



UFRR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA

IVY ÉLIDA GUIMARÃES SALES

FESTEJAR E CONVIVER: UMA ETNOGRAFIA NA COMUNIDADE INDÍGENA
CANAUANIM

BOA VISTA, RR

2019

IVY ÉLIDA GUIMARÃES SALES

**FESTEJAR E CONVIVER: UMA ETNOGRAFIA NA COMUNIDADE INDÍGENA
CANAUANIM**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade Federal de Roraima
como requisito para obtenção do título
para obtenção do grau de Mestre em
Antropologia

Orientador: Prof. Dr.: José Carlos Franco de Lima

BOA VISTA, RR
2019

Autorizo a divulgação e reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

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

S163f Sales, Ivy Élide Guimarães.
Festejar e conviver: uma etnografia na comunidade indígena Canauanim
/ Ivy Élide Guimarães Sales. – Boa Vista, 2019.
88 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Franco de Lima.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

1 – Sociabilidade. 2 – Wapichana. 3 – Festa indígena. 4 – Performance.
5 – Etnografia da convivência. I – Título. II – Lima, José Carlos Franco de (orientador).

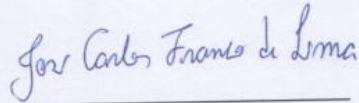
CDU – 397(811) (=182)

IVY ÉLIDA GUIMARÃES SALES

**FESTEJAR E CONVIVER: UMA ETNOGRAFIA NA COMUNIDADE INDÍGENA
CANAUANIM**

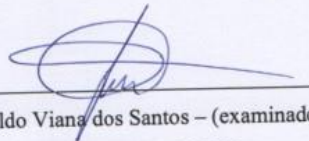
Dissertação submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social para a
obtenção do grau de Mestre em Antropologia
pela Universidade Federal de Roraima.

Aprovado em: 07/11/2019.



Prof. Dr. José Carlos Franco de Lima – (orientador)
Orientador / PPGANTS – UFRR

Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino – (examinador interno)
PPGANTS – UFRR



Prof. Dr. Jonildo Viana dos Santos – (examinador externo)
INSIKIRAN – UFRR

AGRADECIMENTOS

Agradecer a todos que estão envolvidos no meu percurso acadêmico pode render infinitas páginas, por isso nesse caso eu serei sucinta.

Em primeiro lugar, agradeço a todos da comunidade indígena Canaúanim e em especial a Carla, que me auxiliou nos primeiros contatos com a comunidade.

Agradeço à minha família: meu companheiro que compartilha a vida comigo e que nesses anos vem me apoiando em cada plano. Meus pais, minhas irmãs e meus sobrinhos por existirem. Agradeço à minha tia Rúbia.

Agradeço às minhas amigas:

Amanda Pereira Jansen, pelas décadas de conversas prazerosas, sempre nos escutamos, da adolescência até hoje fazemos descobertas, somos sempre felicidade, somos vinho.

Jackellyne Oliveira, por ter permanecido nessa trajetória acadêmica, agradeço o apoio, as discussões, perdões e as figurinhas trocadas.

Anny Elizabeth, que vem me acompanhando desde a época do pré-vestibular, a tensão das provas, as dúvidas e o empenho, nossas caminhadas, nossas horas de estudo, foi uma transição para o que estou construindo.

Ms. Deise Sousa, muito especial nessa trajetória. Obrigada por me encorajar nos momentos decisivos, obrigada pela sabedoria e os conhecimentos compartilhados.

Agradeço à Ingridy Samara e à Mineia Gerola que me receberam aqui em Boa Vista – RR.

Agradeço ao professor Dr. Michael Rolim, e ao professor Esp. Márcio que me auxiliaram na chegada à UFRR.

Agradeço aos amigos, pois eles foram ouvidos para minhas lamentações e sempre estiveram presentes em momentos importantes da minha vida.

Gratidão eterna aos professores que sempre estiveram dispostos a me ajudar nessa trajetória que teve seu marco em 2011, na Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, como aluna da graduação em Ciências Sociais.

Sou grata pelas experiências no Programa de monitoria, e no Programa de Educação Tutorial (PET) Antropologia. Em ambos fui aluna bolsista e tenho certeza de que esses incentivos irão gerar mais frutos.

Na UFCG pude iniciar meu caminho na antropologia, por meio da professora Dra. Mércia Rejane Rangel Batista, na época tutora do programa, e do Professor Dr. Rodrigo de

Azeredo Grunewald, que me vinculou ao Laboratório de Pesquisa sobre Tradições e o professor Dr. Vanderlan Sila, que foi tutor no PET, já nos meus últimos momentos no programa. Nessa fase pude crescer como pessoa e estudante, e compreender que estudar é dividir conhecimento, construir ideias e compartilhar o futuro. Estudar é pensar e fazer o amanhã. Em especial agradeço à professora Ângela Metri e ao professor Dr. Gonzalo Rojas, que me encorajaram a seguir e lutar por melhores condições para mim e para os outros, por me ensinarem que: “à sala de aula também é nas ruas reivindicando”. Foi nessa instituição que comecei a ver o mundo e a buscar compreendê-lo, sou eternamente grata a todos que de alguma forma contribuíram nessa etapa.

Na fase atual, vinculada a Universidade Federal de Roraima - UFRR, por meio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGANTS, demonstro toda minha gratidão aos professores do programa, em especial à professora Dra. Olendina de Carvalho Cavalcante, que foi minha orientadora, e que me auxiliou no desenvolvimento do projeto de pesquisa, realizando pacientemente as leituras dos primeiros rascunhos, e mesmo doente ou cansada dedicou um tempo as minhas questões. Sou muito grata por ter despendido o seu tempo e me levado para conhecer a Festa da Damurida.

Minha gratidão ao coordenador do PPGANTS, o professor Dr. Carlos Alberto Cirino. Obrigada pela paciência, pelas risadas, o bom humor e pelas críticas.

Meu orientador Dr. José Carlos Franco de Lima, num simples obrigada não cabe a gratidão que tenho por ter me auxiliado nos momentos decisivos, ainda assim digo: obrigada por existir!

Agradeço a todos os servidores públicos da UFRR que de alguma forma auxiliaram na realização dos processos burocráticos; obrigada Ms. Leonice.

Meus agradecimentos também se estendem a todos os colegas de turma, pois compartilhamos momentos de felicidade e tristeza. Obrigada, Amanda, Dalcides, Erika, Geovane, José, José da Guia, Júlia, Melina, Mariza, Marcos, Patrícia, Pablo, Sheneville, Rejane e Royson, E aos colegas do Instituto de Antropologia, alunos do curso de antropologia.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pela concessão de mais de 11 mil bolsas de pesquisa, dentre essas, a que recebi pelo período de um ano como aluna do mestrado. Acrescento que esse apoio financeiro é um incentivo à produção do conhecimento. Sem esse investimento o país sofrerá as penas do retrocesso na produção acadêmica e científica, em nome de uma ideologia ultraliberal que vem causando prejuízos ao exercício da cidadania e da democracia desde a medida de congelamento dos gastos públicos até agora. Os atuais cortes nas verbas destinadas para a educação

impossibilitam o bom funcionamento dessa instituição social e se refletem negativamente em todos os espaços; a falta de investimento na educação reverbera no mal funcionamento da saúde e segurança pública, entre outras coisas.

A educação é uma força mobilizadora para reivindicar a garantia dos direitos, sendo assim, atacá-la tirando os investimentos e realizando cortes é o mesmo que tentar destruir o sistema público de educação.

Uma bolsa de pesquisa é um investimento no futuro de um país, o incentivo à produção da ciência deveria ser prioridade de todos os governos pois assim como essa geração pode desenvolver inúmeros trabalhos, as próximas também têm o direito de fazê-lo e de gozar dos avanços alcançados. Tendo em vista que esse dinheiro é a concretude do retorno dos impostos, o investimento em educação se reflete em todos os âmbitos, promove mudanças sociais de grande magnitude.

Obrigada.

Se a antropologia tinha algo a dizer à sociedade em geral, deveriam ser coisas que ajudassem a formular uma política de melhoramento da sociedade, inclusive de minorias como as sociedades indígenas, em todos os países, e não somente no Brasil.

