Seu Deodato da Silva, que em conversa comigo fez questão de se orgulhar do trabalho e da produção dessa Associação. Dizia ele que infelizmente muitos “brancos” acham que o índio é preguiçoso, mas que isto não é verdade, sendo o resultado da produção deles uma prova incontestável. Eles cultivam a terra numa área denominada

“Maranata”³³, por se tratar de um antigo terreno cuja a propriedade era atribuída à Igreja Presbiteriana do Brasil, e que foi reconhecido, na ocasião da demarcação, como sendo parte da TI Tabalascada. Entretanto, eles resolveram preservar o nome do lugar.

A bebida também tem sido uma prática que a comunidade tem enfrentado. O Tuxaua (SILVA, César da, 2015c) fala sobre esse tema quando lhe pergunto sobre o alcoolismo:

É, tá muito grande também, né? Devido ao crescimento e também a proximidade, né? Ela tem dificultado também... dificultado bastante a... até mesmo as nossas lideranças, né? Nós temos algumas lideranças incluídas nisso, né? E muitos moradores. Pais de família e alguns... é... devido a isso, devido a... frequência, constância mesmo... tem destruído a família. Então... tem ficado aí à mercê da... da sorte porque ele num trabalha, né? Aí fica difícil, né? Fica muito difícil. E a bebida realmente tem atrapalhado muito a nossa... o nosso bem estar mesmo, né? Isso traz consequência muito ruim pra nós. A dificuldade... A gente... a gente têm alguns programas mas só programas, né? Não práticas desses programas, né? Não estão colocando em prática mesmo. Há muita conversa, há muita conversa, mas nada de atuação, né? E é isso... realmente a gente lamenta, lamenta muito né? com relação a isso. A gente poderia estar bem melhor, né? Bem melhor. Porque o índice aqui de alcoolismo é muito, é muito grande pra população que nós temos. É muito grande e isso... eu fico... isso, isso tem me entristecido bastante, né? Até porque , quando a gente chega pra conversar, chega pra conversar, as pessoas dizem né? "Esse é o meu dinheiro. A minha vida é minha", enfim, várias coisas que as pessoas acham que elas podem, que elas podem. Mas a gente vê que não é isso, né? Que alguma coisa a gente precisa fazer. Só sei que proibir, a gente tem feito, só que aí a gente num... a cidade é próxima, né? As cidades são próximas e aí, não tem como fazer. A gente consegue amenizar a coisa, mas realmente acabar é difícil, né? Muito difícil isso, e tem atrapalhado muito a nossa caminhada mesmo como liderança, e às vezes tem desanimado mesmo a gente, como homem né? Até a gente fala assim, como homem mesmo, aí... pai de família, isso tem desanimado bastante, né? De ver muitos homens mesmo aí sendo derrotados mesmo pelo álcool. Não só os homens, os jovens também, né? Mulheres. Então já tá nas 3 faixas etárias aí, né? Tanto homem, como mulher, jovem. Então é muito difícil, muito difícil mesmo lidar com essa situação, né? É uma dificuldade que nós temos muito grande. Isso começou a partir, mais frequentemente a partir de 2005 prá cá, né? Ficou frequente. As pessoas... algumas pessoas são dependentes, uns já morreram por causa disso, mas mesmo assim num... na verdade não tem, não tem como eles num... num tem como amenizar.

Na reunião da comunidade em abril de 2015, presenciei a palavra do Tuxaua sobre o tema da bebida. Disse que esse foi um dos assuntos tratados na Assembleia Geral dos Tuxauas desse ano, e que todos os Tuxauas foram orientados a pedir à comunidade apoio total para dirimir essa prática presente nas comunidades. Esforços têm sido realizados para que o índice de alcoolismo diminua. Dona Cesarina me falou do esforço de três pessoas da comunidade que faziam visitas nas casas e procuravam reunir pessoas com esse problema, mas que pouco resultado havia sido visto até agora (PEREIRA, 2015). Para Emerson Cadete (2015), seu avô foi uma das vítimas da bebida, e que a saída para resolver esse problema estaria num esforço

³³ Este termo, de origem aramaica, significa “O Senhor vem” ou “O nosso Senhor vem!”.

conjunto da liderança da comunidade, saúde, famílias e igrejas para conscientizar sobre os problemas da bebida.

O Tuxaua César (SILVA, 2015c) resume bem aquilo que ele entende como as maiores virtudes da comunidade:

Nós somos, assim, uma comunidade, ela é tranquila das demais. Tranquila assim, vamos dizer, em termos né? Mas a gente dentro da tranquilidade mesmo do que a gente vê em algumas outras comunidade aí, nós somos aqui bem tranquilos, é... a comunidade também ela é bem receptiva, né? Ela recebe bem as pessoas, né? Elas... aqui a gente costuma, é... sempre ter esse... essa preocupação, né? De receber as pessoas. Por que, né? Querendo ou não, nós, nós somos vistos, né? E... com certeza, a primeira impressão é a que fica, né? Então, nós temos essa preocupação realmente de... de... receber bem as pessoas, de receber, de conversar, né? De... assim, de fazer essa... essa socialização mesmo daquilo que nós temos, né? Então nós... nós temos aqui... embora estejamos bem próximo da cidade, mas nos temos essa coisa boa, né? aqui da comunidade. Não temos, assim, é... vamos dizer assim, muita, muita briga. Nós não temos briga aqui, né? É difícil a gente ver uma briga aqui. A comunidade ela tem várias coisas boas, nós temos... aqui nós temos os igarapés, nós temos os locais aqui, nós temos ali um potencial muito grande na parte de... nós tava querendo fazer... de turismo, né? Mas a gente tá vendo essa situação. E..., né? Tabalascada, apesar do nome, né? Mas a gente aqui, a gente, a gente vive bem, né?

Há dois grandes festejos na comunidade. O primeiro é o “Dia do Índio”, que coincide com a data de homologação da TI Tabalascada: 19 de abril de 2005. O outro grande festejo que tem ganhado destaque é a Festa do Beiju, ocorrendo no ano de 2015 teve sua VI edição, sempre na primeira quinzena de dezembro. Trata-se de um momento de conagração de toda a comunidade. Os ocidentais são convidados pela televisão, rádio e redes sociais a comparecer e prestigiar. O incentivo é pela valorização da cultura indígena, além da busca por diversão e de ganho por dinheiro.



FIGURA 6

Fonte: <http://marciolavor.info/eusouderoraima/wp-content/uploads/2015/11/beiju.jpg>

No cartaz acima há elementos tradicionais da cultura indígena que são utilizados para chamar a atenção, como a panela de barro e um dos elementos principais da alimentação, o beiju de mandioca, que dá o nome ao festival. A imagem descreve o índio como musculoso, viril e esbanjando saúde. Vestindo shorts e com uma bola de futebol sob o pé, não deixa de lado a pintura corporal e outros ornamentos de sua cultura, bem como seu arco e flecha. Esse cartaz não apenas dá um tom de interação com a cultura ocidental como representa o índio em seu estado de força e beleza, frente ao senso comum da sociedade envolvente que tem uma visão do índio oposta à retratada na imagem.

Com a justificativa de promover a interação e valorização cultural entre os moradores de Tabalascada, os Wapichana organizam várias competições. A inscrição para as diversas modalidades é realizada pouco tempo antes de acontecerem, sempre ao som de um animador. Os ocidentais presentes na festa – que são muito bem recepcionados por um grupo de índios da comunidade, com a camisa do festival – também são convidados a participar, mas a competição ocorre entre os moradores das quatro regiões: Centro, Campinarana, Lages e Inajá.



FIGURA 7
Competição de quem come primeiro o beijú. Fonte: Arquivo pessoal.



FIGURA 8
Competição de quem come primeiro o beijú. Fonte: Arquivo pessoal.



FIGURA 9
Capemba de Inajá, usada na
competição do Kuruatá. Fonte:
Arquivo Pessoal



FIGURA 10
Competição do Kuruatá. Fonte:
Arquivo Pessoal



FIGURA 11
Competição de quem bebe cachiri
primeiro. Fonte: Arquivo Pessoal



FIGURA 12
Competição de arco e flecha.
Fonte: Arquivo Pessoal



FIGURA 13
Rainha e Rei do Beiju: Tatiane
Rocha da Silva e Antonio Bruno dos
Anjos da Silva. Fonte: Arquivo
Pessoal



FIGURA 14
Competição de ralar mandioca.
Fonte: Arquivo Pessoal



FIGURA 15

Competição de trançar darruana.

Fonte: <http://2.bp.blogspot.com/-Xdj2IjVJjiM/U1CjIg0OXxI/AAAAAAAAAADg/WaS84fU2iWg/s1600/DSC04938.jpg>



FIGURA 16

Venda de beiju no Festival. Fonte: Arquivo pessoal.

Essas fotos são apenas para ilustrar um pouco do que ocorre naquela grande festa:

1. Competição para ver quem come primeiro um beiju inteiro com damurida (um molho muito apimentado, que comumente tem o peixe por seu acompanhamento principal. Veremos um pouco mais dessa comida típica mais à frente, neste capítulo). Nessa modalidade, cada participante recebe um beiju, podendo umedecê-lo no caldo da damurida.
2. Competição do Kuruatá – feito da capemba do inajá, o kuruatá é uma brincadeira onde o primeiro participante puxa o outro no kuruatá, arrastando-o pelo chão de terra, até um lugar demarcado quando, então, se inverte a posição: quem está puxando, agora será puxado.
3. Competição de beber caxiri. Cada participante recebe uma porção igual de bebida em um recipiente. Ganha quem conseguir beber tudo primeiro – o caxiri é uma bebida típica indígena (também será abordada posteriormente).
4. Arco e flecha. Nessa modalidade, um alvo é colocado a uma distância de aproximadamente cinco metros. O vencedor será quem atingir o alvo com a flecha.
5. Escolha do rei e da rainha do Beiju. Na abertura do festival, vários jovens se vestem com trajes típicos da cultura Wapichana e, na ocasião, a comunidade presente no “malocão” (local principal da festa) elege um casal.
6. Ralar mandioca – essa competição ocorre à maneira tradicional: em um pedaço de madeira, coberta com um tipo de seiva extraída de uma árvore são coladas inúmeras pedrinhas pontiagudas, servindo como ralador. Os competidores, cada um com seu ralador, recebem quantidades iguais de mandioca. Ganha quem primeiro conseguir ralar a sua porção.

7. Traçar darruana. Os competidores são desafiados a demonstrar o conhecimento da técnica para confeccionar esse pequeno cesto – darruana – que é utilizado na cultura para carregar pequenas frutas ou peixe.

8. Na ocasião do festival ocorre também a venda de produções e produtos da cultura indígena, como beiju (que dá nome à festa), farinha de tapioca, tucupi, cachiri, pimenta, cestos e peneiras variadas, dentre outros artigos. Há outras competições que são realizadas que não foram tratadas aqui.

A dança típica da cultura, tanto Wapichana quanto Makuxi (um percentual que chega a 10% da população de Tabalascada), é o parichara. Essa dança, em que participam todas as faixas etárias e gêneros, é de grande relevância para a união e preservação da memória cultural do povo. Hoje em dia é dançada principalmente por ocasião das festividades do Dia do Índio (onde também é comemorado o aniversário de homologação da comunidade) e da Festa do Beiju que, como já foi mencionado, é uma das maiores festas da comunidade, ou ainda em outras ocasiões especiais por decisão da comunidade.



FIGURA 17

Dança do Parichara. Ocorre em grupo, comumente em pares de indivíduos, com formação circular e variações de passos.

Fonte: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/04/festejo-comemora-10-anos-de-homologacao-de-terra-indigena-de-rr.html>

Seu Alderísio (SILVA, Alderísio 2015), um dos anciãos de Tabalascada, relata que ali essa dança ocorria com mais frequência no passado. Quando era jovem, lembra de várias ocasiões em que se dançava o parichara a noite inteira em volta de uma fogueira. Durante todo

o mês de junho, o Tuxaua costumava orientar a comunidade que trabalhasse menos e se alegrasse mais, já que era um mês inteiro dedicado mais à recreação e ao conagraçamento. Além das saias, que são as mesmas usadas hoje em dia, Seu Alderísio recorda que também se usava um tipo de calçado nos pés, feito da capemba do buriti e amarrado nos pés com pequenas correias (SILVA, Alderísio, 2015).

Pelo relato de Farabee (1918, p. 85), percebe-se que o parichara comandava sempre as celebrações, seja pela visita de amigos na comunidade, seja pelo término de uma caçada ou pescaria bem sucedidas, seja para planejar a construção de uma casa ou de uma roça, para celebrar a conclusão de um empreendimento. Toda ocasião de alegria, era um momento para reunir os parentes e se alegrar dançando o parichara e tomando o cachiri. Para Farabee (1918, p. 85) o nome da dança teve sua origem no “parakari” (escreveu “parikara” em seu livro), nome do cachiri em Wapichana, tamanha a associação aquela dança com esta bebida.

Na fala de Seu Mike (RIBEIRO, 2015) sobre o lugar do parichara na cultura, também há referência tanto à fala de Seu Alderísio quanto à de Farabee:

Parichara, esse é um costume dos indígenas mesmo. Porque eles fazem ajuri. O que é o ajuri? A mulher faz o cachiri porque vai botar uma roça, né? Tem que brocar. Aí vai pedir pra esposa fazer cachiri. Ele vai caçar, mata uma caça ali, faz aquele damurida, aí vai chamar todo mundo pra trabalhar. Broca, broca, meio dia vem comer, toma cachiri. Aí depois? É uma festinha deles, aí, das antiga. Essa é a cultura indígena. Eles vão cantar e dançar, né?
[Mas] hoje em dia parichara eles dançam só quando tem semana do índio. Aí tu vai ver todo mundo procurando saia pra dançar. Aí depois acaba, tu não vê nenhum saia por aqui, né? (SILVA, Alderísio, 2015)

Segundo Emerson Cadete (2015) e Dona Cesarina (PEREIRA, 2015), hoje em dia o parichara é dançada para mostrar à sociedade em geral, que os índios não têm esquecido a sua cultura. Emerson Cadete, afirma: “Eu digo que somente é pra mostrar que você ainda guarda isso no seu meio, né? Ainda sabe dançar o parichara, sabe cantar o parichara. É só mesmo pra mostrar, mostrar pra sociedade, né? que você ainda sabe fazer isto. Uma parte da cultura.” (CADETE, 2015). De acordo com o Tuxaua César (SILVA, César da, 2015), o parichara é dançado para celebrar a alegria, gratidão, festa, confraternização:

Tudo isso resume a... todos os cantos, né? Porque o parichara é uma música de agradecimento, né? É... como eu falei, é alegria, tudo isso, então... Parichara é resumido nisso: em alegria. Todos os cantos é alegria, confraternização, né? Então... agradecimento, é tudo isso. Então eu creio que os cantos hoje são um dos elementos essenciais pra manter a cultura, né? Pra manter a cultura. [E são todos cantados] em Wapichana. Então... por que nós temos aqui dos Wapichana só o parichara. Já pros makuxi já tem mais outras coisas. Tem mais outras danças: aleluia, tucui, é... mais outras coisas. Pra gente aqui é só o parichara. Assim... então, com certeza é um dos elementos pra que também que se valoriza muito, né? Porque como é tudo na língua, valoriza demais, né?

Basta ler as canções abaixo para se ter uma ideia de como esses cantos do parichara expressam a cultura e celebram aquilo que foi dito pelo Tuxaua:

A. UNGARY WYRY'Y KAWINI'U (SILVA, 2006)³⁴

Ungary wyry'y kawini'u Undapadan nii iribennau Um baukuptan nii um iribennau	Eu sou o primeiro Eu chamarei os meus parentes Eu juntarei os meus parentes
Ungary kuwas tiwebau Ungary kapam karywynbau Ungary kuwas bairiibau Ungary kapam chichikbau Ungary kuwas kubawybau Ungary kapam damurydabau Ungary kuwas tyzytbau Ungary kapam tinhabau Ungary kuwas baruubau Ungary kapam diubabau	Eu sou caçador Eu também faço bebida Eu sou flechador Eu também ralo (mandioca) Eu sou pescador Eu também faço damurida Eu sou trançador Eu também sou fiador (de algodão) Eu sou lenhador (faço roça) Eu sou também capinadora

O canto acima é realizado num clima de desafio entre homens e mulheres, semelhante ao que ocorre na conhecida “moda de viola”. Na primeira parte, todos cantam juntos para se motivarem e incentivarem os que estão como expectadores a participar do parichara. Na segunda parte os homens começam a primeira estrofe, seguindo pelas mulheres na segunda estrofe. Assim, sucessivamente até o final do canto.

B. WATANDINHAN (SILVA, 2006b)³⁵

Kibiu idiu watuman watandinkinhanii Ku, ku, ku, ku'ukuunau kadyz kapam	Com jenipapo a gente faz a nossa pintura É a cultura das vovós também
Kibiu idiu watuman watandinkinhanii Du, du, du, dukuzynau kadyz kapam	Com jenipapo a gente faz a nossa pintura É a cultura dos vovôs também
Puwiz idiu watuman watandinkinhanii Ma, ma, ma, mamaanau kadyz kapam	Com urucum a gente faz a nossa pintura É a cultura das mães também
Puwiz idiu watuman watandinkinhanii Pa, pa, pa, papaanau kadyz kapam	Com urucum a gente faz a nossa pintura É a cultura dos pais também
Diakary idiu watuman watandinkinhanii Ku, ku, ku, ku'ukuunau kadyz kapam Du, du, du, dukuzynau kadyz kapam Ma, ma, ma, mamaanau kadyz kapam Pa, pa, pa, papaanau kadyz kapam	Com ingá a gente faz a nossa pintura É a cultura das vovós também É a cultura dos vovôs também É a cultura das mães também É a cultura dos pais também

³⁴ Disponível para ouvir em: <https://soundcloud.com/helena-montenegro/ungary-wyryy-kiwiniu>.

³⁵ Disponível para ouvir em: <https://soundcloud.com/helena-montenegro/watandinhan>.