(Terence Turner)

RESUMO

Este trabalho refere-se a análise antropológica sobre uma Festa Indígena, um estudo realizado entre junho de 2018 a junho de 2019, um evento que se caracteriza como sendo uma forma de festejar e apresentar a cultura dos povos indígenas, uma forma de apresentar as diferenças culturais entre o indígena e o não-indígena; as festas se dividem entre as apresentações culturais tradicionais indígenas e as atrações que são denominadas da cultura não indígena. Desta forma, a festa aqui observada representa o que ocorre de um modo mais geral nas Festas Indígenas da região, onde as comunidades indígenas de Roraima vêm realizando eventos que buscam mostrar e valorizar a cultura indígena. Com isso, partindo de uma experiência de convivência foi sendo construída a análise e o entendimento sobre o grupo étnico e o evento. De modo que a etnografia foi sendo construída a partir de uma inspiração do que propõe a antropologia da performance (TURNER, 1974; 2005), como uma tentativa de capturar o movimento presente em uma comunidade que se organiza para a realização de uma festa. Outro ponto de destaque é pensar a trajetória da pesquisa, os caminhos que foram sendo construídos após o evento ocorrido, a relação pesquisadora-campo. Partindo das experiências e das vivências, as informações obtidas mostraram que a festa traz uma sociabilidade Wapichana (CAVALCANTE *et al*, 2003). Uma iniciativa que tem a proposta de atrair um público cada vez maior, pois o evento movimenta a economia local. Uma festa que celebra a cultura local e estabelece uma ponte com o passado através das tradições.

Palavras-chave: Sociabilidade Wapichana. Festa Indígena. Performance. Etnografia da convivência.

RESUMEN

Este artículo se refiere al análisis antropológico de un Festival Indígena, un evento que se caracteriza como una forma de celebrar y presentar la cultura de los pueblos indígenas, una forma de presentar las diferencias culturales entre indígenas y no indígenas; Las fiestas se dividen en presentaciones culturales tradicionales, indígenas y atracciones que se llaman cultura no indígena. Por lo tanto, la fiesta observada aquí representa lo que sucede más generalmente en los festivales indígenas de la región, donde las comunidades indígenas de Roraima han estado celebrando eventos que buscan mostrar y valorar la cultura indígena, como una forma de relacionar los eventos actuales con los festivales. pasado Así, a partir de una experiencia de convivencia se construyó el análisis y la comprensión sobre el grupo étnico y el evento. Por lo tanto, la etnografía se estaba construyendo a partir de una inspiración de lo que propone la antropología del desempeño (TURNER, 1974; 2005), como un intento de capturar el movimiento presente en una comunidad que se organiza para organizar una fiesta. Otro punto a destacar es pensar en la trayectoria de la investigación, los caminos que se estaban construyendo después del evento, la relación investigador-campo. A partir de las experiencias, la información obtenida mostró que la, fiesta aporta una sociabilidad Wapichana (CAVALCANTE *et al*, 2003). Una iniciativa que tiene el propósito de atraer una audiencia creciente, porque el evento mueve la economía local. Una celebración que celebra la cultura local y une el pasado a través de la tradición.

Palabras-clave: Sociabilidad Wapichana. Fiesta Indígena. Performance. Etnografía de la Convivencia.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Terra Indígena Canaúanim.....	39
Mapa 2 - Região Serra da Lua.....	40

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Imagem 1 - Simulado do Pré-Vestibular Indígena preparatório para o exame da UFRR ...	34
Imagem 2 - Adesivando as barracas para mostrar o apoio político	59
Imagem 3 - Preparativos para a abertura da festa.....	59
Imagem 4 - Iniciando o evento	61
Imagem 5 - Barraca onde vende as cartelas para o bingo	63
Imagem 6 - Barraca de Dona Joyce.....	64
Imagem 7 - Barraca onde vende a cartela do bingo, segundo dia	65

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 UMA PESQUISA CONVIVÊNCIA.....	21
2.1 Conhecendo o Campo	26
2.2 Desdobramentos	30
3 A TERRA INDÍGENA CANAUANIM E OS WAPICHANA	37
3.1 A terra indígena Canauanim	37
3.1.1 Demarcação	41
3.2 O povo Wapichana	42
3.2.1 Educação escolar	45
3.2.2 As assembleias da comunidade	46
4 O FESTEJO INTERCULTURAL	51
4.1 O trajeto das festas indígenas ao Festejo intercultural	51
4.2 Antecedentes e preparativos	53
4.3 O dia do Festejo Intercultural da Comunidade Canauanim	56
4.3.1 Organizadores, participantes e os visitantes	69
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS.....	76
APÊNDICES	83
APÊNDICE A	83
APÊNDICE B.....	84
APÊNDICE C	85
APÊNDICE D	86
APÊNDICE E.....	87
APÊNDICE F	88
APÊNDICE G	89

1 INTRODUÇÃO

O objetivo dessa dissertação é argumentar sobre uma festa indígena, evento que apresenta uma característica que vem se consolidando em algumas comunidades indígenas localizadas em Roraima. Desde a aproximação com o grupo, passando pela participação na festa até a oferta de aulas no cursinho pré-vestibular ocorreu a construção, a partir da convivência, da compreensão sobre o evento realizado na comunidade indígena Canauanim.

O registro das performances do Festejo Intercultural, lançando as prerrogativas de que essa festa ocorre para além do lazer, pois sua principal justificativa mostra a celebração da cultura indígena. Este trabalho parte da participação nas performances culturais que são expressas durante o festejo Intercultural: jogos, as danças de quadrilha junina, o *hiphop*, e brincadeiras.

Na celebração se estabelece uma relação com as comunidades vizinhas e núcleos urbanos próximos, o que nos direciona para pensar as questões: econômica, que envolve a realização do evento – sejam aquelas relativas a preparação das estruturas de recepção e locomoção dessas pessoas, sejam aquelas relativas a preparação dos espaços físicos usados, entre outras coisas – e performática – no sentido de pensar esta comemoração como um momento e uma forma de representar os costumes e tradições dos povos indígenas da região através de elementos da cultura local como o *parixara*¹, a contação de histórias, as competições, jogos e a alimentação e bebida tradicionais.

Aprovado o desenvolvimento da pesquisa pela comunidade, feitos os devidos registros e tendo participado do Festejo, segui ofertando aulas no cursinho pré-vestibular naquela localidade. Portanto, os dados etnográficos que trago são também resultados da convivência com os nativos da comunidade Canauanim através das aulas no mesmo.

Desse modo o trabalho evoca os objetivos: (a) de explorar a ideia de que a festa realizada atualmente representa uma continuidade de festas passadas Cavalcante (2012), como pude compreender através das colocações sobre a Festa da Fartura (evento que antecedeu o Festejo Intercultural). Além de (b) perceber as performances culturais que são expressas durante o Festejo Intercultural, (como as danças de quadrilha junina e o *hiphop*, bem como outras apresentações elaboradas pela juventude local) enquanto elaborações dialógicas em relação àquelas advindas das tradições wapichana, produzidas, apropriadas e

¹ De acordo com Felipe Munhoz Martins Fernandes (2016), o *parixara* “é um ritmo de dança [...] executado tradicionalmente nas antigas festas [...], tendo sido reelaborado e estetizado no âmbito escolar, transformado em performance cultural e exibido [...] como signo de “indianidade” Makuxi”. (FERNANDES, 2016, p.1).

significadas contemporaneamente pelas gerações mais recentes; por fim, foi possível também, (c) discutir as relações que se estabelecem no Festejo Intercultural, o que direcionou a observação para as questões econômicas envolvidas na realização do evento, para atender às demandas de estrutura física e humana que o compõem.

Um trabalho que tem com foco inicial as interações e vai se modelando na tessitura das relações sociais estabelecidas, em que as formas engessadas de explicação e análise não encontram espaço para a magnitude e complexidade da realidade. Assim, o trabalho de campo que iniciei em julho de 2018, foi se mostrando tão desafiador quanto a própria inserção naquela comunidade geograficamente identificada a um espaço rural protegido por uma forte e significativa relação entre seus membros, de modo que para ter acesso foi necessário primeiro estabelecer vínculos, mostrar-me, me fazer conhecer e me reconhecer enquanto pesquisadora, corpo estranho ao cotidiano local, com objetivos que aos poucos foram convergindo para os interesses comuns daquelas pessoas que se tornaram em parte meus interesses também.