O canto B do parichara explica ao menos as três fontes principais de onde são extraídas as substâncias para pintura: jenipapo, urucum e ingá. Além desses elementos da cultura, conecta o uso dessa pintura às gerações: das vovós e vovôs, das mães e pais. *Kadyz* poderia ser traduzido também por “tradição”. Ou seja, ao reafirmar que foi usado pelos ancestrais, visa fortalecer os laços de pertencimento ao povo Wapichana. Pouco antes do início desse canto e em vários momentos durante o canto, percebe-se o som rouco da flauta de imbaúba, que ainda é muito utilizada hoje em dia. Herrmann (1947) destaca a importância desse instrumento no aspecto ritual com que também ela era utilizada, principalmente no passado:

A parijara é a dança (sic) de todos os quadrupedes, principalmente do porco do mato. Os sons roucos das flautas de imbaúba representam o grunhido e a fila cumprida dos que a dansam (sic), conduzidos pelo pajé, representa a vara grunhadora dos porcos do mato. (HERMANN, 1947, p. 68)

No passado o parichara estava associada às danças rituais de fertilização dos animais (tanto de pesca, quanto de caça) e, conseqüentemente, à vida econômica da aldeia (HERRMANN, 1947, p. 68). Hoje, não encontrei mais essa ênfase. Ouvi apenas o Seu Giberto, que é da Guiana, falar que, além de servir para animar o povo, também servia para atrair as caças (principalmente o porco do mato) para perto do caçador ou mesmo trazer chuva. Ou seja, somente ele a conectou aos aspectos da fertilidade e da importância disto para a vida econômica da comunidade.

Herrmann (1947, p. 68) apresenta outras danças que eram praticadas como ritual entre os Wapichana: Imaurai, Uearipean, Auari, Pimurda e Moruá. Não encontrei em minha pesquisa de campo qualquer referência a essas danças por parte dos entrevistados, tanto entre os nascidos no Brasil, quanto entre os nascidos na Guiana. Entretanto, o Seu Gilberto faz referência à duas danças que ocorriam no lugar em que ele nasceu, na Guiana: a dança do Mari, Mari, e a dança do Passarinho (SILVA, Gilberto, 2015). Pelo que pude entender de sua explicação, esta última seria “teatralizada”, onde através da dança são contadas histórias. Isto reporta, creio, a tempos anteriores à escrita, onde esses rituais tinham também a tarefa de orientar e guardar as tradições e conhecimentos para serem transmitidos às gerações.

3.2 WAPICHANA BRASILEIRO E GUIANENSE EM TABALASCADA

Às vezes eu penso: “o que eu tô fazendo aqui?” Mas nós viemos pra cá porque nós acha... eu vim pra morar, pra passar... depois, nós pensamos assim, tava achando: “é melhor aqui. Saúde perto, Boa Vista perto, médico perto. Tem ambulância. Qualquer doença...” Porque eu penso assim. Lá [na Guiana] não. É muito difícil. Sempre mora longe... Aí não tem ponte, nem tem estrada boa, né? Pra conseguir uma

ambulância pra chegar é uma luta. Num tem telefone, nem... Aqui, não. A gente, né? Qualquer coisa a gente tem agora a SESAI [Secretaria Especial de Saúde Indígena]. Se SESAI num tá, a gente tem ambulância agora no Cantá, aqui perto, né? Hoje, em todos os cantos tem um carro da SESAI nas malocas agora, né? O que eu acho muito bom. Muito bom pra nós. Tem as enfermeiras. Tem médico de vez em quando, de duas em duas semanas, que vem aqui. (RIBEIRO, 2015)

A declaração acima, do Sr. Michael Gregório Ribeiro, guianense conhecido como Seu Mike (RIBEIRO, 2015), expressa muito bem os motivos e expectativas de optar por morar no Brasil. Criado na “maloca do Ambrósio”, na Guiana, experimentou desde cedo algumas dificuldades inclusive para ser escolarizado. Seu pai o matriculou em uma escola em SandCreek, uma comunidade Wapichana, para onde ele se dirigia todos os dias porque, de acordo com o seu pai, a sua instrução ali seria melhor. Em sua fala, há o destaque para a saúde, que no Brasil seria melhor do que na Guiana. Talvez isso seja sobressaltado por ele por duas razões: primeiro, em seu país de origem, chegou a trabalhar na área de saúde, coletando sangue e realizando testes para malária, fazendo com que conhecesse de perto a realidade da saúde nas aldeias do sul da Guiana. Depois, seu estado de saúde no momento em que realizei a entrevista carecia de alguns cuidados.

Já o Seu Lourenço Adão, oriundo da Guiana, destacou a carestia de gêneros alimentícios e a dura realidade que pode ser presenciada ali:

É. Aqui eu encontrou melhor mesmo, porque aqui num falta nada. Naquele tempo que eu morava lá, tava faltando muito. Faltando sabão, faltando sal, faltando açúcar, faltando arroz também. Tudo que tá faltando. É por isso aí muda pra cá mesmo. O pessoal lá vende açúcar de dois colher, sabão em cortar só um pedaço, aí cortado aí. Sal, vender só um colher só. De colher, pra vender! Falta muito mesmo. A gente quer muito mas não tem como. Mas quando nós chega aqui no Brasil... trabalhando na roça também, fazer o meu dinheirinho, né? Aí compra muito. Assim que eu vive mesmo, só na cultura mesmo. (ADÃO, 2015).

Ambos chegaram quase no mesmo período – há cerca de 20 anos – no Brasil. No caso de Seu Mike (RIBEIRO, 2015), seu sogro e sogra foram os primeiros a migrarem e se estabelecerem em Tabalascada, na localidade do Inajá, onde até hoje vive a sua sogra (seu sogro já é falecido). Conta que na visita que vieram fazer aos sogros, o pai de sua esposa não queria mais deixá-la partir com ele de volta para a Guiana. Dessa maneira ele conversou com o Tuxaua da época, Seu Alderísio, e permaneceu morando em Tabalascada até hoje. Trabalhou muito na roça, beneficiando de todas as maneiras a mandioca. Mas por motivo de saúde, abandonou esse trabalho recentemente e possui uma pequena venda no centro da comunidade. Ambos (além de outros guianenses com quem pude conversar no campo de pesquisa) conseguem expressar bem o que um migrante almeja em um novo país: dias melhores. Oportunidades para trabalhar e viver com dignidade. Baines (2006, p. 204) destaca isto em sua pesquisa:

Muitos dos entrevistados indígenas em Lethem e na aldeia vizinha de St. Ignatius manifestaram a opinião de que os povos indígenas não têm nenhum futuro com o governo de Georgetown e olham para o Brasil como um grande sucesso econômico e como um caminho para escapar da pobreza acentuada...

Algo muito perceptível para mim durante a pesquisa, foi a quase ausência de um sentimento nacional pela Guiana. Todos os guianenses com quem tive algum tipo de conversa sobre a Guiana tinham muito aflorado o sentimento de pertença à etnia Wapichana, referindo-se à Guiana como um lugar de nascimento, de origem ou de criação, apenas. À época em que realizei as entrevistas, por exemplo, havia acontecido eleições para presidente na Guiana (11 de maio de 2015). Perguntei aos entrevistados se algum deles havia ido à Lethem para votar. Para a minha surpresa, nenhum deles sequer sabia que havia acontecido algum pleito eleitoral na Guiana³⁶. Mas destacaram que participaram das eleições no Brasil em 2014.

A maioria deles não voltou mais para a Guiana, desde que se estabeleceu no Brasil. Seu Mike chegou a ir algumas vezes a Lethem enquanto seu pai ainda estava vivo e residia ali (RIBEIRO, 2015). Ao perguntar de Seu Lourenço Adão se ele teria desejo de voltar para lá, nem que seja para visitar o lugar onde nasceu e viveu, ele me respondeu com um certo sorriso que não, meneando a cabeça (ADÃO, 2015). Isso aponta para a inexistência de um sentimento nacional. Baines (2006, p. 204) nos dá uma pista sobre isto:

Um pequeno comerciante de Lethem, Sr. Don Melville, identificou-se como mestiço, neto de um fazendeiro escocês e sua esposa indígena Atoraid. Comentou-me, revelando uma perspectiva bastante difundida na Guiana, que o Estado nacional está em processo contínuo de formação e ainda incompleto: *“Não existe muito patriotismo na Guiana. Ainda precisamos descobrir nossa identidade”*. [grifo meu]

Diferentemente do que ocorreu no Brasil, conforme exposto nos capítulos anteriores – em que os índios foram utilizados com o discurso e a tentativa prática de fazerem deles as muralhas dos sertões – a faixa fronteiriça sul da Guiana, que abriga as aldeias Wapichana, pouco sofreram com a força colonizadora ou com uma massificação visando um nacionalismo pela Guiana.

³⁶ O PPP (People's Progressive Party – Partido Progressista do Povo), perdeu as eleições após 20 anos no poder, para uma coalisão de partidos que findou por eleger o general da reserva David Granger, de 70 anos, como presidente.



FIGURA 18
Atual Tuxaua, César da Silva e
sua esposa Marinete. Fonte:
WAPICHANA, 2015.



FIGURA 19
Torcida pelo Brasil na Copa do
Mundo de 2014. Fonte: COSTA,
2015.

Acima à esquerda, o Tuxaua de Tabalascada César da Silva, com sua esposa Marinete da Silva. Acima à direita, um grupo da comunidade reunido para torcer pela Seleção Brasileira de Futebol na ocasião da Copa do Mundo de Futebol de 2014. Naqueles dias o tuxaua declarou: “Antes de sermos indígenas, somos brasileiros e ficamos na expectativa dos gols do Brasil e por isso nos reunimos para acompanhar a estreia da Copa” (COSTA, 2015). Uma mesma etnia, com diferenças quanto à expressão da nacionalidade e da etnicidade. Os contextos histórico-políticos a que uma mesma etnia teve e tem que passar em seus respectivos territórios nacionais, indubitavelmente marcarão sua maneira de expressar o que valorizam. Cada indivíduo destacará uma maneira de ser e viver a sua cultura – no caso, Wapichana – à luz da trajetória e da experiência que cada um vivenciou.

3.2.1 Entre o wapichana e o português

“*Kaimen pugary*.³⁷”, eu disse ao chegar na casa de um Wapichana da Guiana. “*Uu, Kaimen*”³⁸, respondeu-me. “*Un yy Heleno*.³⁹” Algumas vezes me vali dessa maneira de saudação inicial para me aproximar e conhecer alguns dos que colaboraram com a minha pesquisa de campo. Somente então eu explicava o motivo de estar ali e perguntava se gostariam de colaborar. Normalmente a entrevista não acontecia “de primeira” com eles. Tive que agendar com dia e hora marcadas e me esforçar para cumprir o horário acertado. Isso porque os

³⁷ “Você está bem?”

³⁸ “Sim, estou bem.”

³⁹ “Eu me chamo Heleno”.

Wapichana da Guiana são muito rígidos com a palavra que é firmada. Mas bastava chegar à casa de um Wapichana da Guiana para ouvir toda a comunicação da vida comum do lar na língua do seu povo.

De acordo com Migliazza, o tronco linguístico a que pertence a língua Wapichana e Atorai é o Aruak, sendo a língua Wapichana mais falada no Brasil (oeste do alto rio Branco) e a língua Atorai (Atoraiu) mais falada na Guiana, no vale do rio Tacutu (MIGLIAZZA, 1967, p. 169). Mas hoje em dia todos os falantes dessas línguas Aruak identificam-se como falantes Wapichana. Como algumas diferenças são perceptíveis na maneira de falar e de escrever (devido ainda à escrita da fonética na Guiana), a unificação de uma gramática, de um dicionário e de uma mesma maneira de falar, tem sido um grande desafio para os professores e estudiosos dessa língua. Dependendo da pronúncia ou expressão, um falante percebe diferenças e costuma identificar o quanto daquela fala é Atorai ou Wapichana.

A detecção dessa diferença é antiga. Herrmann (1946, p. 126 – 130), que laborou uma dissertação a partir de pesquisas realizadas por D. Mauro Wirth, apresentou cinco do que denominou “variações dialetais”. Desta maneira, foi possível detectar: 1. Vapidianas Verdadeiros; 2. Karapivi; 3. Pravilhana; 4. Tipikeari; 5. Aturaiu (atorai), sendo este último grupo falante predominante na comunidade Tabalascada. Esses grupos dialetais estavam presentes nas diversas regiões onde habitam os Wapichana. Com a sobrevivência de várias dessas pronúncias, alguns falantes chegam também a considera-las como um “sotaque” regional.

Conforme tratado no segundo capítulo, a força colonizadora no rio Branco e toda uma orientação intencional de fazer dos índios trabalhadores nacionais, fez com que um dos elementos essenciais da identidade étnica do povo, a língua, fosse cada vez mais inibida e, conseqüentemente, esquecida a cada geração. Enquanto isto, pelo fato da administração colonial (e posteriormente estatal) da Guiana desconsiderar sua região fronteira do vale do Tacutu e do Rupununni como fonte de riquezas materiais, considerando-as mais como território de índios e aventureiros, os povos que lá residiam sofreram menos impacto que os seus parentes do lado brasileiro. Com isto, não só a língua como outros elementos da cultura Wapichana foram melhor preservados ali do que no Brasil.

Ao perguntar sobre a importância da língua Wapichana, o Seu Mike apresentou um argumento que a conecta com a sua identidade como índio:

Se tu fala a sua língua, tu tá mostrando seu identidade como índio, entendeu? Aí não é pra tem vergonha de falar a sua língua. Em Boa Vista eu vou, quando eu encontro... aí eu fala em Wapichana com ele, né? Aí branco fica olhando pra mim. Uma vez um

cara perguntou pra mim onde eu aprende essa língua. Eu tava em Boa Vista lá na feira do produtor conversando com uma pessoa em Wapichana, né?
Então é isso. A língua é muito importante. Ela mostra a sua identidade. Aí não é pra tem vergonha, entendeu? Eu gostaria de se eu sabe falar Wapichana bem. Não tem vergonha. Até eu canto em Wapichana na igreja. Mostra pra eles que você cantar em Wapichana não tem vergonha. (RIBEIRO, 2015)

Alguns aspectos merecem ser destacados a partir da fala acima: 1. A importância que o Wapichana da Guiana dá para a língua; 2. O constrangimento que alguns Wapichana do Brasil sentem em relação à língua, resquício de toda uma política que foi administrada por aqui para que isso acontecesse. Ainda é comum ouvir Wapichana brasileiros se referindo à língua como *gíria* – uma forma de depreciar ou se constranger diante do idioma. Em certa ocasião eu aguardava para entrevistar Seu Alderísio em sua casa de farinha. Lá, dois Wapichana, que estavam torrando farinha, conversavam comigo enquanto ouvíamos o rádio numa estação que tocava música na língua Wapichana. De vez em quando o locutor falava em Wapichana. Eles, então, se entreolhavam e falavam baixinho, com uma risada disfarçada: *olha... tão falando gíria!* E riam.

O jovem Emerson Cadete, de 21 anos, testemunha o constrangimento que desde cedo alguns recebem com relação ao uso da língua. E isso não só da sociedade envolvente, mas de alguns parentes da comunidade:

Pelo fato de cidades muito próximas da Comunidade, é bastante influenciado pela língua portuguesa. Infelizmente, basicamente de uns anos pra cá, nos últimos 20 anos, eu digo assim. Desde que eu... nos últimos 21 anos... nós tínhamos vergonha de falar. Por conta disso, né? Às vezes o preconceito, ele vai minimizando os indígenas até... até ao ponto de você realmente conhecer, né? Saber todos os lados. Por exemplo, assim. Os jovens lá, eles não querem falar a língua. A língua Wapichana. Por que? Porque eles têm vergonha. Vergonha... porque muitas vezes, é... por conta disso, né? Se os pais num falam, como é que eles vão falar? Se só vão na escola, e o que é que... eles vão utilizar onde isso? Essas algumas frases? Fora isso, vem as pessoas de fora, né? Por exemplo, muitas pessoas do Cantá, e até jovens mesmo, se você falar Wapichana na frente deles, eles num... é... como é que eu falo... vão zombar de você, né? Há isso na comunidade também, né? Infelizmente acontece isso, né? Muitos não querem falar. A maioria, praticamente. A maioria não querem falar. Mas infelizmente a própria... a própria ali... a, como é que eu digo? A sociedade ali mesmo da comunidade, ela.... como eu digo, os próprios indígenas eles têm preconceito, né? Com a sua própria língua, entende? Aí, como é que uma pessoa vai falar, ou uma criança ou adolescente vai falar, se a maioria ali não fala e oprime isso, né? ali mesmo dentro da comunidade? Meio complicado... E isso é sério, né?! Os próprios índios têm preconceito, né? Contra os seus parentes. Fica difícil né, você desenvolver a sua própria língua no meio... nesse meio, né? Infelizmente é dessa forma, né? (CADETE, 2015).

A fala de Emerson deixa claro que mesmo com toda a valorização que tem sido dada hoje em dia para a língua indígena, há um prejuízo construído ao longo do tempo e difícil de ser desarraigado. Tabalascada está próxima ao município do Cantá, fazendo com que muitos de seus jovens convivam com os de lá. E sabe-se que na fase da adolescência e da juventude os

jovens estão procurando se afirmar e serem aceitos pelo grupo. O uso da língua Wapichana, para alguns desses jovens, significa assumir sua alteridade frente aos jovens da cidade. Uma alteridade construída e tratada pejorativamente, em que a imagem do índio está ligada ao atraso da civilização.

Essa mentalidade do índio como ser inferior, mesmo que combatida hoje em muitos discursos, encontra-se de tal maneira impregnada levando o próprio índio contra o seu parente. Como disse Cadete (2015), onde é que ele poderia usar a língua Wapichana, se o próprio ambiente da comunidade inibe seu uso? Neste sentido, perguntei ao Seu Alderísio se ele já testemunhou esse tipo de problema na comunidade, entre os jovens:

Olha, tem. Tem gente que ele fica mangando⁴⁰ das pessoa que fala, né? Aqui, olha, nós temos muito nossos jovens aqui. Aí fica mangando assim daqueles que fala. daquelas criança ou rapazinho que fala também. Aí fica... aí sempre a gente... quando eu vejo assim a que pessoa tá às vezes mangando, eu digo: “olha, é bom tu se corrigir porque eles tão falando na língua deles. E você num tão falando a língua. Tão por isso vocês têm que respeitar, ver como se trata das pessoa. Não ficar mangando assim.” Então esse é um respeito que a gente tem pelos outro. (SILVA, Alderísio, 2015)

Ao perguntar do Seu Gilberto Antonio Leite da Silva, guianense, 40 anos, sobre como se deu seu aprendizado da língua Wapichana, ele responde que aprendeu a falar com os seus parentes numa localidade dentro de Aishalton, mas não no centro. Uma realidade completamente diferente da experiência retratada aqui sobre a língua Wapichana na comunidade. “Na comunidade [a gente fala] só Wapichana mesmo. Aonde a gente aprende o língua inglês na escola”, disse Seu Gilberto (SILVA, Gilberto, 2015). Foi então que eu comentei com ele que os esforços que tem sido realizado para incentivar o aprendizado da língua Wapichana no Brasil é o inverso do que acontece na Guiana: por aqui a língua portuguesa é quase que exclusivamente a linguagem da comunidade, precisando o índio ir à escola para aprender o idioma étnico.

Entretanto, Seu Gilberto é bem comedido ao tecer algum comentário que possa ser encarado como uma crítica ao que se está fazendo no Brasil. Destaca que nas comunidades indígenas da Guiana não há professor de Wapichana, já que desde cedo suas crianças aprendem a falar com os anciãos. Mas para ele aqui no Brasil é melhor porque os seus filhos estão tendo a oportunidade de aprender a escrever na língua⁴¹ (SILVA, Gilberto, 2015). Foi então que

⁴⁰ “Mangar” é uma linguagem coloquial para “zombar”, “caçoar”.

⁴¹ Neste trabalho não tínhamos o propósito e nem o tempo necessário para ir à Guiana verificar como é a educação na língua Wapichana nas escolas. Farage (1997, p. 22) destaca que o ensino bilíngue já ocorria na Guiana desde os anos sessenta do século XX, o que faz com que se encontre entre os Wapichana daquele país quem leia e escreva tanto em inglês quanto em Wapichana. De qualquer maneira, não encontrei essa realidade entre os meus interlocutores Wapichana. Todos sabiam falar muito bem na língua, mas não sabiam ler ou escrever em Wapichana. Talvez não tenha chegado esse ensino da língua escrita em alguns lugares onde tenham morado.

me dei conta de que tanto ele como sua esposa, conquanto falassem fluente e constantemente entre si e com os filhos em Wapichana, não dominavam a escrita da língua. Seu Mike, guianense, também ressaltou o ensino da língua na escola como sendo algo que o Brasil valoriza mais do que na Guiana, já que lá (pelo menos na sua época de escola) não existia isso (RIBEIRO, 2015).

De acordo com o Seu Gilberto, ele faz questão de ensinar os seus filhos a língua Wapichana para que eles não esqueçam sua cultura. Segundo ele um índio tem que saber falar a sua língua como demonstração de sua identidade. A língua Wapichana é tão enraizada que seu dia-a-dia em casa, ela é acionada. Perguntei-lhe sobre a língua que ele faz as suas orações: “eu rezo no meu língua Wapichana”. Ele me disse que seus filhos estão esquecendo de falar inglês. Mas ele não vê nisso um problema, já que ele vê que todos eles têm preservado a língua Wapichana e estão falando muito bem a língua portuguesa (SILVA, Gilberto, 2015). Ou seja, a língua de casa (Wapichana) é preservada tanto quanto a língua das relações pessoais na comunidade e comerciais (portuguesa).

Relato semelhante me foi contada pelo Seu Lourenço Adão. Aprendeu desde criança a falar Wapichana com os pais e com a própria comunidade onde se criou, vindo a aprender a falar inglês na escola. Na sua casa toda a comunicação com os filhos e a esposa é em Wapichana, e é categórico em afirmar que não se pode deixar de falar “nossa língua”, que é parte essencial de sua cultura. Assim como o Seu Gilberto, ele também não foi ensinado a escrever em Wapichana, mas apenas a falar e rezar em wapichana, sua língua principal (ADÃO, 2015).

Espontaneamente, Seu Lourenço Adão faz questão – à exemplo do que fez o Seu Gilberto – de destacar a importância que a escola da comunidade Tabalascada tem no ensino e na valorização da língua Wapichana. Uma vez que a grande maioria não aprendeu a falar na língua étnica com os seus pais, pelo menos na escola eles podem aprender a falar outra língua, além da portuguesa (ADÃO, 2015).

O Tuxaua de Tabalascada, César (SILVA, César da 2015c), nasceu em Murupu, região da Serra da Moça. Conta que ali existiam poucos falantes, já que havia uma forte repressão à partir da escola para que não se falasse o Wapichana. A única língua que deveria ser falada era a portuguesa como primeira língua. As demais eram chamadas pejorativamente de *gíria*. Assim sendo, hoje relembra como a língua foi enfraquecendo ao longo das gerações, já que a sua avó falava Wapichana, seu pai fala um pouco, sua mãe entende, mas não fala. Ele mesmo tem se esforçado para aprender a língua. Disse-me que entende melhor do que fala. Para

ele, como Tuxaua, tem sido um desafio, já que alguns de seus parentes se expressam melhor em Wapichana em algumas reuniões de liderança e de professores indígenas.

Ao chegar em Tabalascada, há 38 anos, o Tuxaua César (SILVA, César da, 2015) avalia que ali se falava Wapichana bem mais do que na sua região de origem, a Serra da Moça. Conta que nesse período muitos Wapichana da Guiana estavam migrando para Tabalascada e era comum ouvir muitas pessoas falando a língua. De fato a migração desse período foi motivada a partir do fracasso da Revolta do Rupununi, (ou simplesmente Revolução, como os Wapichana da Guiana costumam se referir) quando o governo de Forbes Burnham – por represália ao apoio que os índios haviam dado aos fazendeiros – virou as costas para aquela região da Guiana, que passou a sofrer grande carestia.

Mas mesmo naquele período, o Tuxaua lembra que existia também uma certa represália entre eles mesmos quanto ao uso da língua Wapichana:

Me lembro hoje de quando eles [os guianenses] falavam principalmente na escola, ou ali no momento de intervalo, ou naquele momento de chegar na escola, eles tinham vergonha de falar, né? Tinham vergonha de se expressar em Wapichana porque... porque havia-se uma, vamos dizer assim, uma... é... certas brincadeiras, né? Até certas malinações mesmo, né? Como eles falavam... na época a gente chama de gíria, né? Ou então era muito... as pessoas eram muito hostilizadas a respeito disso... Então, com isso, né, as pessoas começaram a se calar, e aí começaram a abandonar a língua. (SILVA, César da, 2015)

Hoje em dia há um esforço na comunidade Tabalascada para que a língua seja valorizada. O Tuxaua demonstra a maneira como isto tem ocorrido:

Então, hoje estão se buscando. Hoje está sendo valorizada, né? A gente vê essa mudança, eu vi essa mudança no decorrer desse tempo. E.. e a partir acho que do ano 2000, quando a... foi... foi colocado como matéria, como disciplina mesmo nas escolas, então... alguma coisa mudou, né? Assim, as pessoas estão valorizando mais. Hoje a gente, a... os cumprimentos, eles são mais, são mais visíveis, né? Tanto no Wapichana... as pessoas se esforçam pra falar. Então ficou bem mais... a partir da valorização, a partir daquilo que nós reconhecemos que, “poxa, nós estamos perdendo”. Então o que nós temos que fazer? Aí colocou essa responsabilidade pra escola fazer esse trabalho. Só que a gente sabe que não é a escola, né? É a família que tem que reconhecer isso e valorizar. Então, se hoje, hoje se as pessoas se você for, até mesmo na cidade, você sair dali da... ficar ali no ponto de taxi vindo pra cá pro Malacacheta, ou pro município ou pra região, região da Serra da Lua, pra toda essas partes aqui, as pessoas já estão conversando assim como naturalmente, né, numa mesa ou mesmo um parente encontrando com outro, né, já fala Wapichana ali sem, sem medo de nada, né? Eles falam como se fossem falando assim mesmo o português. Né? Então isso a gente é, é muito bom a partir daí, que antes a gente, a gente não via isso, né? As pessoas falavam mas olha... chamavam o outro pra conversar bem baixinho, né? Pra ninguém tá ouvindo.

Então, né, hoje é bem mais natural a gente vê. As pessoas falam na reunião, tem os professores, tem os próprios parente mesmo que num sabem falar bem o português, “não, eu vou falar em Wapichana”. Fala, né?... é sua língua, é a língua que você tem como, como primeiro lugar; então... valorize ela, né? Então... Mas aqui na comunidade hoje nós temos algumas famílias que são falantes mesmo, do pai até o último filho. E eles valorizam muito. (SILVA, César da, 2015)

Percebe-se na fala do Tuxaua César da Silva uma grande esperança de que seja possível reverter o caminho que estava levando a língua Wapichana à extinção. E isto seria uma perda muito grande, como explica Bruna Franchetto: “As línguas são veículos de culturas, de conhecimentos riquíssimos. Então, nós temos essa responsabilidade enorme, que pesa nos ombros, para manter esse patrimônio, que é patrimônio do país e da humanidade” (PORTAL BRASIL, 2015). E há uma conscientização de responsabilidade por parte da liderança de Tabalascada que a preservação e valorização da língua Wapichana não se dará apenas por meio da escola. É preciso também que as famílias procurem incorporar a língua em seu vocabulário, mesmo que por palavras que sirvam para se referir a objetos e animais, até frases de saudação e pequenas frases de diálogo, visando construir uma geração que valorize ainda mais a fala de sua cultura.

Glauber Romling da Silva, do Museu do Índio do Rio de Janeiro, afirma que “Quando se preserva uma língua, se está preservando os costumes e tudo que vem junto com isso. Muitas vezes o perigo de extinção não é só na língua em si.” (ABDALA, 2015). E essa preservação é quase uma corrida contra o tempo, já que José Carlos Levino, também do Museu do Índio, alardeia que até 2030 haverá um desaparecimento de cerca de 30% de línguas indígenas no Brasil: “Um número expressivo de povos, inclusive na Amazônia, tem cinco ou seis falantes apenas. Nós temos 30% [das línguas] dos cerca de 200 povos brasileiros com um risco de desaparecer nos próximos dez ou 15 anos” (ABDALA, 2015).

Ainda sobre a valorização da língua entre os jovens, o Tuxaua de Tabalascada, afirma:

A gente... o que eu vejo, é... dentro da valorização, a... a que hoje eu falei, né? Eu creio que a maior... os jovens que aqui... os que são falantes são aqueles que realmente estão na família em que o pai e a mãe falam, né? Aqueles que o pai ou a mãe não são falantes, eles tão muito longe. Eles não tem buscado... quer dizer, eles têm buscado na escola, mas só na escola. Em casa, não, né? Fica difícil. Como é que eu vou aprender uma língua se eu não vou buscar lá em casa? Só vou buscar no momento de aula? Aí depois, só passa dali, não tem a prática, né? Num... num tem aquela busca de tirar dúvida de como é que realmente é falado, né? O quê que significa. Então, hoje a juventude aqui, daquelas primeiras que não são falantes, infelizmente eles tão muito longe, né? Eles num tão... eles querem buscar mas eles não têm valorizado, né? Eles num têm, até mesmo dentro dos cumprimentos, né? Assim... do bom dia, boa tarde, boa noite, olá como é que vai, né? Então, eles num têm... num têm praticado, né? Então... dentro da juventude há essa preocupação, assim... com certeza de muita... de muita gente é isso: como vai ser daqui a 10 anos, né? Quando essa juventude tiver toda adulta. (SILVA, César da, 2015)

Parece-nos que há certa valorização em se envolver a família na utilização da língua no ambiente familiar e não apenas na escola. A escola é utilizada porque, como há muitas

famílias hoje que não são mais falantes, ela ainda possibilita o aluno de ouvir, falar e aprender a língua de seu povo. Na fala do Tuxaua também se percebe o lamento pelo fato da juventude, aparentemente, desconsiderar a língua Wapichana que está aprendendo no colégio. Quanto à possibilidade de os jovens voltarem a valorizar a língua tradicional, ele afirmou:

É... a gente espera isso, né? É o trabalho. A gente, né? tem colocado isso muito na mão da educação, né? Dos professores. E quanto eu como pai, né? às vezes eu não valorizo aquilo que tem sido feito na escola, né? Então... o que tá acontecendo com a gente, realmente é essa... a... o que falta pra gente realmente é valorizar aquilo que nós temos, né? Então, se a gente não valorizar... realmente, infelizmente a gente vai perder, né? A gente vai perder, porque a gente tem visto, a gente tem sentido isso, né? Já essa perca... é uma perca muito grande pra nós, né? como um povo indígena. A gente perder aquilo que... que nós temos de melhor que é a língua, né? A fala mesmo. A língua mesmo indígena. (SILVA, César da, 2015)

Todos com quem tive a oportunidade de conversar em Tabalascada afirmam que a língua Wapichana é o elemento mais importante da cultura. Como tal, ela deve ser incentivada, ensinada e valorizada de todas as maneiras para que não apenas seja preservada, mas também utilizada no cotidiano. Ao entrevistar Seu Alderísio, pude perceber o quanto ele se lamenta por não conhecer a língua, uma vez que sua mãe, ainda viva, sabia falar:

Eu tava conversando com ela [mãe dele]: “mamãe, porque é que a senhora não falou com nós quando nós era pequeno? Por quê? A senhora tinha vergonha? Porque nós se criemos assim: nenhum de nós... ninguém fala.” Aí eu tava falando com ela. “Não, meu filho, num dava tempo de...”. [Eu] Digo: “Não. Mas mamãe eu vejo o pessoal que são Wapichana. Desde criancinha eles já fala com as crianças, né? Então aquilo já vão crescendo com aquilo, né? Falando.” (SILVA, Alderísio, 2015)

Além da escola, outra instituição de Tabalascada que tem incentivado preservar o uso da língua Wapichana é a Igreja Católica de Santo Amaro, que fica no centro da comunidade. Os Wapichana da Guiana que tive a oportunidade de entrevistar foram unânimes em destacar que os padres incentivam que eles falem a língua e, com isto, valorizem sua cultura. Ao perguntar ao Seu Alderísio (SILVA, Alderísio, 2015) se é usada o Wapichana na igreja, responde: “É. É usada. Tem catequista que é Wapichana, né? Aí canta, fala, explica na língua, né? Então, tem. Nós temo isso aí. Sempre foi assim.” O mesmo não se pode dizer das duas igrejas evangélicas ali, onde toda a atividade religiosa é dirigida apenas na língua portuguesa.

Seu Mike diz que há tanto um Novo Testamento (parte da Bíblia cristã) em Wapichana, quanto um livro de canto, que são muito usados na Igreja católica:

A Igreja Católica, ela apoia muito esse... esse cultura indígena, né? Eles falam: “olha, não esquece a cultura de vocês, principalmente a língua. Fala a língua de vocês!” Mas de vez em... eles quer agente faz... faz culto em Wapichana. Mas em Wapichana, entendeu? Mas a gente faz às vezes uma semana em Wapichana e outra semana e outra semana em português, porque tem pessoas que num entende Wapichana. Então

a gente faz em português também, né? Os canto, a gente é diferenciado. Um canta em português, outro em Wapichana. Outro em português, depois em Wapichana, entendeu? A Igreja Católica apoia muito isso, né? A gente tenta. Nós temos a Bíblia em Wapichana. (RIBEIRO, 2015).

Apesar das “malinações” e “zombamentos” que, de acordo com os próprios Wapichana brasileiros os da Guiana sofrem por conta da língua, estes convivem tranquilamente com seus parentes do Brasil. Claro que o despertamento que tem ocorrido para a valorização da língua Wapichana os coloca em vantagem sobre os Wapichana brasileiros, cuja a maioria não fala ou ainda está aprendendo. E é possível perceber de vez em quando, na fala de alguns deles, essa consciência. Uma pessoa⁴², por exemplo, me disse certa ocasião: “Porque eu já vi os pessoal daqui mesmo, né? Fala que são... eles são Wapichana, mas num fala não. Num fala nem língua deles. Porque quando a gente fala, só somo indígena. Nós tem que aprender nossa língua, né?” E outro disse-me algo semelhante: “A maioria, a maioria deles, os brasileiro, diz que eles são... eles num falam a língua Wapichana, né? Eles num falam a língua. As pessoas que falam a língua Wapichana aqui na Tabalascada são as que vem de fora. Os Wapichana lá da Guiana, né?”

Devo reforçar que essas palavras acima valorizam o que para eles se tem de mais precioso e que, pelo fato de estarem fora de sua terra natal, é evocado como uma forma de se auto afirmar perante os demais. Não deixa de ser um mecanismo de defesa perante os que porventura possam questionar a presença deles ali ou no Brasil.

3.2.2 Entre flechas e tipitis

Diversos elementos da cultura material indígena surgiram da necessidade que uma determinada situação impunha. Mas com o acesso a algumas tecnologias da vida moderna, muito deles são deixados de lado. Ou seja, se existe uma possibilidade de ralar a mandioca de maneira mais fácil e numa quantidade maior, um ralador tradicional findará por ser deixado de lado, assim como o tipiti em lugar da prensa.

Perto de terminar a entrevista, Seu Alderísio (SILVA, Alderísio, 2015) fez um relato quanto ao estilo de vida de antigamente. Hoje, segundo ele, muitos elementos da cultura Wapichana têm sido esquecidos ou negligenciados. Quase não se vê, como antes, a damurida, o beiju, e a carde de caça moqueada – uma forma de conservar a carne – cedeu lugar para a geladeira. Quase ninguém mais usa o jamachim (panacu) para levar algo nas costas. A flecha

⁴² Uso desse recurso para preservar a identidade de alguns de meus interlocutores, mesmo obtendo deles a autorização por escrito para utilizar esse tipo de informação na pesquisa.

cedeu lugar à espingarda. A técnica de fazer e manusear o veneno que era colocado na ponta das flechas deixou de ser uma prática desde os dias de seu avô. Lembrava que ao ser atingida por uma flecha, a caça corria um pouco e depois caía. Então, era só correr e cortar a carne em derredor da ponta da flecha e preparar a caça para comer.