A experiência ao longo dessa trajetória de pesquisa foi também um momento de aprendizado do fazer antropológico, de crescimento pessoal e principalmente profissional, a partir do qual inicia-se um exercício de reflexão sobre os atos de observar, ouvir, compreender e comunicar, como atos antropológicos para construir o que chamamos de conhecimento, expresso através da escrita que, por sua vez, neste texto, apresenta um caráter fluido, se movimentando entre o ponto de vista da pesquisadora e da população local, partindo de um **lugar de fala** (RIBEIRO, 2019) e elaborando uma fala sobre este **lugar** (LITTLE, 2002, p. 10) perscrutado. Pois a ação executada pela antropóloga comprometida com a bagagem de experiências pessoais e profissionais adquiridas ao longo de sua vida, assim como pelos objetivos e posturas que guiam o seu trabalho. Essa percepção acerca do processo de comunicação da escrita de uma investigação acadêmica, que impõe a solidez do status de ciência e submete o ato a uma disposição de ideias que agem como uma lente para o olhar, na forma dos conceitos e categorias, e no emprego de métodos específicos para cada modo de pensar, faz do escrever científico uma operação em duas ações: observar e o comunicar, que dialogam entre si exatamente no espaço que se define como o **lugar de fala** da autora, de acordo com Oliveira (1997): “(...) há uma relação dialética entre o comunicar e o conhecer” (OLIVEIRA, 1997, s/p) e essa relação tem espaço nas múltiplas formas de ser-agir.

O pensar sobre as **celebrações** (MOURA *et al*, 2008) através do Festejo Intercultural, é resultado de uma construção tecida ao longo da busca por compreender mais amplamente

as diversas festas que vêm sendo realizadas nas comunidades indígenas da região e que se apresentam como formas de fortalecer suas culturas e demarcar suas identidades diante de um contexto mais amplo que envolve tantos grupos de fora daquela localidade como a própria população que promove o evento.

No início havia o interesse pela investigação da Festa da Damurida, uma dentre as muitas que compõem um conjunto de celebrações promovidas pelos povos daquela região, de acordo com Amanda Machado:

(...) os indígenas organizados da Serra da Lua trabalham eventos como a **Festa da Damurida** (prato indígena a base de caldo de pimenta com peixe ou carne de caça cozida), **que acontece todos os anos, no mês de novembro na comunidade Malacacheta, desde os anos 90; a Festa da Farinha que acontece na comunidade Manoa; a Festa do Beiju, que aconteceu algumas vezes na comunidade Tabalascada; a Festa do Caxiri** (bebida fermentada de macaxeira), **que acontece na comunidade Moscou; o Intercultural na comunidade Canauanim, que acontece em setembro, desde 2009.** Todos eles realizados com o objetivo de fortalecer o uso cultural, o intercâmbio e a união entre as comunidades. (MACHADO, 2017, p. 86). Grifos meus

Mas, diante da diversidade de tantas celebrações que vêm se consolidando ao menos desde o final do século XX entre as comunidades pertencentes ao povo wapichana, e após um período de compreensão dos laços que as unem e as fortalecem enquanto complexos elementos identitários, houve o amadurecimento da pesquisa na direção da escolha de apenas uma delas como objeto de análise.

Compreendi ao longo do processo de investigação preliminar, que o desenvolvimento de uma pesquisa antropológica não ocorre apenas em função do desejo do pesquisador, pois em meio ao emaranhado da experiência destas festas, existem inúmeras pessoas, relações sociais, políticas e econômicas que se agregam e podem estabelecer se um campo será aberto ou não a determinado olhar.

A primeira comunidade indígena que se pretendia observar (a Malacacheta, que realiza a Festa da Damurida) ajudou-me a compreender como ocorrem os processos de autorizações concedidas aos pesquisadores que pretendem analisar e escrever sobre estas pessoas e seus modos de vida, no meu caso, com foco sobre suas celebrações. Minha primeira aproximação foi através da participação em eventos promovidos pelos wapichana. Através deles, busquei conhecer as suas lideranças e outras pessoas que posteriormente apoiaram o desenvolvimento deste estudo. O que me levou a comunidade Canauanim.

O deslocamento do *lôcus* para a comunidade Canauanim ocorreu através da especialista Carla Van de Berg, que foi professora durante muitos anos na Canauanim e entrou em contato com as lideranças das comunidades localizadas na região Serra da Lua,

apresentando-os o meu trabalho e as minhas intenções enquanto pesquisadora, promovendo o contato e iniciando os diálogos que estabeleci preliminarmente e aos quais dei continuidade ao longo dos últimos anos. Por meio dela, pude ter acesso ao Tuxaua² e outras lideranças e através destas pessoas, pude ser ouvida pelos demais indivíduos envolvidos e consegui autorização para pesquisar o Festejo Intercultural.

Apesar da comunidade Canauanim realizar a Festa de Santa Luzia, padroeira católica daquele povo desde a chegada dos beneditinos - o que, de acordo com o site *Povos Indígenas do Brasil*³ (mantido pelo *Instituto Socioambiental*⁴), ocorreu na primeira década do século XX e coincidiu com a própria ocupação do território da Serra da Lua pelos wapichana; sendo a Festa de Santa Luzia fortemente orientada pela ação catequizadora da igreja católica, delimitando um espaço de atuação desta instituição como forma de legitimação da ocupação, mesmo que sob pena do fomento à aculturação representada por ela.

O primeiro evento que foi desenvolvido partindo de uma identidade indígena foi a Festa da Fartura (iniciada em 2004)⁵, a qual era apenas para indígenas, antecedendo historicamente o Festejo Intercultural. Ambas as celebrações foram constituídas a partir da influência do processo de demarcação do território, sendo o Festejo Intercultural (instituído em 2009), parte de demandas mais recentes e politicamente orientadas para a promoção do povo wapichana em sua relação com as outras comunidades ao redor (mesmo as não-indígenas).

A explicação sobre a história desses eventos, vem embalada por falas que transparecem uma constante comparação entre o Festejo Intercultural e a Festa da Fartura, como se fosse uma confrontação entre um passado feliz e um presente cheio de incertezas. De acordo com as memórias de uma pessoa que viveu essa transição entre as celebrações, a Festa da Fartura “era uma festa muito boa e realmente era uma fartura”, pois nessa ocasião vinham os moradores das comunidades vizinhas, todos traziam algo para compartilhar e

² Substantivo masculino advindo da raiz idiomática *tupi*, usado para referenciar chefes locais ou indivíduos influentes em alguns lugares.

³ Texto referente aos Wapichana disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana>

⁴ “O **Instituto Socioambiental (ISA)** é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Desde 2001, o ISA é uma Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público – com sede em São Paulo (SP) e subsedes em Brasília (DF), Manaus (AM), Boa Vista (RR), São Gabriel da Cachoeira (AM), Canarana (MT), Eldorado (SP) e Altamira (PA)”. Definição extraída do site do Instituto, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa> Acesso em 22 de março de 2018.

⁵ De acordo com Abraão Jacinto Pereira e Roseli Bernardes (2018).

assim realizarem um evento de comunhão, compartilhado os alimentos e o momento de união em prol de sua cultura.

Seguindo o raciocínio da antropóloga Joanna Overing (1991;1999) uma compreensão voltada para os sentimentos que esses eventos emanam é necessária para perceber que a existência do compartilhamento e da vontade em agradar outro indivíduo da mesma comunidade, como algo mais intenso na Festa da Fartura, por se tratar de um evento abertamente voltado para a partilha da preparação e consumo de alimentos. Já o caráter que o evento mais atual assumiu é, de acordo com alguns moradores, de viés econômico, desviando-se do sentido de partilha comum de um momento e dos frutos do trabalho em conjunto.

Para aqueles que acompanharam um processo mais longo e puderam experienciar os dois eventos, a festa atual não deixa de assumir o caráter de diversão e fortalecimento da identidade indígena entre as comunidades vizinhas e o povo wapichana, a maioria daqueles que colaboraram para com essa pesquisa, acredita que essa é uma maneira de expressar a cultura dos povos indígenas para os que se dirigem até o evento.