FIGURA 20
Ralador tradicional. Fonte:
Arquivo Pessoal.



FOTO 21
Ralador industrial. Fonte:
<https://i.ytimg.com/vi/w0y0UNUonQ4/maxresdefault.jpg>

É possível ver também que muitos em Tabalascada ainda fazem uso da tecnologia herdada de seus antepassados. Foi o que pude presenciar, principalmente no estilo de vida dos Wapichana vindos da Guiana, como o Seu Gilberto (SILVA, Gilberto, 2015). Ele mora com sua esposa e filhos próximos à entrada principal da comunidade. Sua residência não tem energia elétrica ou água encanada, e sua fonte de renda principal advém da roça. Ele é um dos capatazes de Tabalascada, responsável pela cozinha. Sempre que há algum evento na comunidade, ou reuniões de lideranças indígenas e de órgãos como a SESAI ou IBAMA, ele atua com sua esposa preparando a comida que será servida. Quando não está na cozinha da comunidade, trabalha de segunda à sábado na roça, ou então beneficiando a mandioca juntamente com a esposa: fazendo farinha, beiju ou extraindo o tucupi.

Quase tudo que Seu Gilberto faz hoje, tanto em termos da cultura material quanto ao estilo de vida familiar, diz que aprendeu com os antigos (SILVA, Gilberto, 2015). E nesse sentido, percebi que o seu avô e sua avó tiveram grande influência na sua formação como Wapichana. Foi com eles que recebeu alguns conselhos que ele saudosamente recorda, como este, de seu avô:

Se tu casar, aí tem que saber fazer roça, né? Aí tem que fazer tudo que mulher precisa, né? pra fazer o farinha, beiju. Aí tem que aprender o trançar, né? Fazer o tipiti, fazer peneira, abano, qualquer coisa, né? Pra não comprar, né? Aí que a gente tá buscando agora, né? Eu meio que aprendi assim. Mas meu avô não me ensinava não. Meu vó que me ensinava. Porque quando eu vi meu vó trançando, eu fiquei olhando assim, né? Aí quando um dia - eu pensa, né? como é que eu faço pra mim prender. Aí vou

pro mato, tirar arumã. Aí lá que eu tô mexendo. Mas assim que o meu vô falava pra mim, né? Aí tem que ser assim: achar comida ou caçar.

Foi então que, sentado com ele em sua casa de farinha, olhei ao redor e pude ver vários elementos da cultura Wapichana, que hoje em dia encontramos normalmente em lojas especializadas em artesanato indígena. Mas ali estavam artefatos que não eram usados como peças de decoração, mas de trabalho. Foi então que me contou que ele havia confeccionado tudo aquilo à mão, conforme havia visto seu avô fazer na Guiana e aprendido com a sua avó. O acabamento daqueles instrumentos era perceptível. Mesmo sendo para o trabalho duro e expostos quase que ao relento, poderiam muito bem ser colocados em qualquer exposição de artefatos indígenas.



FIGURA 22
Passador para trançar arumã.
Fonte: Arquivo pessoal.



FIGURA 23
Passador para trançar arumã.
Fonte: Arquivo pessoal.



FIGURA 24
Peneira do Seu Gilberto. Fonte:
Arquivo pessoal.



FIGURA 25
Darruana do Seu Gilberto. Fonte:
Arquivo pessoal.



FIGURA 26
Tipiti confeccionado pelo Seu Gilberto. Fonte: Arquivo pessoal.



FIGURA 27
Tipiti confeccionado pelo Seu Gilberto. Fonte: Arquivo pessoal.



FIGURA 28
Seu Gilberto demonstrando como se usa o Tipiti. Fonte: Arquivo pessoal.

Nas figuras 22 e 23, Seu Gilberto apresenta para mim o “passador”. É com ele que as tranças do arumã vão ganhando forma. Funciona como uma agulha para o tecelão. Foi feito a partir de um osso de macaco guariba – capelão. Nas figuras seguintes estão a peneira e a darruana. Nas competições que ocorrem em Tabalascada para trançar darruana, Seu Gilberto se destaca sempre com o primeiro lugar. E nas figuras 26 e 27 o famoso tipiti, que é usado para

extrair o sumo da mandioca: o tucupi. Na imagem acima, Seu Gilberto explicando para mim como é feito o processo de extração do tucupi. Todos os instrumentos foram tecidos por ele.

Seu Gilberto não tem prensa ou ralador movido a motor. Talvez porque ainda não tenha tido condições financeiras para comprá-los. Mas em nenhum momento o vi se lamentar por isso e nem se orgulhar sobre seus parentes que quase não usam mais esses instrumentos. Para ele, o uso de tudo isso era algo comum. Uma questão de necessidade e de sobrevivência. Percebi que todos aqueles instrumentos continuavam sendo utilizados praticamente da mesma maneira que seu povo há muito utilizava.



FIGURA 29

Flechas para caçar. Fonte: Arquivo pessoal.

Logo após haver mostrado para mim seus instrumentos de uso doméstico, Seu Gilberto apresenta suas duas flechas. Muita gente tem esse instrumento em Tabalascada. Na competição da VI Festa do Beiju, pude ver vários jovens e crianças chegando-se ali para participar da competição, cada qual com seu arco e flecha. Porém, seu uso para a caça é muito difícil, e tem servido mais para competições e diversão na comunidade. Seu Alderísio chegou a me dizer que tem flechas, mas que há muito tempo usa apenas a espingarda para caçar (SILVA, Alderísio, 2015). Ao perguntar para o jovem Emerson Cadete se ele sabia de alguém que ainda usava a flecha para caçar, respondeu que desconhecia. Que hoje em dia caçar era uma atividade desenvolvida apenas com arma de fogo (CADETE, 2015).

Isto me levou a perguntar ao Seu Gilberto acerca do uso que ele fazia das flechas. Respondeu que ele as utiliza para caçar. E passou a explicar como usa cada uma delas.

Helena – Mas o senhor caça com arco e flecha?

Gilberto – É. Arco e flecha. Eu tenho flecha bem ali. Um taquarozão ali. Serve pra matar porco. Se passar pertinho de mim o veado passa aí eu flecha. Ele corre e cai.

H - O senhor não tem espingarda?

G - Não. Tenho não. Não, é meu cultura. Nunca usei espingarda. Isso aí... meus filho são bom de flecha. Eles matam passarinho... Esse taquara aí [aponta para a que tem a ponta maior], ele é venenoso. [A ponta dela] é igual faca, né? Inda tem sangue de

porquinho, tatu. Tenho um arco aqui. Se eu achar um caça assim, um porcão, eu flecha. Se tu flecha perto do coração, sai sangue, vai daqui pra lá [aponta para o chão simulando uma trilha] e morre. Esse aqui [uma flecha pequenina] é pra flechar peixe. Flecha passarinho. (SILVA, 2015e).

Seu Gilberto afirma que na região em que morava não há prensa para extrair o tucupi, e que veio conhecer essa ferramenta apenas aqui no Brasil. Lá as pessoas costumavam usar apenas o tipiti mesmo. Ele conta que é preciso cerca de nove horas de trabalho para terminar de trançar um tipiti de tamanho médio. Mas naqueles dias ele não podia mexer com o arumã (matéria prima para trançar) para fazer nenhum desses instrumentos porque estava plantando batatas na sua roça. Este tabu lhe foi ensinado por seu avô e ele faz questão de obedecer à risca para que tenha uma boa colheita (SILVA, Gilberto, 2015).

Seu Lourenço Adão, também da Guiana, aprendeu desde cedo a fazer flecha, trançar jamachim, tipiti, peneira e abano com o pai. Falou a mim que quando morava na Guiana caçava apenas usando arco e flecha, mas depois que chegou ao Brasil, a pouco mais de 20 anos, passou a usar primordialmente a espingarda (ADÃO, 2015).

Se aprender a fazer esses instrumentos é algo passado de geração para geração na Guiana, no Brasil a escola tem se esforçado para que tais elementos não venham a desaparecer, procurando despertar nos jovens o interesse por trabalhar com o arumã, com as talas do olho do buritizeiro, cipós e outras matérias primas encontradas na floresta para a fabricação desses instrumentos da cultura.

De acordo com Emerson Cadete (2015), que também é professor na escola estadual de Tabalascada, são oferecidos cursos sobre como manejar o arumã para tecer peneiras (inclusive como encontrar o arumã), confecção de arco e flecha (qual a madeira correta), como fiar o algodão – uma das especialidades na qual as mulheres Wapichana sempre foram reconhecidas pela excelência, como confeccionar as saias de parichara, quais os cipós disponíveis na natureza e o uso que se pode fazer deles, além do projeto que ensina sobre a aplicação e os benefícios das plantas medicinais – que também faz parte da sabedoria do povo. Isto são apenas alguns exemplos como Tabalascada está engajada em preservar e destacar esses instrumentos da cultura indígena. Se quase não há mais a transmissão de conhecimento tradicional no âmbito familiar, professores, liderança e anciãos daquela comunidade estão lutando para que a cultura permaneça ativa.

3.2.3 Entre pajés e kanaimés

Em Tabalascada e nas comunidades daqueles que vieram da Guiana, a figura do pajé não existe mais. Eles eram chamados na língua Wapichana de *marinau* – nome pelo qual

os que entrevistei não o conhecem mais, e sim por pajé. Em Tabalascada, de acordo com o que me informou o Tuxaua César da Silva (SILVA, César da, 2015), se não há mais pajé ali há pelo menos dez anos, há muitos *benzedores*, que realizam uma tarefa semelhante. Eles falam a língua e rezam de acordo com a crença tradicional Wapichana, na língua. Costumam passar essa tradição a seus filhos ou para quem eles querem. Hoje há na comunidade cerca de vinte benzedores, de acordo com o Tuxaua.

Perguntei ao Tuxaua César se ele acredita em “estrago”, a maneira como índios costumam se referir à feitiçaria:

Não. Assim... não porque...eu não acredito, assim, pela... pela lógica mesmo, né? As pessoas falam: "não... foi estragado, foi enfeitiçado". Mas, é... dentro disto a gente só pode confirmar ou afirmar realmente quando se vê, né? É difícil, né? assim, falar de... mas eu não acredito não. As pessoas falam que existe, né? "Ahh, que o fulano..." Mas, eu tenho, assim, muita dúvida com relação a isso, né? Aí eu vejo: como é que uma pessoa tem, assim, tem poder de dizer que vai fazer o mal pra outra pessoa, né? É.... digo, num acredito nisso não, né? Que... "não, mas por quê?" Porque não acredito mesmo. Por que talvez as pessoas, até mesmo aqui na comunidade acontece muito isso, né? As pessoas, "Ah, que eu vou no Pajé porque eu tô me sentindo assim e eu num era assim e tal, e tal..." Mas primeiramente você tem que ir é num médico, né? Pra ver realmente o real, o quê que você tem. "Você já foi num médico?" "Não, mas eu pensei num Pajé porque eu acho que me estragaram, me macumbaram", como eles falam. Noa, você tem que primeiramente procurar um médico, né? Ver o que... primeiramente fazer um exame. De repente, né? Como acontece, muitas pessoas morriam aí de diabetes e num sabiam o quê que era, e diziam que eram estragados e não sei o quê. Morria inchado porque o fulano me estragou. É verdade! Muita gente morreu assim de diabetes, morreu de tuberculose... a pessoa morre ali seca, né? Magra, magra... E achavam que era um estrago. (SILVA, César da, 2015)

Essa foi a única opinião de que não acredita em “estrago”. Todos os que entrevistei ou que pude contatar durante minha pesquisa em Tabalascada responderam crer na força do “estrago”. Creio que o Tuxaua está expressando a ponderação que se deve ter com um diagnóstico precipitado de que uma doença seja resultado de um trabalho de feitiçaria porque vários, por acreditarem ser vítimas de algum tipo de feitiçaria, deixavam de procurar um diagnóstico médico, vindo até mesmo a falecer. A esposa de Seu Mike me disse que há alguns anos começou a passar mal vários dias, com tonturas, náuseas e sem conseguir dormir. A primeira suspeita que teve era de que alguém a havia “estragado”. Mesmo assim, resolveu procurar o posto de saúde da comunidade. Dias depois, o diagnóstico: estava com diabetes. Assim que começou a fazer uso dos medicamentos prescritos, começou a melhorar e está bem até hoje, com a enfermidade controlada.

Mussolini (1944, p. 135) afirma que o entendimento comum entre os Wapichana era de que a doença e a morte estariam relacionadas às obras de feitiçaria de pessoas de outras tribos. De acordo com Farabee (1918, p. 87-88), essa etnia entendia que se não existissem

espíritos maus, os homens viveriam para sempre. Por isso mesmo, tinham que ter alguém dentre eles que soubesse reverter essas forças malévolas fomentadas por outros. Enquanto bebia suco de tabaco e ouvia os sintomas do enfermo, o *marinau* recebia a visão do que estaria ocorrendo de errado e qual a fonte do mal que estaria se abatendo sobre aquela pessoa. Por isso, cada aldeia possuía o seu *marinau*, que era “tanto o médico quanto o sacerdote, cuidando tanto das almas quanto dos corpos do seu povo” (FARABEE, 1998, p. 88) [Tradução minha].

Hoje em dia, com a ausência do *marinau* na maioria das comunidades, não apenas os benzedores locais têm sido acionados nos casos de suspeita de “estrago”, pergunto ao Tuxaua César (SILVA, César da, 2015) onde mais algumas pessoas costumam procurar por essa prática xamânica:

Na cidade. Vão na cidade. Na realidade não é pajé, vão procurar os feiticeiros, né? Por que aqui num tem Pajé, tem pajé em outras localidades. Algumas outras localidades. Porque tem que fazer essa diferença entre Pajé pra feiticeiro. Ele é bem diferente, né? Porque o Pajé, o pajé é aquela pessoa que não cobra nada pelo serviço, né? Ele tá a serviço da comunidade, né? Pelo menos assim que eu entendi. Ele é à serviço da comunidade, então ele não cobra nada de consulta, né? Ele não cobra nada de consulta, que ele é um trabalho voluntário, ele... pra comunidade e pros parentes deles, né? Então a partir do momento que, quando as pessoas diz que são pajés e cobram ali cinquenta, cem, duzentos e cinquenta por consulta, pra mim, isso não é pajé, isso é feiticeiro, porque ele num tá com boa intenção, então.. né? então... Mas eu num acredito muito nisso não.

Surpreendentemente esses tipos de atendimento têm sido procurados na cidade. Algumas pessoas da comunidade com quem conversei se referiam a esses serviços como “macumba”, como é popularmente conhecido o Candomblé. Nas palavras do Tuxaua, gente da sua comunidade é explorada e se deixa explorar.

Seu Alderísio (SILVA, Alderísio, 2015) fala sobre o papel do pajé, recordando que seu avô foi um dos pajés de Tabalascada:

Meu avô era um Pajé. O papel do Pajé é quando adoecia uma pessoa, uma criança, ele... tinha o negócio de "bater folha", né? aí pra trazer a alma da pessoa. E de qualquer pessoa adulto também, né? Batia folha, aí descia o espírito da pessoa, né? Aí descia aquilo que a pessoa tinha, a doença que a pessoa tinha. E daí, ele ia fazer remédio pra pessoa tomar, né? Tomar, tomar banho. Aí a pessoa ficava boa mesmo, né? Então eles fazia tudo aqueles banho pras pessoa tomar banho. Então, a pessoas ficava bom. Crianças, às vezes também quando ficava doente, rezava pra “quebrante”, pra “susto”. Às vezes a criança, a mãe come uma caça que é remosa, né? Adoece a criancinha, né? Criança nova. Então aí tem que ter o rezador pra rezar pra poder ficar bom, né? Vejo assim que tem uns [Pajés] que faz coisa boa e tem uns que faz coisa mal também. Invés de melhorar a pessoa, faze já é acabar de matar, né?

Mussolini (1944, p. 138) se refere a essa prática de bater folhas como parte do ritual de cura do *marinau*: “No caso de atender ao chamado, o médico-feiticeiro faz a encenação de costume. Os Vapidiana referem-se ao caso, dizendo: ‘o *marinau* está curando; está batendo no

chão com um ramo de folhas'. Outras vezes, ele leva o maracá e canta.” Farabee (1918, p. 90) abordou em seu livro que pelo fato do *marinau* ser capaz de devolver o mal para a pessoa que o causou, mesmo que de uma outra etnia distante, findava por ser temido por todos à sua volta. Isso fazia com que alguns se aproveitassem da situação e até alcançassem regalias e até explorassem materialmente seus parentes.

Dona Cesarina recorda da época em que ela, criança, temia os rituais que o Pajé de Tabalascada realizava:

Já teve! Pajé era um caboco velho que trabalhava com folha. Eu conheci ainda isso aí quando eu era pequena. Fechavam a casa assim, tudo. Casa assim, feito de barro, né? Aí fechavam tudo quanto era de buraco, com pano velho assim. Diz que era pra não entrar os kainemé, pra não sei o quê. Ai!! Quando eles batiam folha eu ficava era com medo, porque parece que tinha tanta... chegava tanta coisa naquele negócio que eles batiam. Parece que o senhor ouvia assim um negócio ventando aqui na palha, na cumieira da casa e escutava o cara pisar assim; "PRUM!!" Aí: "ah, chegou fulano de tal, caboco tal." Aí ficava cantando e falando, aí mudava de voz. Mas eu era doida pra mim ver assim, mas naquela escuridão ninguém via nada. Eu ficava ali perto da mamãe, se aguentando na mamãe, no braço dela assim, escutando aqueles negócio. Quando era... depois acendia a luz, não tinha nada, só tava o pajé ali sentado. A gente ouvia várias vozes! Quando eu nasci, que eu me entendi, tinha esse negócio aqui na minha comunidade. Tinha. (PEREIRA, 2015).