Corroborando com Cavalcante (2012), a dança Parixara, o canto na língua materna, as apresentações de outras danças do contexto urbano, os jogos, as brincadeiras e competições é motivo suficiente para compreender o quanto o conjunto destas expressões performáticas explicita a importância deste tipo de interações nos eventos festivos nas terras indígenas em Roraima. Pensando que as celebrações indígenas atuais, podem ser vistas como reconfigurações de festas anteriores. Esses primeiros passos para conhecer o contexto das festas indígenas foram me conduzindo a uma compreensão das expressões culturais presentes no Festejo, a partir da **antropologia da performance** (TURNER, 1974; 2005). De acordo com este modo de ver e interpretar o ambiente social, todas as atividades presentes nas festas indígenas são atos performáticos; são expressões que têm como propósito mostrar a cultura destes povos, mais especificamente daqueles pertencentes a etnia wapichana.

Portanto, a análise desse momento compreende a investigação da forma como as pessoas se relacionam e de como as interações ocorrem naquele espaço. Percebendo a dinamicidade desses eventos é possível alcançar as configurações mais sensíveis presentes naquele tempo demarcado, compreender a plateia como partícipe destas experiências, assim como evidenciar sua dimensão multissensorial, além de poder aprender e sentir que os

“comportamentos restaurados”⁶ permitem pensar estas experiências multissensoriais de modo mais sensível frente a sua completude (SCHECHNER, 2006).

Nesse caso, considera-se o sentimento de unidade e organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo. Nesse contexto apresentam-se também as mudanças que ocorrem em práticas culturais, principalmente por meio da influência das tecnologias da informação; numa reelaboração produzida por parte dos diferentes atores sociais que as protagonizam. Esta festa é vista como expressão cultural de um grupo, podendo ser compreendida a partir da forma como estes indivíduos se veem nas ações/atividades desenvolvidas. Uma mostra de diferentes “vozes”; o externo e interno, os mais velhos e os mais novos, o tradicional e o novo. Nesse ponto, a participação no evento faz do observador da performance, um espectador-participante que sente a mescla de experiências que acionam os sentidos.

Esse trabalho traz três capítulos: o primeiro denominado de “**Uma Pesquisa Convivência**”, descreve como a pesquisa foi se desdobrando e mostra que para além de uma investigação, a realização de uma observação antropológica de caráter etnográfico deve assumir o comprometimento com o grupo e não apenas com a sua finalidade acadêmica. Para tanto, surge a visão da pesquisa-convivência, indicando que o trabalho não se finaliza com a entrega de um produto (neste caso: escrita da dissertação), mas que, pelo contrário, talvez esse seja o início de uma verdadeira análise. Pensando como Terence Turner (2008), concluí que “Se a antropologia tinha algo a dizer à sociedade em geral, deveriam ser coisas que ajudassem a formular uma política de melhoramento da sociedade, inclusive de minorias como as sociedades indígenas, em todos os países, e não somente no Brasil”. (TURNER, 2008, s/p) Finalizou-se este escrito vendo que a pesquisa é mais imanente que transitiva, ela parte de nós, pesquisadores ao mesmo tempo que parte dos pesquisados; as ações, as performances, não acontecem livre ou espontaneamente, elas surgem da necessidade de dizer, mostrar e sentir algo.

No segundo capítulo, “**A Terra Indígena Canauanim**”, elaboro um apanhado geral sobre a localização e a história da comunidade, situando o espaço da pesquisa. A partir de então o trabalho vai sendo construído no ritmo em que ocorre a apresentação da história da comunidade.

⁶ “Comportamentos Restaurados” são comportamentos repetidos ou realizados naquele instante para apresentar e representar algo.

No terceiro capítulo, “**O Festejo Intercultural**”, trago uma elaboração própria a respeito dos acontecimentos da festa, empregando as categorias utilizadas pelo grupo, proporcionando ao leitor a sensação de se colocar no Festejo através dos olhos do pesquisador-participante, na medida em que a narrativa vai se desenvolvendo. Declarando ser impossível expressar toda a complexidade e o movimento presentes no evento unicamente através da escrita, eu fiz o esforço de mostrar de forma mais específica possível, as performances que presenciei; desde as competições, às apresentações culturais até o momento do brincar⁷ que é a simples diversão na festa e que ocorre à noite.

⁷ O brincar na Festejo Intercultural pode ser compreendido como o participar da festa, se envolvendo na música, na dança.

2 UMA PESQUISA CONVIVÊNCIA

Geertz (1978) apresenta o fazer antropológico partindo de uma compreensão densa, mostrando que não basta estar no lugar, o pesquisador precisa ser aceito pelo grupo e para que isso ocorra não existe uma fórmula, é necessário estar atento às oportunidades que surgem. Vivenciado essas experiências alcançasse resultados, considerações que devem ser elaboradas a partir do “ver e ouvir” e das respostas que surgem no momento das reflexões, na ida mental a campo.

Entendo que o bom texto etnográfico, para ser elaborado, deve ter pensadas as condições de sua produção, a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados (o Olhar e o Ouvir), tal não quer dizer que ele deva se emaranhar na subjetividade do autor/pesquisador. Antes, o que está em jogo é a "intersubjetividade" - esta de caráter epistêmico -, graças à qual se articulam num mesmo "horizonte teórico" os membros de sua comunidade profissional. E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo. Tenho para mim que talvez seja essa uma das mais fortes contribuições do paradigma hermenêutico para a disciplina (OLIVEIRA, 1996, p. 28)

Com base nessas ideias a atenção para o fazer antropológico rompe as certezas de que existe um caminho para se fazer o trabalho de campo, mostrando que as experiências carregam suas singularidades, mas essas são validadas na liberdade de ação para negociar com o outro, para estabelecer o relacionamento com o grupo como pude experienciar e compreender que realizar uma pesquisa antropológica envolve todas essas experiências vivenciadas, ou seja, nada pode ser ignorado.

Tendo em vista que a principal fonte de informação parte das relações sociais que se estabelecem, sendo o pesquisador um sujeito social, esse entra nas relações pelas mais inimagináveis vias de acesso e para que alcance informações e a compreensão almejada torna-se necessário um envolvimento com o grupo que não são limitadas, tão pouco concentradas apenas nas entrevistas, conversas, imagens e análise de documentos, as questões surgem no campo e a cada interação a complexidade que está envolto no que é ser social se fixam no entendimento do fazer antropológico, se distanciando de questões lógicas e respostas fixas.

As dificuldades em estabelecer confiança, em entrar no grupo se fazer conhecer e construir relações ecoa nas investigações, tendo em vista que por mais que o pesquisador procure compreender nuances presentes no grupo pesquisado, o ser social se mostra no cotidiano e nesse palco o impalpável se mostra tecendo as relações entre pesquisador e pesquisados, pesquisados e pesquisador.

Esse processo de compreender o que é o campo e como fazer a pesquisa não traz respostas de imediato, tendo em vista que uma pesquisa antropológica procura no modelo de investigação alcançar objetivos por meio da vivência.

No momento atual, o fazer antropológico se mostra como uma transcendência do que era proposto no início do século XX, os espaços de interesse mudaram, as visões sobre o mundo e sobre o papel do pesquisador se modificaram; hoje o pesquisador e o pesquisado se encontram mais próximos e essas configurações entram no espaço do fazer antropológico se apresentando como questões que influenciam na profissionalização dessa ciência. Essa reflexão se mostra como resultado do espaço no qual o antropólogo está inserido e o que ele busca pesquisar. O olhar para o entorno e a aproximação com o estranho próximo, a necessidade do posicionamento do pesquisador frente às questões mais urgentes da sociedade e dos grupos menos favorecidos economicamente vem tornando o papel do antropólogo investigativo, analítico e sobretudo atuante.

No aspecto perdurante das pesquisas feitas atualmente, nos interesses e na atuação do antropólogo que pode ser iniciada em diversas fases da trajetória acadêmica do antropólogo ou mesmo como pré-requisito para se tornar um antropólogo. Não existe um espaço de tempo restrito para que uma etnografia seja realizada, pois o trabalho de campo dará frutos, tendo em vista que os acontecimentos estão intrínsecos nas relações sociais e ocorrem a todo tempo, proporcionam a reflexão sobre o objeto de pesquisa e o fazer antropológico.