Essa mudança de voz, e todo esse clima que era percebido no momento da atuação do *marinau*, de que Dona Cesarina foi testemunha, encontra sua referência na literatura. Na TI contigua à Tabalascada, Malacacheta, Mussolini (1944, p. 138) expõe a experiência que D. Mauro Wirth presenciou numa determinada noite: “Havia canto, mas não dança. A voz gutural do *marinau* se salientava”. E, por fim, Koch-Grumberg (2006, p. 71) também atesta que essa mudança de voz era algo recorrente, e sempre à noite: “Os xamãs têm muito o que fazer. Quase toda noite ressoam seus cantos horripilantes vindos das cabanas.” Dona Cesarina, com toda a certeza, concordaria com o fato de serem cantos horripilantes.

Koch-Grumberg (2006), ao descrever o rito xamânico do feiticeiro Katúra, um poderoso feiticeiro Taulipang⁴³, pode-se perceber tanto as falas de Seu Alderísio quanto de sua irmã, Dona Cesarina.

Durante todo o canto, ele bate com um molhe de folhas no chão, ao lado do doente. Ouvem-se, então, gemidos, sopros, um “ha-ha-ha-ha-hadede-hâdede” proferido furiosamente. Sons guturais. Ele bebe suco de tabaco. Vai chocalhando o molhe de folhas pelo chão, para lá e para cá, e o som diminui, como a distância. “Agora ele vai para o alto!”, diz Pirokaí, agachado ao meu lado. Pausa mais longa. Sua alma desprende-se do corpo. Vai buscar um *mauari*, um demônio das montanhas, ou o espírito de um xamã já morto que assume acura em seu lugar. O espírito chega proferindo algumas palavras furiosamente. Traz seu cão, uma onça. Pode-se ouvi-la rosnando. E assim vai por mais de duas horas, com breves interrupções. O ganido do

⁴³ Há grandes semelhanças entre as práticas xamânicas de todos os povos da região circum-roraima.

xamã transforma-se, aos poucos, num cântico monótono que dura até o fim. É uma música noturna bastante singular, que mexe extraordinariamente com os nervos. (KOCH-GRUMBERG, 2006, p. 71)

Mesmo que não haja mais o Pajé em Tabalascada, a “cultura do estrago” continua viva. Perguntei ao Seu Gilberto se ele acreditava na existência do “estrago”, ao que me respondeu que não apenas existe, como há muita gente que o pratica: “Aqui mesmo na nossa comunidade tem. Estrago... estraga a gente, fazer o mal. Num pode andar, dói os braço, dói a cabeça. É assim, né? Fica adoentado” (SILVA, Gilberto, 2015). E a partir desse aspecto que dois discursos recorrentes entre os Wapichana de Tabalascada se entrelaçam: vínculo do “estrago” com o kanaimé, e o lugar de origem dessa magia.

Dona Cesarina (PEREIRA, 2015) relatou sobre uma pessoa nascida em Tabalascada, que foi para a Guiana porque a sua mãe havia se ajuntado com um “caboco de lá”. Lá essa pessoa se criou e, segundo ela, aprendeu muita coisa feia (feitiçaria), dizendo que: “tem gente [na Guiana] que mata você por brincadeira”. Depois de adulta, essa pessoa voltou para Tabalascada e, conforme me disse, fez algo para matá-la. Após uma missa de domingo, como era capataz, Dona Cesarina havia combinado um trabalho que deveria ser feito na comunidade. Ela então convidou algumas pessoas para comer uma damurida em sua casa e tomar um cachiri. Foi então que, indo para a sua casa, sentiu que algo lhe havia ferido a testa.

Começou a coçar, coçar, coçar, coçar. Quando eu cheguei em casa, eu fiz o fogo lá no fogão, botei essas panelas pra cozinhar. Era peixe... porque ele matava muito peixe, esse meu marido. Aí assado, eu botei pra cozinhar, fazer damurida, o pessoal chegaram, eu botei aquele panelaço. Mas eu tava agoniado. Só eu que sabia. Coei o cachiri, botei na mesa, aí entreguei pra ele. “Chama o pessoal aí!” O pessoal fôro lá pra mesa. Mas eu tava agoniada. Aquele negócio começou a me coçar, me coçar, me coçar... quando foi essa hora [a entrevista ocorria no finzinho da tarde] eu não enxergava mais nada. Atacou na minha vista, inchou tudo, né? Meu corpo... isso aqui ficou tudo empolado, empolado, empolado. “Meu Deus, o que aconteceu comigo?” Aí tinha um homem que rezava. Aí a minha filha Estela me pegou na bicicleta e me levou lá na casa do homem que rezava. Aí o homem disse “foi uma mulher que fez pra ela hoje na igreja. Ela tá doida pra tirar ela do trabalho dela”. Sei que eu lutei demais. Me levaram pra Boa Vista, eu fiquei no hospital internada, mas não melhorava. Aí procuraram rezadeiro por lá, esse negócio. E aí, essa mulher sabe fazer coisa... inda até hoje ela é viva. E ela fez duas vez comigo. Outra vez eu já... esse lado aqui meu ficou parálítico. Eu passei de novo um mês no hospital internada. Aí a mulher me levou numa casa de noite, desses negócio de macumbeiro, por aí. Não sei nem por onde eu andei com esse pessoal no carro. Sei que me trataram e eu fiquei boa. (PEREIRA, 2015).

Ela me disse ainda que essa mulher havia feito um “estrago” para um velhinho da comunidade que lhe havia negado emprestar dinheiro: “Ela fez coisa e ele morreu. Entupido, sem poder cagar, né?” E me alertou que, caso eu a encontrasse algum dia e ela me pedisse algo, eu deveria lhe entregar prontamente, se eu não quisesse sofrer as consequências.

Essa mulher, de acordo com Dona Cesarina (PEREIRA, 2015), aprendeu “muita coisa feia” na Guiana. Emerson Cadete (2015) também relatou a mim que recentemente seu tio foi vítima de um “estrago” feito por uma mulher que mora próximo às serras de Tabalascada, na região de Campinarana. Na semana que seguiu à morte desse seu tio, os parentes todos se reuniram e, à medida que foram tecendo considerações e conexões, chegaram à conclusão de que essa mulher havia realizado “o serviço” que levava seu tio à morte. Ventilaram a possibilidade de queimá-la para matá-la, porque segundo eles, assim os Wapichana do passado vaziam com os kanaimés, para vingar a morte do parente. Perguntei sobre a nacionalidade daquela mulher: Guianense, foi o que me respondeu. Emerson Cadete, sobre o “estrago”: “É, eu já ouvi mesmo falar que na Guiana eles praticam muito isso”. Afirmou também: “Tinha um senhor que ele veio da Guiana, né? Falam que ele é kanaimé, né? As pessoas falam.” (CADETE, 2015).

O kanaimé está presente em praticamente todas as etnias da região. Schomburgk's (1922, p. 251), que realizou pesquisas na região da fronteira Brasil-Guiana na segunda metade do século XIX, alista que esse fenômeno era perceptível entre os Makuxi, Akawaio, Wapichana e Arekuna (Taurepang). Segundo ele,

...o kanaima desempenha um papel bastante peculiar. Parece ser não só o desejo de vingança personificada num homem, mas em geral é o autor e a fonte de todo o mal, mesmo que não se manifeste em um espírito mal individual. Resumindo, é um Proteus sem forma definida e concepção fixa. Apesar de nossa longa estadia entre os Macusis, entre os quais essa crença religiosa se encontra mais cultivada, nós não tivemos sucesso na obtenção de uma visão clara sobre o kanaima, já que pode ser tanto um mal invisível, essência demoníaca e, também em muitos casos, como uma personalidade individual, embora sempre na natureza dos erros conhecidos e desconhecidos. Quem ou o que é o kanaima, é o que eles nunca conseguiram nos dizer. Mas explicavam toda morte como sendo seu efeito, sua ação. (SCHOMKBURGK'S, 1922, p. 251)

Vemos nessa citação que o tema do kanaimé é intrigante e desafiador. Mas aqui não há a pretensão de se descrever à fundo sobre o que seja o kanaimé à luz de uma vasta bibliografia sobre o tema e toda a sua importância para a cultura Wapichana. Mas de perceber como, sobretudo os Wapichana brasileiros, utilizam desse elemento importante de sua tradição para construir sua alteridade em relação aos da Guiana.

Seu Mike, que veio da Guiana, disse-me que as pessoas de Tabalascada têm medo de guianense. “Guianense é kanaimé”. “Quando cheguei, é kanaimé!”, disse-me Dona Brenda, esposa de Seu Mike. Pergunto ao Seu Mike se ele concorda que há mais kainaimé na Guiana do que no Brasil, ao que me respondeu:

É. Mas é falado mesmo. Guiana... Mas sempre lá também, quando eu morava lá eu ouvi falar nesse kanaimé. Na maloca de onde nós é de lá [Maloca do Ambrósio], tinha muito kanaimé lá. E foi lá que dizem que tão matando criança, pegou ele, né? Então... Mas eu não tem prova disso. Mas dizem existe, né? Cultura indígena é isso mesmo. Eles têm kanaimé. Pessoa mal, né? (RIBEIRO, 2015)

Preliminarmente, pela fala de alguns de nossos colaboradores, uma pessoa capaz de realizar um “estrago” para outra é kanaimé. Nesse caso, eles não estão se referindo ainda à transmutação que um ser humano é capaz de realizar para se tornar um animal, como um tamanduá (conforme será visto a seguir). Outro aspecto significativo é que para os Wapichana brasileiros a maior concentração de kanaimés está na Guiana, terra onde creem ser um lugar onde a feitiçaria é amplamente utilizada e ensinada como instrumento do mal. Isto posto, qualquer Wapichana que chegue da Guiana pode ser visto com certa suspeição pela comunidade, até que este prove que não é kanaimé e que essa desconfiança termine. Neste sentido a integração na vida social e econômica dos Wapichana guianenses na comunidade se torna fundamental.

Não encontrei ninguém que tivesse visto um kanaimé, mas todos afirmam que conhece alguém que afirma que já viu. Ao perguntar sobre o que é o kanaimé ou “rabudo” (como também costumam se referir, fazendo uma associação em como o ensino religioso católico romano costumava descrever o diabo), são quase unânimes em falar de que se trata de gente. Que é uma pessoa que cultiva plantas com poderes sobrenaturais, capazes de transformá-lo num animal. Normalmente esse animal é um tamanduá. Seu Gilberto, da Guiana, afirma:

É o rabudo. É gente mesmo. Tem um planta, mas esse planta não pra assim pra matar outros, é pra caçar mesmo. Pra ir pro mata, né? Mas as pessoa que sabe, eles planta pra matar os outro. Os outro cara. Os outra pessoa. Porque eu já vi o pessoal assim, na outra comunidade, o pessoal usa essa aí pra matar o... pessoa, né? Mas o pessoal mesmo que usa. Vira qualquer bicho: tamanduá, onça... Se, por exemplo. Se tua anda no mato, e eu querer te matar, né? aí tu anda, tu vai por alí, né? aí eu vou atrás de ti. Na planta, lá no final eu vou te esperar lá. Aí quando eu pega qualquer... cabelo do tamanduá, quando eu pula em cima de ti, eu pula assim, eu mesmo que vai virar tamanduá. Ou raposa, ou qualquer bicho. Tu vai ficar assustado, aí tu cai. Desmaia, aí depois ele vai pegar as folhinha e bater em cima de ti, passar no teu boca, e é assim que é os Kanaimé. Porque eu ouvi o meu vô que me contou assim, né? É assim que o pessoal mesmo faz assim, pra matar os pessoa. Vai passar dois ou três dias [pra morrer]. Aí tu vai ficar ardendo quando entrar no casa, igual assim, tipo pimenta, né? Assim, girando assim. Ficar suado assim. (SILVA, 2015e).

Via de regra, o kanaimé age conforme descrito acima. Mas o Seu Giberto (SILVA, Gilberto, 2015) foi o único de quem eu ouvi falar que aquelas plantas no passado serviriam para o bem do homem, ajudando-o a caçar. Seu avô lhe contou que as plantas que fazem com que as pessoas se transformem em kanaimé, antigamente não eram usadas para matar as pessoas, mas para ajudar os caçadores a encontrarem caças em lugares distantes. Bastava que o caçador

esfregasse a referida planta no seu pé para que fosse tomado de forças extraordinárias, podendo correr velozmente grandes distâncias. Desta forma, ela deveria ser usada para o bem. Mas, infelizmente, homens maus se apoderam de seus poderes e fazem coisas ruins às pessoas.

Seu Alderísio (SILVA, Alderísio, 2015) conta que já viu a planta que é usada para se transformar em kanaimé. Segundo seu relato, a planta lembrava uma cebola. Quem lhe mostrou foi um pajé na TI Canauanim, durante uma reunião. Na época diziam que existia uma pessoa lá que era kanaimé.

Seu Mike (RIBEIRO, 2015), quando trabalhava como agente de saúde, disse que testemunhou algo interessante sobre kanaimé em Sandcreek, uma aldeia Wapichana na Guiana. Conta que certa família daquela comunidade começou a ficar intrigada com uma sequência de mortes que estava se dando entre os irmãos. Um, foi pescar e ao chegar em casa, adoeceu e morreu. O outro teve o mesmo fim. Então os familiares desses irmãos passaram a desconfiar de um “velho” que morava isolado da comunidade. Preocupados, disseram uns aos outros: “vamos até lá, senão ele vai nos matar a todos”. Ao chegarem lá, encontraram o “velho” deitado numa rede. Imediatamente foram até ele e lhe obrigaram a mostrar onde estavam as plantas que ele usava para virar kanaimé. O “velho”, então, os levou até uma plantação de Tajás. Após queimarem toda aquela plantação, eles o levaram amarrado até Sandcreek, atrás da camionete e disseram a todos: “Aqui está o kanaimé que estava matando gente aqui”. Seu Mike disse que ficou apenas olhando toda aquela movimentação na comunidade.

Contou-me ainda sobre sua atuação como agente de saúde em outra aldeia na Guiana onde, segundo ele, havia muito kanaimé. Um certo dia, um homem foi pegar bacaba no mato e ao chegar, estava muito doente. Sabendo que ali era uma região de muita malária e que Seu Mike se encontrava ali, mandaram-no chamar. Após fazer o teste e o contra-teste de lâmina para malária, o resultado era sempre negativo. Após três dias, aquele homem sadio que havia ido colher bacaba, estava morto. E continuou:

Mas, colhi lâmina dele, tá negativo. Não era malária. Aí depois o filho dele vai contar o que realmente aconteceu com ele: quando eles estão saindo da mata, tava escurecendo já, um tamanduá apareceu em frente deles. Inté assim, levantando em frente dele, e disse: “é você mesmo que eu estou querendo”. Só isso. Aí desceu, entrou no mato e foi embora. O filho dele contou depois. Quando o homem chega em casa dele, tava com febre, muita febre. Em três dias, ele morreu. (RIBEIRO, 2015).

Esta pequena abordagem de aspectos xamânicos da vida dos Wapichana hoje em Tabalascada, demonstra um pouco dos discursos construídos pelos Wapichana brasileiros em relação aos Wapichana guianenses. Não era o objetivo aqui de analisar o papel do kanaimé na cultura Wapichana e dos povos da região, como já se encontra em muitos trabalhos acadêmicos,

mas em destacar que para os Wapichana do Brasil a Guiana é um lugar onde a “feitiçaria” existe e é manifesta com mais frequência, terra de kanaimés poderosos. Os kanaimés que existem no Brasil, vieram de lá ou foram para lá aprender a fazer o mal. Apesar da existência de certa desconfiança sobre alguns Wapichana guianenses de serem kanaimés, é importante destacar que não paira algum preconceito generalizado por todos os Wapichana guianenses. A grande maioria deles, ao participarem da vida da comunidade, são bem aceitos, respeitados e até possuem cargos, como é o caso de Seu Gilberto, que é capataz da cozinha.

Percebe-se aqui que a alteridade é manifestada a partir de discursos conflitantes e até mesmo contraditórios entre os parentes brasileiros e guianenses. Para os Wapichana do Brasil esse aspecto da vida xamânica lembra hábitos “primitivos”⁴⁴ que já não estão mais presentes entre eles, a não ser que tenham vindo da Guiana. Dessa maneira, o ocultismo e a magia ainda estão presentes lá e não mais por aqui entre os que estão mais próximos da “civilização”. Porém, mesmo diante da desconfiança e temor, os parentes do Brasil preferem tê-los sempre como aliados e jamais por inimigos. Os nascidos na Guiana têm consciência disso, mas é algo que aparentemente não os incomoda. Talvez vejam esse temor como uma maneira de adquirir respeito na comunidade.

3.2.4 Entre damuridas e pajuarus

Se pudéssemos afirmar que elementos culturais representam bem o mesmo modo de vida dos Wapichana da Guiana e dos Wapichana do Brasil, estes estão presentes na comida e na bebida. Mais precisamente na damurida (*damuryd*) e no pajuaru (*parakary*).

Importante que se diga que sempre que se referem à bebida típica, todos falam do cachiri. Mas nem sempre estão se referindo à mesma coisa. Algumas vezes estão falando do cachiri, mas estão falando do pajuaru. E outras vezes estão se referindo ao cachiri propriamente dito. Seu Mike explica a diferença entre ambos:

O cachiri é cozido, entendeu? Pode fazer de milho, pode fazer de batata, pode fazer de macaxeira, eles cozinha, né? Por exemplo, a batata, né? Corta ele, bota ele pra cozinhar, aí deixa ele lá. Outro dia tu vai coar ele, vai passar na peneira que eles faz. Indígena faz peneira. Não compra não. Aí deixa ele. Ele vai bota na vasilha, tampa, ele vai fermentando. Mas é muito gostoso. É muita vitamina esse aí, a batata. (RIBEIRO, 2015)

⁴⁴ Me utilizo aqui dos termos “primitivo” e “civilizado” apenas para destacar a maneira como os Wapichana brasileiros externam sua alteridade frente aos Wapichana guianenses. Claro que esses termos não têm sido mais aceitos como categorias de análise na antropologia e nas demais ciências sociais, mas serve aqui para elucidar e evidenciar a alteridade.

O cachiri (cozido) algumas vezes também é chamado de aluá. De acordo com o Tuxaua César (SILVA, César da, 2015), esse cachiri é uma bebida típica macuxi, enquanto que o pajuaru seria uma bebida típica da cultura Wapichana. Quando estão fermentados, o poder alcoólico do pajuaru é mais forte do que o do cachiri, de acordo com Seu Gilberto (SILVA, Gilberto, 2015).

Seu Mike explica os procedimentos necessários para fazer o Pajuaru. “Pajuaru é onde a gente faz aquele beiju da massa, né? Moi a mandioca; depois de tá raspada, aí tira aquele sumo, aquele caldo, aí depois vão fazer aquele beiju. Beiju bem grosso assim, entendeu?” (RIBEIRO, 2015).



FIGURA 30
Ralando a mandioca. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.



FIGURA 31
Preparando o beiju. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.



FIGURA 32
Assando o beiju. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.



FIGURA 33
Beiju pronto. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.

Seu Mike continua: “Depois, vão botar ele pra ‘deitar’, diz que bora ele pra deitar. Corta folha de banana, bota...” (RIBEIRO, 2015).



FIGURA 34
Preparando para “deitar” o beiju. Fonte: WAPICHANA, 2015b.

“Aí depois vamo molhar o beiju. Aí bota assim, né? Faz uma cama, entendeu?”



FIGURA 35
Colocando água sobre o beiju. Fonte: WAPICHANA, 2015b.



FIGURA 36
Colocando água sobre o beiju. Fonte: WAPICHANA, 2015b.

E Seu Mike continua: “Aí tem o tempero dele também. É um... chamam de ‘piriquiteira’. Aí a folha dele é... depois de bota ele, faz essa cama com o beiju, né? Molhado. Aí bota esse... tempero seco. Moi ele bem fino, aí passa em cima, entendeu?” (RIBEIRO, 2015).



FIGURA 37
Folha de periquiteira. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.



FIGURA 38
Colocando as folhas moídas de
periquiteira sobre o beiju. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.

“Aí depois bota o fresquinho [periquiteira]. Pega assim as galhadas e bota em cima. Isso aí pra ele amadurecer bem.”



FIGURA 39
Folha de periquiteira sobre o beiju. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.

“Aí depois de três dias ele ‘levanta’. Quando a gente levanta, tira do chão, bota num balde. Daí ele cria aquele sumo. Pode tirar depois de três dias. Tu abre a vasilha, né? Aí tu vai ver ele tá fermentando. Parece que tá cozinhando (pô, pô, pô⁴⁵) sozinho, né?”

⁴⁵ Imitando um som com a boca.



FIGURA 40
Beiju depois de “levantar”. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.



FIGURA 41
Coando o pajuaru. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.

E Seu Mike termina: “Tu pega aquele sumo que taí... hum... é doce. Mas depois dá um sono...” (RIBEIRO, 2015).



FIGURA 42
Pajuaru. Fonte: WAPICHANA,
Ivônio, 2015.

Há duas modalidades de cachiri (pajuaru): doce e do forte. A receita que foi mostrada aqui serve para fazer ambos. A diferença é que para tomar o doce, não alcoólico (fermentado), basta peneira-lo assim que ele ‘levanta’, ou seja, depois dos três dias em que ele fica ‘deitado’ sob as folhas de piriquiteira. O Tuxaua César fala da importância dessa bebida, que também é um alimento fortíssimo na cultura:

Bom... o cachiri também é uma... é um alimento. Na verdade ele é... tanto ele é bebida quanto ele é alimento, né? Ele é alimento quando ele tá... tá doce, né? Ele... ele é o alimento. Aí até com... com uns dois ou três dias que ele saiu depois da fermentação e depois da... dele colocado ali pra fermentar, pra fazer toda aquela parte de... de fermentação mesmo, né? da... da... da massa da mandioca, ele... quando ele... quando a gente tira ele dali, que ele tá coberto, né? Ele tá abafado ali pra.. praquelas... bactérias... aquelas bactérias ali pra fazerem a... decompor aquilo ali, né? pra depois ele, ele com três dias, até três dias ele é um alimento, depois de três dias ele é uma bebida, né? Mas ele... né? O cachiri ele é uma fonte de vitamina muito grande, né? Ele doce, né? Sem fermentação. Porque ele tem um poder alcoólico muito grande, mais do que todas as bebidas. (SILVA, César da, 2015).

Mas deve ser tomado com moderação, já que seu teor alcoólico e os efeitos que continua produzindo no corpo de quem bebe, são muito ativos, conforme explica o Tuxaua César quando lhe pergunto se essa bebida chega a ser mais forte que a cachaça:

Bom... ele é forte nessa situação, né? Se você tomar ele... ele já fermentado, ele com poder humm..., com um potencial de álcool ali já um pouco meio avançado, é... as informações é que um copo, um copo do cachiri⁴⁶ equivale ali... mais ou menos três ou quatro cervejas, né? Um copo. Ele fermentado ali quase no máximo, não no máximo, né? Porque ele, porque o cachiri é assim, quando ele começa a fermentar que você bebe, você toma ele, ele vai ficar ali no estomago, né? Então ali ele continua fermentando. E quanto mais você bebe, mais ele vai fermentando, né? Agora, ele é diferente de outras bebidas. Por exemplo, se você ficar bêbado ou de cerveja ou de cachaça, você ali com um tempo, quando você acorda já está bom. Né? O álcool, ele... assim, ele consegue sair rápido. Já o cachiri não, ele fica no estômago, né? Fermentando e dali vai fermentando e vai subindo pra cabeça, cada vez mais. Se você fica bêbado e vai dormir, quando você acorda, você tá mais bêbado do que quando você foi... quer dizer, ele continua fermentando, né? É... isso. Demora mais, devido a... ele é tomado quase como uma massa. Uma massa coada, né? Como se fosse uma vitamina, vamos dizer assim, né? Aí, ele... ele num é que nem a cachaça que é destilada, né? Ou a cerveja que é bem ... uma coisa fina, né? Não, ele é... desce como se fosse uma vitamina, né? Então, pra que o organismo poder liberar tudo isso, demora. Aí então... (SILVA, César da, 2015)

Farage (1997, p. 23-24) observou que o cachiri doce era a bebida cotidiana das aldeias e que o forte seria utilizado mais com finalidades cerimoniais, não sendo encontrando de maneira tão generalizada na aldeia. Entretanto, durante o período que pude conviver com aquela comunidade vi que o cachiri forte tem sido cada vez mais presente, principalmente entre os homens. Certa ocasião, ao conversar com o Tuxaua próximo de sua residência, que fica ao lado de um campo de futebol, em pleno dia de semana, presenciei vários homens que cruzavam o campo tomados pela bebida. Alguns se dirigiam até nós e era perceptível que a bebida que haviam ingerido era o pajuaru. Por isso mesmo, conforme já foi mencionado aqui, há tentativas de se resolver o problema do alcoolismo que tem grassado em muitas comunidades indígenas.

Recentemente, Seu Mike, que possui uma pequena venda no centro de Tabalascada, falou que a FUNAI havia realizado uma fiscalização recente contra a venda de bebidas como a cerveja e a cachaça na comunidade, fazendo até com que ele assinasse um termo se comprometendo a cumprir essa norma. Nesse tipo de atuação, a FUNAI procura fazer com que a lei seja respeitada e cumprida, conforme o Estatuto do Índio (Lei 6001/73), Art. 58, III. Mas através do testemunho de Schomckburgk (RIVIÈRE, 2006), percebe-se que esse problema de excesso não é novo e nem está relacionada apenas à “bebida do branco”. Segundo ele, após horas enchendo e esvaziando a cuia, percebeu que o clima de confraternização foi mudando para o de animosidade. As conversas passaram a lembrar uma guerra entre si. De repente,

⁴⁶ Ele está se referindo ao pajuaru.

segundo Schomckburgk, todos pareciam estar tomados de uma espécie de doença. A bebida, que era preparada sem qualquer higiene, seria a causa disto, subjugando os homens às categorias animalescas (RIVIÈRE, 2006, p. 66).

Se bebida com moderação, o pajuaru serve para o bem-estar social da comunidade. Seu Gilberto explica que o pajuaru é capaz de fazer muitas coisas por eles. Serve até mesmo como moeda de troca (ele usou o termo “dinheiro”). No ajuri, quando há um trabalho na roça (capinar, brocar, derrubar mata) para ser feito, ele diz que costuma preparar bastante pajuaru e sair convidando os amigos para trabalhar. Depois do trabalho, o pajuaru costuma comandar a festa e a diversão. Por isso, em sua opinião, julga ser importantíssimo na cultura. Não apenas para beber em si, mas como instrumento de socialização e de incentivo à colaboração do trabalho coletivo (SILVA, Gilberto, 2015).

Mas, de acordo com Seu Alderísio, atualmente toda essa movimentação em torno do cachiri para chamar os vizinhos e amigos para o ajuri raramente tem sido visto em Tabalascada. O que no passado era um tempo também de confraternização tendo o cachiri como recompensa pelo trabalho. Hoje, esse relacionamento se tornou mais comercial:

A gente tá vendo que agora, hoje em dia, a pessoa só quer dinheiro, né? Quer que a gente paga, né? Pra poder trabalhar, né? Mas antigamente num era assim não. Até da minha época de Tuxaua, num foi... num era assim. Porque eu fazia reunião, chamava o pessoal mesmo pra trabalhar, né? E vinha todo junto. (SILVA, Alderísio, 2015)

Seu Alderísio achava bonito ver toda aquela animação, onde as pessoas seguiam ali trabalhando e brincando uma com as outras. Os que falavam Wapichana também se divertiam entre si, “malinando” uns dos outros. Ele fica saudoso com essas lembranças. Os jovens de hoje, segundo ele, não querem mais trabalhar assim, e os homens que participaram desse momento hoje estão velhos ou já morreram.

Por isso que a gente diz, né? Aí vai mudando, né? Vai mudando as pessoa. Aqueles antigo vai se acabando e os novo vão ficando, mas já vão... já num vão mais querer trabalhar na roça, né? Alguns que trabalha, né? Tá diminuindo. A gente tá vendo que tá diminuindo. (SILVA, Alderísio, 2015)

Outro elemento essencial à cultura, onde tanto os Wapichana da Guiana quanto os do Brasil estão concordes é a damurida (*damuryd*). Na realidade, sabe-se que esse é um prato da cultura indígena regional. O cachiri (pajuaru) é associado à damurida, como acompanhamento quase obrigatório.



FIGURA 43
Damurida com beiju de farinha. Fonte:
WAPICHANA, Ivônio, 2015.

A damurida é um caldo bastante apimentado. Nesse caldo pode ser colocado qualquer tipo de peixe (moqueado, de preferência), carne de caça (tatu, paca, porcão, veado, anta. De preferência, igualmente moqueados) ou mesmo carne de gado. Usa-se como temperos do caldo: pimenta (pode ser murupi, olho de peixe, malagueta ou kanaimé), folhas de pimenteira (que costumam ser escaldadas primeiramente para se retirar algum amargor), tucupi (uma colher, caso seja concentrado – muito comum encontrar esse tipo de “melaço” de tucupi para comprar em Tabalascada) e sal à gosto. Pode ser cozida em panela de barro ou não. O fato de eu haver mencionado uma “damurida tradicional”, se deve ao fato de ser a encontrada com mais facilidade. Como qualquer outro prato culinário, há sempre os que procurarão dar algum “toque pessoal”, acrescentando chicória e jambu. Nesse caso ela fica semelhante ao tacacá.

O beiju de farinha, feito da mandioca, é o acompanhamento típico para se comer a damurida. Molha-se o beiju no caldo da damurida e saboreia-se a carne. O outro acompanhamento, indispensável, claro, é o cachiri.

Considerações Preliminares

É preciso que se destaque a existência de contradições nos discursos que tratam da construção da alteridade por parte dos interlocutores. Quanto ao uso da língua tradicional por parte do grupo que nasceu na Guiana, os Wapichana que vivem em Tabalascada demonstram admiração, lamentando algumas vezes por não serem fluentes no Wapichana. Ao mesmo tempo se percebe, principalmente entre jovens e adolescentes, o desprezo e o tratamento jocoso contra aqueles que se utilizam da língua. Para os Wapichana brasileiros a língua tradicional representa “primitivo”, já que no Brasil o conceito de “civilizado” se dava por fazer uso apenas da língua

dos “civilizados”: o português. Já os Wapichana que vieram da Guiana questionam como alguém pode se dizer pertencente à etnia se não sabe falar a sua própria língua. Mas, ao mesmo tempo, muitos elogiam o esforço presente em Tabalascada para preservar a língua por meio da Escola, prática que, segundo eles, não ocorre nas escolas da Guiana.

Outra contradição já apontada é percebida na prática do xamanismo. É da Guiana que vêm os Kanaimés e é lá que se encontram os feiticeiros (*marinaus*, pajés) mais poderosos. Os Wapichana demonstram respeito e até temor quando pensam na possibilidade de se tornarem vítimas do “estrago”. Neste contexto, os Wapichana guianenses reafirmam este status para reforçar o respeito por parte da comunidade e para, ao mesmo tempo, se afirmarem como a cultura Wapichana mais “pura”. Os Kanaimés, como afirmam várias vezes tanto os brasileiros quanto os guianenses, são manifestações da cultura. Dentro deste discurso geral, em dados momentos o grupo de Tabalascada, mais uma vez, acusa os da Guiana como “primitivo”, enquanto no Brasil, segundo os discursos construídos, os Wapichana são mais “civilizados”.

Esses discursos de “civilidade” e “primitivismo”, mesmo que não ditos dessa maneira nas narrativas, encontram-se presentes em alguns momentos nas falas, formando as teias de contradições existentes na construção da alteridade e, conseqüentemente, da identidade. A fronteira do Brasil com a Guiana não apenas demarca a posse de territórios nacionais, mas também é capaz de delinear (à luz de todo o contexto levantado) as fronteiras simbólicas presentes e atuantes nas narrativas de vida de indivíduos de uma mesma etnia. Poderíamos dizer que tais práticas demonstram a intensa luta de classificação existente fazendo com que o movimento pendular do conteúdo dos discursos venha satisfazer os desejos classificatórios entre os dois grupos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diferença é muito... assim... não é muito... não tem muita diferença, né? Eu vejo que hoje, né? Assim... Porque querendo ou ná, há sim uma... vamos dizer assim, uma discriminação entre os wapichana da guiana e os wapichana brasileiros, né? Querendo ou não, há! Essa... como acontece também entre os Macuxi brasileiros e os Macuxi guianenses. Porque assim, eles, hoje, a gente... a gente coloca numa balança e a gente vê que tem uma pequena diferença, né? Principalmente nessa parte da... do valorizar mesmo, né? a cultura. Eu não sei por quê, que eles vieram lá do meio wapichana mesmo, 100% wapichana, chega pra cá, vamos dizer que 80% português e 20% wapichana. Tem essa... a diferençazinha é essa. Assim... de... a gente vê que eles valorizam mais, né? Por eles ser falantes, ser tudo, né? Aí, há... há essa, essa... essa discriminação: "ahh, porque ele é guianense". A gente ouviu muito isso, né? Mas... são wapichanas. Eles têm o mesmo sangue nosso, né? O quê que vai diferenciar? né? Então... A diferença mais é essa, né? Nessa parte de... da valorização mais deles lá, que se... porque eles são falantes mesmo, né? Deve haver alguma coisa, não sei se é... acredito que não seja ciúme, mas essa... essa indiferença, vamos dizer assim que, ainda não... as pessoas ainda não entenderam realmente, né? O... vamos dizer assim, o... o lado mesmo cultural, né? Dessa etnia que, querendo ou não, é uma, né? E aqui eles querem se subdividir em duas, né? Eles falam que os Wapichana da Guiana é um falar e o Wapichana brasileiro é outro, né? Pra mim não tem diferença nenhuma. É a mesma língua, o mesmo povo. E são todos iguais, né? Não muda. Não tem... se você for colocar, é... colocar aí um wapichana brasileiro e um wapichana que veio da Guiana, são parecidos. Não tem diferença nenhuma. (SILVA, César da, 2015).

A declaração acima é do atual Tuxaua de Tabalasca, César da Silva e ilustra bem como os wapichana foram afetados pela fronteira Brasil-Guiana. Como Barth (1998, p. 189 – 190) contestou, um grupo étnico não pode ser determinado pela ilusão de que partilha de um conjunto de valores culturais fundamentais sem qualquer interação com o meio que o circunda. Os wapichana, como outras etnias, têm delimitado suas fronteiras étnicas entre e sobre as fronteiras nacionais. Não há como ignorar que os elementos culturais presentes e compartilhados pelo grupo hoje, tem sofrido alterações por parte de seus agentes à luz do contexto histórico onde estão inseridos.

Os wapichana do Brasil estão atentos à maneira que vivem os wapichana da Guiana. Circunda no pensamento dos wapichana brasileiros que seus parentes da Guiana valorizam bem mais seus usos e costumes tradicionais do que eles. O discurso dos wapichana guianenses também demonstra certo orgulho disso. Certa ocasião, ouvi de um dos que vieram da Guiana um convite para que eu fosse lá, em determinada aldeia, para conhecer os Wapichana legítimos. Isto não é algo que algum deles se arriscasse a dizer diante de um gravador, numa entrevista formal. Mas foi algo que ouvi de alguém que já havia tomado uma certa medida de cachirí. De um lado e de outro, os discursos são sentidos, como afirma Emerson Cadete sobre alguns preconceitos demonstrados pelos wapichana do Brasil para com seus parentes da Guiana:

Hoje em dia, você sabe que o próprio fato de haver tantas cidades perto, casas, jeito de... jeito das casas, modelos das casas né?, os pais já têm cama, já têm esses móveis,

né? Praticamente as pessoas que já moravam há bastante tempo aqui no Brasil, até ali na Tabalascada... é a mesma coisa, vamos dizer... se tem uma mesa pra comer, você tem uma cama pra dormir, um sofá na sala... Já os, esses que vieram da Guiana agora não, né? São mais assim, digo que... eles vivem aquela coisa mais assim, tradicional mesmo. Culturas diferentes de agora. A gente sabe que a cultura em si ela vai mudando. Eles andam mais descalços... e andar descalço ali é motivo de zombaria. Até na escola. Se você vai... vamos dizer assim, um jovem de 15 anos, aí vai descalço pra escola, aí você volta pra casa e não quer mais voltar pra escola. Essa população agora, jovem, ela é muito preconceituosa com relação a isso. Ela não entende, não compreende bem, né? Que você não tem dinheiro pra comprar. Essas pessoas às vezes não têm recurso, né? Às vezes acontece isto. Se eu andar descalço por ali, tanto faz, as pessoas não zombam nem nada. Sabe que eu tenho recursos pra poder comprar, sabem... mas se outra pessoa, que viver agora da Guiana andar descalço é o mesmo que você... é martirizado. (CADETE, 2015).