Questões que envolvem o que deve ser feito e como fazê-lo: como o antropólogo deve analisar os dados e principalmente como deve observá-los, esses questionamentos recaem sobre as dúvidas do campo e a incessante necessidade de buscar mais informações ao passo que elas surgem a todo instante, em uma infinita cadeia de acontecimentos e entendimentos. Por isso, o trabalho do antropólogo surge *a priori* e *a posteriori* do campo.

Sobre a pesquisa aqui vivida, um dos primeiros pontos que levaram os pensamentos a flutuarem na busca por uma posição mais segura e firme no processo foi a ação de entrar no campo, de conhecer o grupo e como ser aceito, a imersão do pesquisador no espaço que se deseja pesquisar; a relação deste com o campo, ou como iniciar essa relação para além das leituras, são questões que configuraram o início do fazer antropológico, isso porque a ida ao local de investigação se mostrou para além de um movimento físico, não se caracterizou como uma simples locomoção.

As interações com as pessoas da comunidade Canauanim, a aproximação, o entender as interações existentes entre o pesquisador e pesquisado até a entrada no significaram atentar

para as questões mais concretas da pesquisa pois foi nesse momento que o objeto floresceu na investigação.

O trabalho etnográfico teve no movimentar, tanto fisicamente como mentalmente, uma longa investidura, a experiência de conhecer outras concepções de mundo que existem nas “culturas diversas”, isso mostrou que as ações que se direcionam ao campo e sobre o campo deveriam ser sempre refletidas. Logo, pensar desde a construção do objeto de pesquisa na mente do pesquisador até as reflexões que surgem nesse desempenho, promovem a introdução às seguintes ideias:

O “campo não é somente a nossa experiência concreta (mesmo se esta fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira-mão”. Projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não são fases que se concatenam sempre nessa ordem e de forma linear. Na prática essas etapas são processos que se comunicam e se constituem de forma circular ou espiral. (SILVA, 2006, p. 27)

Desse ponto compreende-se que do emaranhado de dificuldades foi sendo aprendido sobre a organização do grupo, o papel das lideranças assim como o poder de todos, também foram sendo apresentadas características mais íntimas, problemas, formas de solucionar as questões, e a forma de interagir no espaço, tanto uns com os outros como os indivíduos e o ambiente físico.

Assim sendo, a ida para o local de pesquisa não se resume apenas a um movimento físico do corpo, é provavelmente uma troca de significados e símbolos. A ida e a chegada ao campo de pesquisa se mostraram como um rompimento da zona de conforto que se estabelece durante o exercício de leitura e principalmente na ação de ir ao local, de conversar, de combinar horários de tentar conversar com as lideranças de tentar ser aceito pelo grupo e estabelecer vínculos, e de procurar levar uma retribuição por toda a atenção e apoio recebido.

Se deslocar fisicamente e mentalmente para um ambiente que é ou deverá ser feito “estranho” gera sensações que se misturam entre o conhecer e o apresentar-se, um percurso que se atrela com a vida pessoal; as interações que irão ocorrer farão parte da subjetividade dos seres envolvidos (pesquisador e pesquisado). Isso porque é estabelecido um conjunto de relações que forma uma rede de contatos, “[...] é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos, aprender regras a duras penas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração” (SILVA, 2006, p. 32).

Agora, “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo o barco ou a lancha que o trouxe afastar-se no

mar até sumir de vista” (MALINOWSKI, 1978, p. 19); essa foi, durante muito tempo, a imagem que temos sobre como ocorre a imersão no campo de pesquisa, porém o que expresso aqui é que existem mais situações para se chegar até esse campo que apenas a ida física até ele e que mesmo sendo realizado esse movimento de deslocar-se até o local da pesquisa, seja ele mais distante ou não, o ponto que deve ser pensado como a chegada no campo é aquele que marca as relações estabelecidas para a ida até o local, para se ter acesso ao espaço e as pessoas que povoam o local. No caso em questão, a complexidade do espaço e das relações tornam o campo uma transmutação do pesquisador; ele irá ter acesso quando torna-se algo além de pesquisador, seja amigo, padrinho, entre outros papéis com vínculo, proximidade e compromisso.

Apesar da ida a comunidade indígena Canaúanim ter acontecido outras vezes anteriores a Festa Indígena, foi nesse momento (no primeiro dia do Festejo Intercultural) que a lembrança da experiência do etnógrafo surgiu. Portanto, essa reflexão ergue-se para matizar os pensamentos de que o processo que marca o início da pesquisa de campo não deve ser visto apenas a partir da imersão no espaço do objeto, por isso, é necessário aprofundar questões sobre o que deve ser feito para se chegar até o *locus* ou como ocorreu esse feito.

Esse percurso em que o pesquisador, inevitavelmente, na busca por estar lá e fazer parte de lá se desdobra em vários momentos e necessidades permeados por relações que se modelam, pensamentos que se desconstroem e reconstroem nas ideias, ações, conflitos e necessidades, pontos de vista e acontecimentos fazem parte do ato da pesquisa e do papel do pesquisador que tem por incumbência o compromisso com o estado de ser antropólogo e o fazer antropológico.

Como um código de ética, essa ação transita em uma zona sinuosa entre as relações e as crenças subjetivas. Desse modo, pode-se recorrer ao que explica Cardoso de Oliveira (2000), sobre o trabalho do antropólogo, de forma que o “ouvir, ver e escrever” é um exercício que envolve os outros e o pesquisador como aquele que expressa.

Nesse trajeto, o pensamento circula na reflexão sobre essas ações terem como a forma mais densa da pesquisa o ato de escrever. O escrever é o momento em que surgem as soluções para os questionamentos. Logo compreende-se que o trabalho do antropólogo está atrelado à imaginação e é nesse suporte que se compreende que às conclusões relativas aos dados obtidos surgem no ato de escrever. Além disso, cumpre dizer que a reflexão sobre os novos modos de escrita etnográfica mostra que a autoridade que deve ser transmitida no texto antropológico necessita mostrar-se com uma dominância prolongada.

Como cientistas, devemos ser produtores de conhecimento e, nesse empreendimento, o mundo fornece nossos materiais. Nós pesquisamos como exploradores e colhemos os frutos. E nessa colheita – que é subsequentemente processada e, costumamos dizer, “analisada” – está a produção do conhecimento. Assim, o conhecimento é criado como um tipo de sobreposição sobre a parte externa do ser. (TIM INGOLD, 2012, p. 28)

Ainda sobre a autoridade da escrita antropológica, Tim Ingold (2012) traz uma reflexão sobre compreensões verificáveis e a imaginação, duas formas concebidas que levam a imaginação a um patamar de distanciamento do real, uma separação construída para colocar visões de forma hierarquizadas. Mas como entender algo sem o recurso da imaginação, da criatividade, como aprimorar os conhecimentos sem imaginá-los? Na antropologia essa questão se encontra na busca incessante pela autoridade do trabalho e a concretização da escrita, pois os antropólogos estão ao mesmo tempo aprendendo com o mundo e no mundo.

Nosotros, los antropólogos, estamos aprendiendo desde y con el mundo en el que vamos mezclados. Así que la clave de la antropología es que tratamos el mundo no como un depósito de datos, del cual extraemos información a analizar para poner en nuestros libros, sino que ciertamente tratamos el mundo como el lugar donde se ha de encontrar la sabiduría, si solo supiéramos cómo buscarla. (TIM INGOLD, 2012, p. 54)

Como escrever sobre um evento performático sem apresentar a própria percepção, os espaços que foram visitados e vistos, mostrando que existem para cada olhar um espaço diferente.

Como cada observador, pesquisador ou curioso constroem a compreensão sobre algo, se não existem histórias de vidas, personalidades, tão pouco pessoas iguais? Chegar a pensamentos aproximados, questões expressas para um entendimento comum é de fato o caminho da ciência, e certamente da ciência “mais dura”, no entanto capturar os fenômenos mais efêmeros, as questões mais sensíveis, e as compreensões mais invisíveis fica a cargo das ciências “mais maleáveis”, as humanas, por isso, nesse espaço de conhecimento e reconhecimento como se apresenta o campo de pesquisa e o pós campo, a reflexão se torna a balança mais precisa do laboratório, pois é ela que trará a medida “exata” para que a fórmula alcance o resultado desejado.