Nesse depoimento acima, há a percepção de que aquele modo de vida mais tradicional também está relacionado com as condições de vida que as pessoas tinham quando estavam na Guiana e que os do Brasil já conquistaram. Alguns wapichana guianenses vivem, na perspectiva dos parentes brasileiros, de maneira mais tradicional, por não haverem tido oportunidade de acesso a bens materiais e outras percepções de mundo que há anos estão acessíveis no Brasil. E, como disse Cadete (2015), a cultura vai mudando. Mas não há essa compreensão em todos, motivo pelo qual as “zombarias” dos brasileiros para com os guianenses, finda por acontecer. Entretanto, a autoconsciência desse “conflito” já é perceptível em muitos, como se pode perceber não apenas por esse relato, mas pelo que foi narrado no capítulo três, bem como o interesse por erradicá-lo na comunidade.

Seu Alderísio mencionou para mim que, enquanto Tuxaua, ouviu reclamações de que eram feitas em forma da acusação de que wapichana guianenses estariam “mexendo”⁴⁷ na roça e na criação de seus parentes. Desta maneira a comunidade exigia que ele, como liderança maior, buscasse uma solução. Ele, então, se dirigia até os wapichana guianenses para conversar e dizia a eles que aqui no Brasil, diferentemente do que poderia ser na Guiana, existia lei e que era preciso respeitar a propriedade do outro (SILVA, Alderísio, 2015).

A informação de Seu Alderísio, imediatamente acima, exemplifica bem uma relação de conflito e a percepção do lugar da Guiana como uma terra sem lei (para utilizar a mesma categoria de julgamento do entrevistado), onde se podia matar porco, galinha, boi e ainda entrar na roça do outro e fazer o que quisesse, sem se preocupar em pedir ao proprietário. Hoje, apesar dos preconceitos ainda existentes como terra de kanaimés, de grandes feiticeiros e outros, não ouvi ninguém mencionar nada semelhante ao que Seu Alderísio mencionou. Pelo contrário, os wapichana guianenses são vistos, de maneira geral, como pessoas respeitáveis e que respeitam a vida na comunidade. São trabalhadores e envolvidos na vida de Tabalascada.

⁴⁷ Um eufemismo usado para designar furto.

Talvez essas narrativas de furto tenham ocorrido justamente no momento de maior fluxo de wapichana guianenses para a comunidade. Eles, vendo-se como refugiados à procura de melhores condições de vida. Os daqui, vendo-os como fugitivos e invasores (FARAGE, 2003, p.108 – 109) que poderia tomar algo que lhes pertencia. Seja o que for, essa narrativa não foi mais encontrada por mim.

Essa percepção do estranhamento *intraétnico* não é algo novo nas pesquisas antropológicas. Barth (1998, p. 192) encontrou um cenário semelhante entre os pathan, como já foi visto no primeiro capítulo. Os pathan do sul, pelo fato de preservarem alguns valores tradicionais, achavam que os pathan no norte não seriam mais pathan, pelo fato de assimilarem vários valores dos punjabi. Mas a chave para a compreensão dessas diferenças estava no ambiente que os circundava. O preconceito e a discriminação são inerentes ao julgamento das faculdades humanas e, por mais que defenda que sejam todos wapichana (e o são mesmo), o Tuxaua admite que isso ocorre entre eles.

De fato, é possível que um mesmo grupo possa valorizar conceitos e elementos culturais, sem entrar no mérito de quem seja mais ou menos wapichana. Como afirmou Eriksen (2010, p. 45), “a cultura de um grupo, tanto quanto as formas de organização social, podem mudar sem que seja removida a fronteira étnica”. Aliás, essa fronteira continua firme e, sempre que necessário, acionada: Os wapichana da Guiana são falantes. Isso é reconhecido pelos wapichana brasileiros e mencionado com orgulho pelos wapichana guianenses. Mas ao mesmo tempo, para os parentes do Brasil aqueles são *kanaimé*. Ou seja, o ambiente de vida dos wapichana da Guiana seria permeado por mistérios e espíritos que podem até mesmo levar à morte.

A distinção que realmente importa para eles não é aquela relacionada com o afastamento (ou não) da cidade, mas sim uma classificação local baseada na ocupação territorial, e que considera os limites fronteiriços entre Guiana e Brasil como seus axiomas centrais. Os índios da Guiana são vistos como mais tradicionais, que ainda pescam com timbó, e são tidos como feiticeiros mais potentes. A vida no outro lado da fronteira é pensada como mais tradicional do que nas malocas brasileiras. (ÁVILA, 2006, p. 231)

Ficou claro que um dos elementos mais utilizados nos discursos de afirmação da identidade wapichana é o domínio do uso da língua. Mesmo os wapichana não falantes são, em sua maioria, inclinados à essa opinião, ora lamentando-se por não ter tido a oportunidade de aprender com os pais, ora afirmando que estão aprendendo agora e ainda admirando seus parentes guianenses por dominarem o idioma. Em contrapartida, os falantes (em sua maioria da Guiana) questionam a razão de existirem indivíduos que se afirmam wapichana sem saberem o

idioma de seu povo. O gerenciamento desses discursos de identidade, ilustram bem o que Hall (2011) defendeu sobre sua construção: longe de serem identidades herdadas biologicamente, são construídas historicamente na interação com os diversos sistemas culturais circundantes.

No caso dos wapichana da Guiana, estes permaneceram por muito mais tempos numa situação de “esquecimento” por parte da administração pública daquele país (tanto quando colônia holandesa e, posteriormente, britânica), que concentrou seus olhares sobre a faixa litorânea como fonte de lucro. Os Carib (Karynia), foram os principais aliados dos gestores daquela terra entre os séculos XVI e XVIII, colaborando com o comércio, exploração do território, produção da cartografia da região, captura de escravos negros fugitivos e de índios de outras etnias para a escravidão. Mas entre os séculos XIX e XX, o interesse para com os índios passou a ser mais etnográfico do que comercial. No momento em que se intensificavam os conflitos interétnicos, principalmente entre afro e indo-guianeses, estes encontravam-se recolhidos nas savanas do Rupununi. Não houve uma política ostensiva para integrá-los e assimilá-los à vida (sobretudo econômica) do território guianense.

No caso dos wapichana do Brasil, foram intimados a descontinuarem seus usos e costumes (principalmente a língua étnica), a fim de se tornarem trabalhadores “úteis” à nação, sofrendo, desta maneira, não apenas pela política assimilacionista e integracionista desenvolvida desde os primórdios da colonização, mas também pelo forte preconceito da sociedade envolvente contra o índio, como também fora abordado aqui. Da estimativa de 1.200 línguas faladas quando os portugueses desembarcaram, restam pouco mais de 170 (RODRIGUES, 2002). Cerca de 1.030 expressões culturais e cosmovisões foram intencionalmente extintas, em nome de um projeto de monoidentidade nacional que tinha a *língua* como instrumento de unidade e de símbolo máximo de unidade (BERENBLUM, 2003). Seguiu-se uma ideologia de exclusão das diferenças culturais e perseguia-se uma “purificação étnica” (CUCHE, 1999, p. 188), cujos efeitos são sentidos hoje, a despeito de toda uma tentativa de reversão dos prejuízos existentes.

Entretanto, conforme demonstrou a pesquisa, há uma tentativa efetiva de se manter a língua viva em Tabalascada. A preservação da língua wapichana se deve (principal mas não unicamente) à existência da fronteira, uma vez que os territórios indígenas das savanas da Guiana foram pouco perturbados por uma coerção da administração política em busca de um monolinguísmo. Buscava-se aprender a língua inglesa para melhor se relacionar com a sociedade dominante. Realidade bem diferente da que se encontrava o Brasil.

Nas malocas macuxi e, sobretudo, wapichana, visitadas em 1988, encontrei um típico quadro de perda linguística e ruptura geracional. Os mais velhos, muitos dos quais

monolíngues (sic), utilizavam a língua indígena integralmente; seus filhos, bilíngues (sic), comunicavam-se com os pais na língua materna e com os filhos em português; estes, mesmo que ainda pudessem entender seus avós, expressavam-se exclusivamente usando o português. Na geração intermediária, era comum ouvir frases como: “Entendo tudo mas, para falar, a língua é dura, parece que se enrola, não consigo dizer meus pensamentos”, ou “Só falo gíria quando eles [os filhos] não entendem o que estou mandando, quando fico brava”. (FRANCHETTO, 2015, p. 33-34).

Hoje a quantidade de falantes brasileiros em Tabalascada é bastante reduzida. Mesmo alguns anciãos que nasceram e se criaram ali, como Seu Alderísio e Dona Cesarina, a língua wapichana não é falada. Já entre nas famílias wapichana da guiana, pude ouvir, em diversas ocasiões, que a língua falada entre eles permanecia o wapichana. Não apenas por uma facilidade de melhor se comunicar com ela do que na língua portuguesa, mas por uma intencionalidade de fazer uso de sua cultura. A realidade que alguns expuseram para Franchetto (2015) de que entendiam tudo, mas que não conseguiam falar a língua étnica, deixou de ser o discurso de uma “geração intermediária” para ser o da geração dos “mais velhos”.

A localização dos territórios tradicionais Wapichana são mais demarcados na Guiana do que no Brasil: lá os Wapichana vivem mais ao sul do território dos Makuxi, e ao norte do território dos Waiwai. No Brasil, os territórios desses povos do lavrado são menos marcados e mais fluidos, sendo expressivo o número de comunidades mistas com Wapichana e Makuxi, mesmo que se possa perceber uma maioria de um ou de outro em determinada região.

Durante a pesquisa de campo, o desapego demonstrado pelos Wapichana guianenses pela Guiana foi notório. Isto não quer dizer que eles não valorizassem o território onde nasceram e se criaram (mesmo que para alguns as lembranças fossem amargas, pela carestia que viveram ali). Mas seu discurso valorizava muito mais o fato de serem wapichana do que guianense. É perceptível que o sentimento nacional está subjugado ao sentimento de ser wapichana. A impressão que me passavam é de que a Guiana era um país que incidentalmente abrigava o território onde nasceram. Já um sentimento nacional era melhor percebido entre os wapichana brasileiros, que há algum tempo têm sido forçados a lidar com seus “dois mundos” (indígena e sociedade envolvente).

Os diversos discursos manifestos entre os wapichana brasileiros e guianenses em Tabalascada devem sempre ser interpretados à luz dos contextos sociais, políticos e econômicos onde foram desenvolvidos (respectivos Estados Nacionais). E, mesmo que existam certos “conflitos” por conta das diferenças expressas no modo de vida de cada um destes, esses não chegam a atrapalhar a convivência interpessoal na comunidade. Se por um lado os wapichana guianenses se orgulham de serem falantes, em detrimento à maioria de seus parentes brasileiros, ao mesmo tempo se mostram agradecidos por encontrarem melhores condições de vida em

Tabalascada. Se por outro lado os wapichana brasileiros possam desconfiar de que seus parentes guianenses sejam kanaimé, reconhecem que são pessoas muito trabalhadoras: “É, são trabalhador sim. São trabalhador mesmo. Até as mulheres são trabalhadora que tá danado, sabe? Vão ajudar os marido na roça, né?” (SILVA, Alderísio, 2015).

Como temas para futuras pesquisas, elenco que uma pesquisa interessante poderia ser realizada numa aldeia Wapichana na Guiana, para verificar a maneira como a cultura é valorizada, a percepção que aqueles têm do Brasil e de seus parentes brasileiros, e entender melhor como funcionam as redes de migração. Outro tema que não foi possível tratar aqui é a da participação do exército brasileiro no intuito de forjar um sentimento nacional pelo Brasil nas comunidades wapichana. Esse tema foi tocado de leve nesta dissertação e carece de um aprofundamento.

Tabalascada é um território que, por mais proximidade que tenha de Boa Vista, capital de Roraima, tem vivenciado uma cultura wapichana nas suas mais variadas expressões. E isto tem sido possível pelo desafio do convívio das semelhanças e diferenças expressas nos discursos de seus habitantes wapichana brasileiros e guianenses, foco deste trabalho. Longe de ser almejada uma homogeneidade de expressão cultural, o que vi naquela comunidade foi uma constante busca pelo respeito e aprendizagem na convivência da coletividade. Talvez por isso mesmo a cultura wapichana, tão rica, permaneça tão viva e ativa naquele lugar.

REFERÊNCIAS

- ABDALA, Vitor. **Brasil poderá perder 30% de suas línguas indígenas nos próximos 15 anos.** In: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2014-12/brasil-pode-perder-30-de-suas-linguas-indigenas-nos-proximos-15-anos>. Acesso em 10 de dezembro de 2015.
- AB'SABER, Aziz N. *Et. Al. História Geral da Civilização Brasileira.* A Época Colonial. Tomo I. Vol. 1. Do descobrimento à expansão. 15ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800.** Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.
- ALENCAR, José de. **Iracema.** [recurso eletrônico] – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.
- ALVAREZ, Glênio da Costa. Populações Indígenas. In: SABÓIA, Gilberto Vergne; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. (Org.). **Anais dos Seminários Regionais Preparatórios para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata.** Brasília: Ministério da Justiça. Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 2001. p. 207 – 220.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas.** Reflexões Sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo. Lisboa: Edições 70, 2005.
- ATHIAS, Renato. **A noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira.** De Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.
- ÁVILA, Thiago A. M. de. **Biopirataria e os Wapichana: etnografia sobre a bioprospecção e o acesso aos recursos genéticos na Amazônia Brasileira.** Revista de Estudos e Pesquisas. Vol. 3 n. 1/2. Brasília: FUNAI, 2006. p. 225-260.
- BAINES, Stephen Grint. A Fronteira Brasil-Guiana a partir de Perspectivas dos Índios Macuxi e Wapichana. **Revista Brasileira do Caribe**, Goiânia, vol. 5, n. 10, 2005. p. 65 – 98.
- _____. A Fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas. **Revista Brasileira do Caribe.** Goiânia, Vol. VII, n. 13. São Paulo, 2006. p. 197-210.
- _____. **A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas.** Revista Brasileira do Caribe, vol. XIII, nº 25, (jul/dez 2012. Semestral. São Luis: Edufma, 2012. P. 197 – 210.
- _____. Povos Indígenas na Fronteira Brasil-Guiana e os Megaprojetos de Integração Econômica. **Ciencia e Cultura.** Vol.65, n.1. São Paulo: SBPC, 2013.
- BARATA, Francisco. J. Rodrigues. Diário da viagem a colônia hollandeza de Surinam, feita pelo Porta Bandeira da sétima Companhia do Regimento da cidade do Pará, pelos sertões e rios d'este Estado. **Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil.** 2ª ed., Rio de Janeiro, v. 8, p. 1 – 204, 1846 [1798].

BARBOSA, R.I. Ocupação em Roraima 1: do histórico colonial ao início do assentamento dirigido. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 9 (1). Belém, 1993. p. 123 – 144.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique Tilkin. **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005. p. 59 – 111.

BARTH, Fredrik. Los Pathanes: su Identidad y Conservación. In: BARTH, Fredrik. (Org.). **Los Grupos Étnicos e sus Fronteras**. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BERENBLUM, Andrea. **A Invenção da Palavra Oficial**. Identidade, língua nacional e escola em tempos de globalização. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

BORGES DA SILVA, Carlos Alberto. **A Revolta do Rupununi: uma etnografia possível**. 2005. 267f. Doutorado (Doutor em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1996.

BRADLEY, C.Paul. **Party Politics in British Guiana**. In: The Western Political Quarterly. Volume 16, n. 2. 1963. p. 353 – 370.

BRASIL. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Lei nº 3.071, de 1º de Janeiro de 1916. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em 01 de abril de 2015.

BRASIL. **Regulamento do Serviço de Proteção aos Índios**. Decreto nº 736, de 6 de Abril de 1936. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 01 de abril de 2015a.

BRASIL. **Estatuto do Índio**. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-6001-19-dezembro-1973-376325-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em 03 de abril de 2015b.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 03 de abril de 2015c.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em 03 de abril de 2015d.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. Os (des) caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 42, p. 7-21, 2000.

_____. Introdução. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen Grint. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. p. 9-20.

CARNEIRO, J. Jeannine. **A morada dos Wapixana – Atlas Toponímico da região indígena da Serra da Lua (RR)**. 2007. 189 fls. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. **Baaraznau Wapichan: Etnolinguística Fitogeográfica Wapixana**. Revista Acta Geográfica, ano III, n. 6. 2009.

CIDR. **ÍNDIOS DE RORAIMA: Makuxí, taurepang, Ingarikó, wapixana**. Coleção histórica antropológica nº 1. Boa Vista, 1989.

COHEN, Abner. The lesson of ethnicity. In: COHEN, Abner. (Org.). **Urban Ethnicity**. London: Routledge, 2004. p. ix – xxiv.

COLAÇO, Thaís Luzia. **A Trajetória do Reconhecimento dos Povos Indígenas do Brasil no Âmbito Nacional e Internacional**. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_thais_luzia_colaco.pdf. Acesso em 31 de março de 2015.

COSTA, Emily. **Em RR, índios da etnia Wapichana acompanham jogo do Brasil na Copa**. Índios da comunidade Taba Lascada se reuniram para assistir ao jogo. “Com a vitória do Brasil, toda a comunidade vai comemorar”, diz tuxaua. In: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2014/06/em-rr-indios-da-etnia-wapichana-acompanham-jogo-do-brasil-na-copa.html>. Acesso em: 09 de dezembro de 2015.

COUDREAU, Henri. **Voyage a Travers Les Guyanes Et L'amazonie**. Paris: Challamel Aîné Éditeur, 1887.

CRUVINEL, Noraldino Vieira. Resumo do Relatório Circunstanciado de revisão dos limites da Terra Indígena Tabalascada. In: FUNAI/PPTAL/GTZ. **Coletânea de Documentos da Terra Indígena Tabalascada**. Brasília: FUNAI, 2010. p. 20 – 39.

CUCHE, Dennys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2ª. Ed. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: _____. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 133 – 154.

DREYFUS, Simone. Os Empreendimentos Coloniais e os Espaços Políticos Indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da. (Orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de história Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993. p. 19 – 41.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity and Nationalism**. Anthropological Perspectives. 3rd. Ed. London: Pluto Press, 2010.

_____. **Ethnicity versus nationalism**. In: <<http://hyllanderiksen.net/Ethnnat.html>>. Acessado em 01 de março de 2015.

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

_____. **Etnografia Wapishana**: arqueologia de um preconceito. In: Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campinas: 1995. GT História Indígena e do Indigenismo.

_____. Nádia. **As flores da fala**: práticas retóricas entre os Wapichana. 1997. 298p. Tese (Doutorado em Estudos Comparados em Literatura de Língua Portuguesa)–Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

_____. **Rebellious Memories: The Wapishana in the Rupununi Uprising, Guyana, 1969**. In: WHITEHEAD, N. L. (Ed.). **Histories and historicities in Amazonia**. University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2003. p. 107 – 120.

FARABEE, William Curtis. **The Central Arawaks**. Philadelphia: University Museum, 1918.

FAULHABER, Priscila. Identidades contestadas e deslocamentos Miranha na fronteira Brasil – Colômbia. Em: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Org.) **Nacionalidade e Etnicidade em Fronteiras**. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2005. p. 241 – 269.

FUNAI; PPTAL; GTZ. Terra Indígena Tabalascada. In: **Levantamento Etnoambiental das Terras Indígenas do complexo Macuxi – Wapixana: Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moskow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada**. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008. p. 125-127.

_____. **Coletânea de Documentos da Terra Indígena Tabalascada**. Brasília: FUNAI, 2010.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP; Fundação do Desenvolvimento da Educação, 1995.

FEDERAL RESEARCH DIVISION OF THE LIBRARY OF CONGRESS. **Guyana**. <http://www.mongabay.com/reference/country_studies/guyana/all.html>. Acesso em 16 de março de 2015.

FERNANDES DE SOUZA, André. Noticias Geographicas da Capitania do Rio Negro no grande Rio Amazonas. **Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, v. 10, p. 411 – 504, 1870 [1848].

FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. **BAKHTINIANA**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 115-126, 1o sem, 2009.

FRANCHETTO, Bruna. **A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito**. Mana [online]. Vol.14, n.1. Disponível em: www.scielo.br/pdf/mana/v14n1/a02v14n1.pdf. Acesso em 20 de novembro de 2015.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. **Indígenas no Brasil - Demandas dos povos e percepções da Opinião Pública**. Disponível em: <csbh.fpabramo.org.br/node/7986>. Acesso em 04 de abril de 2014.

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil**. Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: ESTERCI, Neide; FRY, Peter; GOLDENBERG, Mirian. (Orgs.). **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

GONSALVES, E. P. **Conversas sobre iniciação à pesquisa científica**. 3 ed. Campinas: Alínea, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **A identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HARRIS, C.A.; VILLERS, J.A.J. (Orgs.). **STORM VAN'S GRAVESAND**. The rise of British Guiana. Vol. I. London: Hakluyt Society, 1911.

_____. **STORM VAN'S GRAVESAND**. The rise of British Guiana. Vol. II. London: Hakluyt Society, 1911a.

_____. Additional notes to introduction. In: **STORM VAN'S GRAVESAND: the rise of British Guiana**. v. 1. London: Hakluyt Society, 1911b. p. 142 – 189.

HERMANN, Lucila. **A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco**. **SOCIOLOGIA**, v. VIII, n. 2. São Paulo, 1946. p. 119 – 134.

_____. **A Organização Social dos Vapidianos do Território do rio Branco**. Sociologia. Vol. IX, n. 1. São Paulo: s.n., 1947. p. 54 – 84.

HINTZEN, Percy C. **The Coasts of Regime Survival: racial mobilization, elite domination and control of the state in Guyana and Trinidad**. New York: Cambridge University Press, 1989.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução” In: HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. (Orgs.) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e Fronteiras**. 3ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Raízes do Brasil**. 26ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IFILL, Melissa. Situando os Trabalhadores Africanos na Divisão dos Trabalhos do Período Pós Emancipação na Guiana Inglesa. In: GOMES DE OLIVEIRA, Reginaldo; IFILL, Melissa (Orgs.). **Dos Caminhos Históricos aos Processos Culturais entre Brasil e Guyana**. Boa Vista: EDUFRR, 2011. p. 157 – 179.

IM THURN, Everard F. **Among the Indians of Guiana**. Being sketches chiefly anthropologic from the interior of British Guiana. London: Kegan Paul, Trench, & Co., 1883.

ISA. **Wapixana**. In: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/wapixana>>. Acessado em 26 de junho de 2014.

_____. População Indígena no Brasil. In: **Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em 03 de abril de 2015.

ISHMAEL, Ordeen. Slavery on the Plantation. In: **The Guyana Story**. From Earliest Times to Independence. Disponível em: <<http://www.guyana.org/features/guyanastory/chapter26.html>>. Acesso em 20 de março de 2015.

_____. The beginning of the Barbice slave rebellion. In: **The Guyana Story**. From Earliest Times to Independence. Disponível em: <<http://www.guyana.org/features/guyanastory/chapter30.html>>. Acesso em 20 de março de 2015a.

_____. From Dutch to British Hands. In: **The Guyana Story**. From Earliest Times to Independence. Disponível em: <<http://www.guyana.org/features/guyanastory/chapter34.html>>. Acesso em 23 de março de 2015b.

_____. **The Rupununi Revolt**: a documentary account. Disponível em: <http://www.guyanajournal.com/rupununirevolt.html>. Acesso em: 01 out. 2015c.

KOCH-GRUMBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Vol. 1. São Paulo: UNESP, 2006.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155 – 172.

_____. **Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade**. Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/pdfs/ACSL0200.pdf>>. Acesso em 01 de abril de 2015.

LOBO D'ALMADA, M. Gama. Descrição relativa ao Rio Branco e seu Território. **Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil**, Rio de Janeiro, v. 24, 1861 [1787], p. 617 – 683.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. **Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales: Reflexiones histórico-antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia.** Mundo amazónico 2, 2011. p.155-178.

MACEDO, Marcus Vinícius Aguiar. **Vida e Morte na Amazônia Indígena.** As invasões madeireiras e os povos Ashaninka. Rio Branco: EDUFAC, 2009.

MALUF, Sahid. **Teoria Geral do Estado.** 26. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

MANZINI, Eduardo J. **A Entrevista na Pesquisa Social.** Didática: São Paulo, v. 26/27, 1990/1991, p. 149-158.

MARANDOLA JR, Eduardo; DAL GALLO, Priscila Marchiri. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. In: **VI Encontro Nacional sobre Migrações.** Belo Horizonte, 2009. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/outros/6encnacsobremigracoes/st3/marandola_2.pdf. Acesso em 02 de maio de 2015.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução.** 7ª. Ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARS, Perry. State Intervention and Ethnic Conflict Resolution. Guiana and Caribbean experience. **Comparative Politics.** Vol. 27, n. 2. New York: Program in Political Science of the City University of New York, 1995. p. 167 – 186.

McALMONT, Cecilia. O Impacto da Abolição nas Mulheres Escravizadas. In: OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de; IFILL, Melissa. **Dos Caminhos históricos aos processos culturais entre Brasil e Guyana.** Boa Vista: EDUFRR, 2011.

MIGLIAZZA, Ernesto. Grupos Linguísticos do Território Federal de Roraima. **Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica.** Vol2: Antropologia. Rio de Janeiro: Conselho Mundial de Pesquisas, 1967. p. 153 – 173.

MOOG, Vianna. **Bandeirantes e Pioneiros.** Paralelo entre duas culturas. 4ª. Ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1957.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. Discriminação estrutural, institucional e sistêmica – povos indígenas. In: SABÓIA, Gilberto Vergne; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. (Org.). **Anais dos Seminários Regionais Preparatórios para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata.** Brasília: Ministério da Justiça. Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 2001. p. 221 – 254.

MUSSOLINI, Gioconda. **Notas sobre os conceitos de moléstia, cura e morte entre os índios Vapidianá.** Sociologia. Vol. VI, n. 2. São Paulo: s.n., 1944. p. 134 – 155.

NABUCO, Joaquim. **O Direito do Brasil:** fronteiras do Brazil e da Guyana Inglesa. Pariz: Editor A. Lahure, 1903.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Cidadania, Racismo e Pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro. In: _____. **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Rafael da Silva. **Atlas do estado de Roraima: território e população**. Boa Vista: UFRR, 2006. 1 CD ROM.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. A Presença Holandesa na Amazônia Caribenha entre os séculos XVI e XVII: da Costa Selvagem ao Rio Branco. In: GOMES DE OLIVEIRA, Reginaldo; IFILL, Melissa (Orgs.). **Dos Caminhos Históricos aos Processos Culturais entre Brasil e Guyana**. Boa Vista: EDUFRR, 2011. p. 19 – 43.

_____. O rio Branco no contexto da Amazônia Caribenha: aspectos da colonização europeia entre o século XVI e o século XVIII. In: MARTINS, Estevão Chaves de Rezende; MOREIRA, Felipe Kern. (Orgs.). **As Relações Internacionais na Fronteira Norte do Brasil**. Coletânea de Estudos. Boa Vista: Editora da UFRR, 2011a. p. 155 – 185.

PEREIRA, Mariana Cunha. **Reconstruções Identitárias em Sociedades Plurais: os povos da fronteira Brasil-Guiana**. Reflexão e Ação, v. 18, n. 1, UNISC. Santa Cruz do Sul: UNISC, 2010. p. 188 – 214.

PIMENTA, José Antonio Vieira. “Parentes diferentes”: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. In: **Anuário Antropológico**. 2011-I. Brasília: UnB, 2012. p. 91-119.

PORTAL BRASIL. **Material de preservação de línguas indígenas será distribuído para aldeias**. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/meio-ambiente/2015/09/material-de-preservacao-de-linguas-indigenas-sera-distribuido-para-aldeias>. Acesso em 10 de dezembro de 2015.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

RENAN, Ernest. **O que é uma nação?** In: Plural. Revista de Ciências Sociais. Vol. 4, n. 1, p. 154-175, 1º. Sem., 1997.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O Índio na História do Brasil**. São Paulo: Global, 1983.

RIBEIRO DE SAMPAIO, Francisco Xavier. **Diário da Viagem...** Lisboa: Typografia da Academia, 1825.

_____. Relação Geographica-historica do Rio Branco da América Portuguesa. **Revista Trimestral do Instituto Histórico Geographico e Ethnographico do Brasil**. 2. ed., Rio de Janeiro, v. 13, 1872 [1777], p. 200 – 273.

RIVIÈRE, Peter. **The forgotten frontier: ranchers of North Brazil**. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

_____. (Ed.). **The guiana travels of robert schomburgk 1835-1844**. V.1: Explorations on behalf of the royal geographical society 1835-1839. London: The Hakluyt Society, 2006.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. **Línguas brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 2002.

RODRIGUES, Francilene dos Santos. **Nacionalidade no Pensamento Social Brasileiro e Venezuelano e o Lugar Guayana**. Manaus: EDUA, 2014.

RODRIGUES FERREIRA, Alexandre. **Diário do rio Branco**. Museu Nacional, 1786. Disponível em: http://www.filologia.org.br/pereira/textos/diario_do_rio_branco_1.pdf. Acesso em: 30 abr. 2015. Transcrição do manuscrito.

ROMANO, Roberto. Paz de Westfália (1648). In: MAGNONI, Demétrio. (Org.). **História da Paz: Os tratados que desenharam o planeta**. 2ª. Ed. São Paulo: Contexto, 2012.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Índios do Brasil do norte do rio Amazonas**. v. 3. Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1953.

ROOWAY, J. Inhabitants. **Handbook of British Guiana**. Columbian Exposition Literary Commitee of the Royal Agricultural and Commercial Society. Georgetown, 1893.

SAMPAIO SILVA, Orlando. Os Wapixána: uma situação de contato interétnico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 14, n. 2. Belém: 2011. p. 321-332.

SANTOS, Luís Claudio Villafañe Gomes. **O Brasil entre a América e a Europa: O Império e o intramericanismo (do Congresso do Panamá à Conferência de Washington)**. São Paulo: UNESP, 2004.

SANTILLI, Paulo. **Fronteiras da República: História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco**. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1994.

SANTILLI, Paulo; FARAGE, Nádia. Estado de Sítio: Territórios e identidades no vale do rio Branco. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992, p. 267 – 278.

SCHOMKBURGK'S, Richard. **Travels in British Guiana. 1840 – 1844**. Vol. 1. Georgetown, 1922.

SILVA, Basílio da. Ungary Wyryy kiwiniu'u. In: **PARICHARA WAPICHAN**. Boa Vista: CIR; Som das Aldeias, 2006. 1 CD. Faixa 4 (5'34).

_____. Ungary Wyryy kiwiniu'u. In: **PARICHARA WAPICHAN**. Boa Vista: CIR; Som das Aldeias, 2006b. 1 CD. Faixa 2 (3'34).

SOARES, Lúcio de Castro. Território do Rio Branco. **Boletim Geográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, Rio de Janeiro, n. 17, 1944, p. 698 – 670.

STRADELLI, Count Ermanno. Rio Branco: note di viaggio. **Bolletino della Societa Geografica Italiana**, Rome, s. 3, v. 2, anno 23, no. 26, 1889, p. 210-228, 251-266.

SOUZA, Ilma Regina Castro Saramago de; BRUNO, Marilda Moraes Garcia. **O Povo Sabanê e o Processo Civilizador: Algumas Reflexões Sobre o Lugar da Educação Formal Indígena**. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais14/arquivos/textos/Workshop/Trabalhos_Completos/Ilma_Souza.pdf>. Acesso em 04 de abril de 2015.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Conflictos Etnicos y Estado Nacional**. Ciudad del México: Siglo XXI Editores, 2000.

TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, Tomaz. (Org.). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. 12ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 73 – 102.

THE CO-OPERATIVE REPUBLIC OF GUYANA. **Population and House Sensus 2012**. National sensus report. Bureau of Statistics, 2007.

THIESSE, Anne-Marie. Ficções Criadoras: as identidades nacionais. **Anos 90. Revista do programa de pós-graduação e História da UFRGS: “Dossiê Imagens Nação”**. Porto Alegre: Gráfica UFRGS, v. 9, n. 15, 2001/2002.

_____. A Europa das Nações. In: FERREIRA DA CUNHA, Carlos Manuel. (Ed.). **Escrever a nação: literatura e nacionalidade (uma antologia)**. Ponte: Opera Omnia, 2011.

THEOPHILO, Leal. A região do Rio Branco: os transportes e o problema indígena. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, p. 05, 04 de abril de 1919.

VAN’S GRAVESSANDE, Laurens Storm. P.R.O 471/158. In: HARRIS, C.A.; VILLERS, J.A.J. (Orgs.). **STORM VAN’S GRAVESAND**. The rise of British Guiana. Vol. II. London: Hakluyt Society, 1911. p. 407 – 415.

VAN’S GRAVESSANDE, Laurens Storm. P.R.O. 472/63. In: HARRIS, C.A.; VILLERS, J.A.J. (Orgs.). **STORM VAN’S GRAVESAND**: the rise of British Guiana. v. 2. London: Hakluyt Society, 1911a, p. 460 – 473.

VVAA. The Dutch Settle in Guyana. In: MERRIL, Tim. (Ed.). **Guyana: A Country Study**. <<http://countrystudies.us/guyana/5.htm>>. Acesso em 17 de março de 2015.

WAPICHANA, Nilson. **Líder indígena de Roraima diz que quer Brasil e Holanda na final da Copa. Segundo o Tuxaua Cesar da Silva, a final entre as duas seleções seria para quebrar o tabu de que o Brasil nunca consegue passar pela Holanda na Copa do Mundo**. Disponível em: <http://globoesporte.globo.com/rr/copa-do-mundo/noticia/2014/06/lider-indigena-de-roraima-diz-que-quer-brasil-e-holanda-na-final-da-copa.html>. Acesso em 09 de dezembro de 2015.

WAPICHANA, Ivônio Solón. **Como se faz o caxirí (pajuaru)**. In: <http://ivoniosolon.blogspot.com.br/2013/01/como-se-faz-o-caxiri-pajuaru.html>. Acesso em 05 de dezembro de 2015.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: Weber, Max. **Economia e Sociedade**. Vol 1. Brasília: Editora da UNB, 2004, p. 267-277.

Entrevistas:

ADÃO, Lourenço. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [junho de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.

CADETE, Emerson da Silva. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [maio de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.

PEREIRA, Cesarina da Silva. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [maio de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.

RIBEIRO, Michael Gregório. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [maio de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.

SILVA, César da. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [maio de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.

SILVA, Alderísio Pereira da. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [junho de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.

SILVA, Gilberto Antonio Leite da. **“WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana**. Depoimento [maio de 2015]. Entrevistador: Heleno Guedes Montenegro Filho. Cantá, 2015. 1 arquivo sonoro em MP3. Entrevista concedida para a dissertação “WAYNAU IRIBENNAU!” Etnicidade e nacionalidade na construção da identidade Wapichana.