Então, com as anotações no caderno e com a “balança” interpretativa e sensitiva, o pesquisador apresenta um resultado concreto do que fluiu da plasticidade das relações, do observável a olho nu ou não. Desse modo chega-se a resultados, a considerações e a apresentação do real, mas apenas uma realidade dentre tantas. Porém, uma realidade que parte daquilo que foi sendo mostrado, compreendido, alcançado pelo exercício do “ver”, “ouvir” e do “escrever”.

Nesse viés, pensar a presente investigação científica tornou-se uma reflexão sobre o processo de imersão no campo, que nesse caso ocorreu da seguinte forma: Impressões baseadas em leituras, posicionamentos e questionamentos que foram surgindo na medida que as dificuldades iam surgindo, teoria e campo iam se aproximando.

Nesse percurso etnográfico a ida a campo se apresentou como sendo dois movimentos: o físico e o mental. Isso manifesta-se após o seguinte questionamento: o que é esse campo de pesquisa, o que realmente é estar na Comunidade e apreender sobre?

Assim, o movimento físico do pesquisador está atrelado às interações diretas, mas o que compreende o deslocamento mental pode ser compreendido no âmbito das reflexões, do exercício da escrita e da fala. Ambos podem ocorrer simultaneamente, porém o movimento mental pode acontecer em diversas situações que compreendem o pensar e refletir sobre.

2.1 Conhecendo o Campo

As primeiras entrevistas realizadas na comunidade Canauanim foram com moradores próximos à residência da “professora Carla”, essas residências se encontram no centro da comunidade, e eram os moradores mais antigos. Sendo ela a responsável por mim, pois ainda não tinha ocorrido a assembleia com a minha apresentação e por esse motivo ela sempre estava me acompanhando pelos espaços. Carla sempre estava disposta a me receber em sua casa e a me apresentar aos moradores. Foi assim que consegui falar com alguns membros da família Cadete. Na comunidade Canauanim existe duas famílias consideradas as fundadoras do espaço, a família Cadete e a família Solon. Conforme explicou um morador, os Solon chegaram à região depois dos Cadete. O primeiro membro Solon que chegou na comunidade foi um rapaz indígena que vindo da Guiana junto com missionários, chegando em Boa Vista conheceu um comerciante que o ofereceu emprego e o adotou, colocando o seu nome de “Augustinho Solon”.

Nesse viés, as conversas/entrevistas partiam da busca em compreender o processo histórico das festas realizadas na comunidade, sobretudo o Festejo Intercultural. Nesse momento sempre era descortinado as questões da demarcação da Terra Indígena e histórias das famílias, bem como fatos vividos pelo orador. Com isso foi possível compreender as questões que envolvem uma comunidade indígena, espaço que ao longo dos anos vai passando por transformações que envolve questões políticas, culturais, econômicas e sociais. As narrativas que foram sendo oferecidas se estabelecem como uma forma de permanecer viva aquela história local e dos grupos familiares presentes nesse processo.

E assim chegou-se a narração sobre os primeiros moradores, que são o Senhor Luiz Cadete, figura importante tanto para a história da Comunidade como do povo wapichana; o Tuxaua Luiz Cadete foi um dos primeiros moradores do espaço atual chamado de Canauanim, ele foi responsável pelo processo de educação formal da comunidade, pois se comprometeu com a alfabetização e com a tradução de escritos para a língua wapichana, o que o tornou vinculado a história da religião católica nessa comunidade.

Todos esses fatos foram permeando a etnografia e a partir da observação das conexões e interpretações que se estabelecem em um estudo, questões foram se mostrando como uma porta para o entendimento de diversas dimensões de um grupo.

Por isso, a imersão no campo pode ser, a priori, visto como algo simples que não requer muito esforço, porém, diferente do que podemos imaginar, as relações vão se transformando o que torna os dados algo desafiador. A complexidade presente na pesquisa é uma tentativa de compreender e explicar a amplitude, a intensidade que se encontra entre os pontos visíveis das relações; é submeter sua mente e seu corpo a desafios. A imersão no campo, suas interações são por si uma experiência multissensorial. O pesquisador no campo atua deixando as coisas acontecerem, mesmo que seja de forma lenta.

Entrar em uma comunidade indígena não é apenas seguir um caminho, uma estrada, mas como já foi pensado, nesse movimento existem os processos físico e o mental, um exercício intelectual que se expressa na complexidade que é construída no anteceder de um evento, no seu entorno e nos desdobramentos. Fatos que apresentam e se mostram como um aspecto mais límpido do que se possa compreender na saída do cotidiano.

Aqui se tem como pesquisa convivência a fluidez dos papéis sociais e o movimento do que é uma ação no local muito além do que apenas observar. Se em um primeiro momento existia a certeza do “ir a campo” e fazer as ações relativas à identificação do grupo, as categorias nativas e a compreensão da relação dos indivíduos e o ambiente, em um segundo momento chega-se a novas perspectivas que podem ser vistas como uma graça; onde entra-se no espaço e realiza-se uma ação retribuindo a dádiva recebida, algo que seja para o bem comum.

Nessa trajetória a pesquisa se construiu e reconstruiu buscando compreender sobre a sociabilidade wapichana a partir do Festejo Intercultural, ver as questões que envolve o grupo, a identidade, cultura, as transformações e as performances como representação dessa cultura e da maneira de ser wapichana. Ações recíprocas que permite a constante construção do grupo.

Frente a isso, esse escrito se constituiu na necessidade de se posicionar sobre essa maneira de pesquisar, expressando que não existe uma única forma de fazer o trabalho científico, pois, o pesquisador faz parte do campo e na medida que faz o campo também participar e se organiza de maneira que a observação não venha a ser comprometida. Esse processo se mostra quando na busca em pesquisar sobre o Festejo Intercultural, a pesquisa vai se movimentando para a procura em conhecer mais as pessoas e procurar se deixar conhecer para ser aceita pelo grupo.

Por isso pensar que não existe uma única forma de pesquisar, porque não existe uma única maneira de estabelecer vínculos e a construção de uma relação de confiança entre pesquisador e pesquisado se encontra em meio a várias questões sociais, que vão desde a simples empatia como a busca por cativar a atenção das pessoas, uma doação de tempo e confiança tanto do pesquisador como dos pesquisados.

Portanto, desde a construção até forma de construir o objeto de pesquisa, e a chegada ao *lócus* dessa investigação o qual pode ser pensado, atualmente, a partir do “paradoxo que toda ausência de sentido evoque sentido, assim como toda uniformização evoca diferença. É nesse jogo complexo de chamados e respostas que o antropólogo encontra agora seus novos objetos de reflexão” (AUGÉ, 1997, p. 8). A atuação do antropólogo e a construção do campo são um exercício complexo que busca apresentar as forças que se encontra nas fissuras da atuação, uma ação que compreende o movimento de troca das informações entre pesquisador-pesquisado nas investidas possíveis sobre os fatos para o conhecimento e reconhecimento mais amplo.

Nesse sentido, observar um evento e alcançar a explicação dos que o fazem mostra através da interação a “ausência de sentido que evoca sentido”. Buscar compreender a felicidade, harmonia, abundância, animação, descontração, conflitos, desejo e quebra de regras, um momento que movimenta toda a comunidade, proporciona a reflexão torna possível obter uma compressão sobre eventos e fatos que modificam ou modificaram o cotidiano.

Assim chega-se à reflexão sobre as representações da festa pelo grupo e desse modo, a análise de um evento que ao mesmo tempo que ocorre em um espaço tradicional faz ressignificações, e também amplia a compreensão das relações que são construídas porque tece novas marcas na comunidade, como é o caso de pensar a festa como um evento que pensa a cultura e a transformação cultural.

Jakobson (1960, *apud* LANGDON, 2006, p. 166) afirmou que: “A realização de uma performance produz uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano, suscita no

espectador um olhar não-cotidiano e criando momentos nos quais a experiência está em relevo”. Nesse caso as representações da festa pelo grupo e, a análise do evento que ao mesmo tempo que ocorre em um espaço tradicional faz ressignificações, amplia a compreensão das ações que são construídas porque tece novas marcas na comunidade, como é o caso de pensar a festa como um evento que pensa cultura e a transformação cultural.

A observação de cada acontecimento desde o primeiro dia na comunidade até os últimos encontros do cursinho pré-vestibular, promoveu uma matização de ideias que convidaram a pensar sobre o desenvolvimento do “trabalho de campo” o antes, durante e o depois, compreendendo a festa como o durante.

Pensando nisso, um exercício de localização da festa, tomando o evento como um acontecimento que não é isolado, tem uma datação recente e se fortalece na busca por expressar a cultura de um povo, uma forma de apresentar a sociabilidade do grupo, pode ser pensado como um “palco” em que se ensaia as características mais próprias e tradicionais de um povo, portanto, um espaço físico e temporal que se torna uma maneira de articular duas faces: as performances culturais e a sociabilidade; ações pensadas para apresentar a cultura indígena (CARLSON, 2010).

Logo, a observação e participação na festa, o olhar para as ações e principalmente para as danças realizadas, se abre na compreensão que todos aqueles que realizam as performance são também um corpo que ocupa espaços políticos e culturais; se em um momento eles dançam o parixara, afirmando que essa é a “dança tradicional”, em outros dançam *hiphop*, forró e mostram uma dança junina, uma quadrilha junina, expressando que essas danças são de “outra cultura”, desse modo uma categorização entre o que é indígena e o que não é, mas está presente, provocando com isso explicações, questionamentos, sentimentos; experiências multissensoriais sobre o ser indígena e a maneira que essa identidade é apresentada e entendida.

Alguns pontos que existem nas relações sociais de uma comunidade só podem ser compreendidos ao longo do tempo por meio de uma vivência mais intensa, pois com o passar do tempo o pesquisador vai tendo acesso a detalhes tão sensíveis que só irão aparecer quando sua figura se mescla na organização das relações e você começa a fazer parte do ambiente, como uma figura local aos poucos vai sendo inseridos nos conflitos, questões e até nas intrigas. Sobre esse ponto o pesquisador será sempre convidado a pensar sobre seu papel social naquele ambiente e verá que por mais que ele se perceba neutro, ainda assim é atribuído um posicionamento dele no grupo em questão.

Por isso, ao se pensar como um “diferente” que tem acesso a vários ambientes, é melhor pensar como um de fora que está sendo convidado ou trazido para o espaço mais imerso. Em alguns momentos você será amigo, em outros poderá não ser, portanto, para além dos papéis, o antropólogo em uma comunidade indígena será aquele comprometido com a população e seus direitos, um compromisso que não cessa.

2.2 Desdobramentos

Nesse fluxo de ideias, imagine agora uma mulher negra, no norte do Brasil, chegando em uma comunidade indígena que está localizada próximo a um centro urbano, um local que possui energia elétrica, casas de alvenaria junto a casas tradicionais de madeira e cobertas com palha de buritizeiro⁸, um local povoado por pessoas que tanto vivem dos frutos da roça, caça e pesca como do exercício das profissões de professor, médico, dentista, psicólogo e agente de saúde, entre outras atividades menos formais.

Imagine a ida para o local buscando participar e pesquisar uma Festa Indígena, mas que para alcançar esse objetivo passa por experiências que estão relacionadas ao ato de realizar entrevistas e observar. Nesse espaço as relações que se estabelecem para realizar uma etnografia vão além do ir a “campo”, é preciso ser aceito no território, é preciso comprometer-se com o grupo e dedicar-se a uma ação de retorno, como uma dádiva, uma graça recebida.

Voltando a pensar o processo histórico da antropologia, os desafios continuam em conhecer o desconhecido, mas se em outro momento a posição do antropólogo era de poder e até de imposições tendo em vista as iniciativas e os investimentos das pesquisas de campo, atualmente as posições, status, olhares e formas de conceber o outro mudaram, a posição do antropólogo o reconhecer o seu lugar de fala é uma maneira de resistir as mudanças sociais que não revelam apoio as minorias, além disso é uma forma de reivindicar a garantia aos direitos conquistados.

Isso se materializa nesse escrito, pois se em um momento se concebe aquele que pesquisa como em uma posição de poder, em outro relativiza-se o pesquisador e seu espaço; mulher, negra, nordestina e isso faz-se refletir a junção dos papéis e das identidades que entram na concretude desse escrito. São olhares sobre o outro, o eu e o nós que ao exercitarem

⁸ Buritizeiro, nome científico: *Mauritia flexuosa* L. Para saber mais acessar: GAZEL FILHO, Aderaldo Batista; LIMA, Jorge Araújo de Sousa. O buritizeiro (*Mauritia flexuosa* L.) e seu potencial de utilização. Macapá, Embrapa Amapá, 2001. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/346837/1/CPAFAPDocumentos27.pdf> Acesso em: 14 jul. 2019.

o ver e ouvir fortalecem a construção do conhecimento e a densidade dessa ciência, a complexa Antropologia.

Desse todo, buscando interagir na festa e assim conhecer o evento, e apesar dos equipamentos atuais facilitarem imensamente a pesquisa, nesse momento a impressão que surge foi a experiência vivenciada nos Argonautas do Pacífico, décadas atrás, mas com uma diferença que na experiência atual os sentimentos se encontravam mais no receio de estar sendo invasivo. Nesse cenário a pesquisa ocorre antes do ser deixado sozinho. Primeiro deve existir o convite, que nesse caso ocorreu através de Carla, a professora. Em seguida é necessário deslocar-se pelo ambiente em companhia dela, tendo em vista que ela é a responsável por mim.

Esta ação que envolve um convite e a responsabilidade daquele que convida para com as ações do convidado, com isso as explicações sobre o seu papel o que você desempenha naquele espaço ficam a cargo do emissor do convite, e, nesse caso, o processo ocorreu através de uma professora da comunidade que proporcionou a primeira visita ao local.

Desse modo, as primeiras visitas ao espaço físico se mostraram como uma forma de se apresentar para que possa vir a ser aceito, pois as idas ao local não significavam a aceitação formal da pesquisa, a formalização deve obedecer ao calendário da comunidade e ser apresentado nas assembleias.

O pedido formal que deve ser realizado durante a assembleia da comunidade, a frequência das idas à *lócus* rendiam material de entrevistas, antes do evento em questão ocorrer. Porém, mesmo não tendo oficializado em assembleia o pedido, em conversa com o Tuxaua foi obtido o aval, mas deixando explícito que caso no momento da assembleia a maioria viesse a se posicionar contra o pedido, a “autorização” dada pelo tuxaua perderia a validade. Uma forma de mostrar que a autoridade é de todos.

Com uma pequena “bagagem” de experiência, ir até a Canauanim e pedir autorização para entrar lá e dar início aos estudos etnográficos partindo da festa foi se tornando um momento de muita tensão, preocupação e esperança se seria aceita. E passado algumas idas a comunidade, finalmente chegou o dia da reunião, 5 de outubro de 2018.

Todo dia 5 de cada mês ocorre a assembleia na comunidade indígena Canauanim, na ocasião todos os moradores podem colocar suas queixas e pessoas de fora, assim como os “brancos” podem também fazer colocações; são dados avisos e até discutidos problemas mais pessoais. Nesse caso, foi durante a assembleia do dia 5 de outubro de 2018, após a observação do Festejo Intercultural, depois de observar e ir várias vezes a comunidade, que obtive o espaço para apresentar a proposta da pesquisa e assim pude dar andamento às observações.

A autorização para que se pudesse realizar uma pesquisa naquele local, não fica a cargo apenas das lideranças, e assim ocorre como qualquer ação dentro das terras indígenas, o protocolo a ser seguido passa por uma votação em assembleia: você se apresenta e pede autorização, todos os presentes têm o direito de votar: “Sim” ou “Não”. Se a população ali presente disser “não”, a melhor saída é procurar outro local, por questão de respeito. No entanto, nas primeiras idas a Canauanim o pesquisador já pode ter indícios se sua permanência será aceita.

Minha primeira tentativa em uma comunidade vizinha foi sempre permeada por indicativos que lá não se aceitava pesquisas de não- indígenas, e, talvez por esse motivo, eu tenha hesitado participar de alguma assembleia para formalizar o pedido. Mas desde a primeira ida à comunidade Canauanim, nunca escutei em conversas o posicionamento negativo sobre a entrada de “brancos” para realizar qualquer tipo de pesquisa.

O discurso das lideranças, na comunidade Canauanim, está sempre direcionado para a necessidade de parcerias que possam trazer alguma melhoria para o local. Nesse entendimento, no dia em que realizei o pedido em assembleia foi colocada a proposta: eu poderia realizar a pesquisa, mas em troca deveria realizar alguma ação para os moradores.

Desse pedido surge um sentimento de comprometimento com aquele local e de troca com aquelas pessoas. Era um momento que me fazia revisitar inúmeras monografias etnográficas e dissertações de mestrado em antropologia, procurando base para que eu pudesse processar esse compromisso que me foi dado.

Meses se passaram e surge em conversas com moradores, a fala de que muitos queriam ingressar na universidade, mas não conseguiam aprovação no vestibular. Nesse momento em contato com uma moradora, falei sobre minha experiência em sala de aula em um cursinho comunitário na cidade de Campina Grande (PB). Houve entusiasmo para que esse projeto se tornasse real, isso proporcionou um diálogo com o gestor da escola, uma divulgação foi realizada entre os moradores.

Saber do interesse de alguns moradores em cursar o ensino superior, proporcionou pensar os significados da educação formal para uma população indígena, e o significado da iniciativa do cursinho pré-vestibular, observando os aspectos do passado e do presente e compreendendo as necessidades expressas pelo grupo. A educação nas Comunidades Indígenas são a representação de um processo que causou mudanças culturais e gerou impactos irreversíveis. Porém, através da educação escolar a população adquire formação e pode buscar outras perspectivas para a sobrevivência e para os serviços essenciais da comunidade.

Um exemplo do significado da educação, de uma formação para os povos indígenas é que através dela as necessidades de profissionais de saúde e de outras áreas podem ser sanadas caso existam profissionais na comunidade. Pois, assim como a educação escolar indígena estabelece que para áreas indígenas os professores devem ser também indígenas, conhecedores das necessidades e das questões culturais, isso ocorre na área de saúde, porém não com o mesmo êxito pois não existem profissionais em número suficiente para preencher todas as vagas. Nesse pensamento a motivação para auxiliar os interessados em ingressar em cursos superiores e assim poderem atender as necessidades sociais do próprio grupo.

Assim aconteceu o primeiro dia de “aula” em uma manhã de domingo no mês de janeiro de 2019. Essa experiência produziu algumas modificações no papel de pesquisadora, pois começou-se a ser utilizado o termo professora. Agora, a pesquisa toma um rumo que transcorre não apenas como um fluxo de informações dos pesquisados para o pesquisador, mas também as informações vão do pesquisador para os pesquisados.

Ocorre que esse processo era muito mais que uma coleta de dados, se transforma em uma vivência e uma re colocação de papel, mais que pesquisadora eu deveria assumir um papel mais próximo da comunidade. Em meio a caminhos tortuosos a pesquisa vai seguindo seu fluxo e se transfigurando em uma vivência. Isso ocorre pelo fato de que a etnografia de uma comunidade, de um evento ou de qualquer outro ponto que exija a relação direta com pessoas, a relação é construída na vivência e não apenas na simples observação, como se o pesquisador e o pesquisado se encontrassem em “bolhas” e não se relacionassem.

O conviver é o ponto chave dessa pesquisa mesmo que se tenha delimitado um espaço de tempo pontual, que é a festa, esse momento se estendeu por entre relações e situações que hoje se aprofundam, numa noção que vai de acordo com aquela registrada no dicionário Aurélio (2002), esta experiência me mostrou que o vivenciar algo pode ser entendido como um processo psicológico e social consciente em que o indivíduo adota uma posição não apenas passiva e emocional, pois inclui também uma participação intelectual ativa.

Desse modo, após a participação no Festejo Intercultural, a relação junto à comunidade foi se remodelando e acontecendo de acordo com a programação das aulas do cursinho pré-vestibular.

Os encontros eram aos finais de semana, inicialmente aos domingos de manhã, depois aos sábados à noite e para finalizar fomos para os sábados pela manhã. Essas mudanças ocorriam por diversos motivos, dentre eles o perigo de se deslocar à noite relatado pelos moradores, tendo em vista que nem todos residiam na parte mais central da comunidade e

em alguns momentos eles saiam das roças para irem assistir as aulas, nos domingos de manhã por ser o horário das atividades religiosas⁹.

Imagem 1 - Simulado do Pré-Vestibular Indígena preparatório para o exame da UFRR



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2019

Além disso, também existiam os obstáculos que dificultavam o acesso ao local, principalmente quando o período chuvoso iniciou. O caminho para se chegar até a comunidade indígena Canauanim pode ser feito de duas formas: uma através da Terras Indígenas Malacacheta e Tabalascada e um outro que por uma estrada estadual que chegamos direto na Terra Indígena Canauanim.

A diferença na escolha vai depender do tempo, na época chuvosa é preferível a estrada estadual, apesar de ser mais longa. A outra estrada possui uma ponte que com as fortes chuvas foi ao chão em 2018. Esse caminho passa por um rio de água cristalina, local onde muitas pessoas vão em busca de se banhar, no período da tarde encontramos crianças e jovens se banhando ou mulheres lavando roupa.

Nesse fluxo de visitas e partindo das interações, algumas questões vão surgindo ao mesmo tempo que reflexões anteriores vão encontrando soluções. O fazer antropológico e o papel do antropólogo ressurge incessantemente e encontra nas imagens do cotidiano as

⁹ Essa vivência permitiu que o deslocar -se pelos espaços fossem feitos com mais liberdade e aproximação, tendo em vista que as idas a Comunidade foram sendo mais intensas e agora com o auxílio do meu companheiro, que antes da aprovação em assembleia não me acompanhava até a comunidade.

questões sobre o desejo de registrar tudo o que era escutado, visto e sentido foram se tornando um problema metodológico, pois se em alguns momentos pensava que a etnografia era isso: o registro de todas as visões e sentimentos do pesquisador buscando mostrar o que ele vê, fatalmente colocando também o que é mostrado; em outros momentos era remetido a pensamentos sobre uma possível fuga dos objetivos. Logo todas as experiências foram se tornando uma confusão de ideias e questionamentos.

Esse processo foi tomando uma forma e com o passar do tempo as dúvidas foram se tornando mais amplas e novos cenários foram se apresentando, o que era inicialmente uma rígida busca por seguir o passo-a-passo do projeto de pesquisa foi se transformando na forma de compreender a metodologia e não de aplicá-la. Dessa forma, cumpre dizer que o campo se mostrou como uma reconstrução da proposta de investigação, pois foram nas confusões e nas reflexões que o direcionamento do trabalho ocorreu e alcançou a compreensão de alguns processos se desenvolvem no cotidiano das relações daquela comunidade.

Com isso, a ideia inicial de realizar a análise da Festa Indígena como sendo o ápice, foi se reconfigurando e após a imersão no campo, percebeu-se que todo o processo de ir até o local e buscar se inserir foram os momentos mais privilegiados, isso porque são nessas interações que se apresentaram os significados do que vem a ser a festa; foi na rede de relações que foram mostrando o entendimento sobre o evento e como ele assumia variados efeitos e variadas formas, como vimos na face política, do lazer, performática, cultural, religiosa e econômica.

O modo como as relações vão se construindo em algo que pode se tornar inúmeras coisas: acordos, projetos, amizades, auxílios, pode ser determinado como sendo o corpo da pesquisa, são as relações que permitem mostrar uma compreensão sobre os assuntos. Nesse entendimento durante o processo de imersão algumas questões surgiram, principalmente por ser um período político delicado, sendo um momento de eleições estaduais e nacionais, e como ao longo de 2018 foi se configurando um processo político polarizado.

O momento, na esfera macro, se caracterizou, no território brasileiro, com a tomada de dois vários posicionamentos políticos: um lado representado Um momento em que se assumiu visões de “bem e mal” como forma de cativar apoiadores. Nesse processo constitui-se um contraste entre aquilo que penso e aquilo que era imposto dentro do espaço pesquisado e observado. Um momento em que o posicionamento político era também uma escolha de lado.

Nesse processo surge a necessidade de mostrar um posicionamento, tendo em vista que naquele momento além de estudante de antropologia existia também o papel de

professora. Desse ponto surge uma nova interação, o posicionamento vinculado à educação e entrelaçado as questões que norteiam as necessidades daquela população. Um compromisso com os povos indígenas se configura entendendo a necessidade de questionar as políticas sociais e a necessidade de um direcionamento político em busca da construção do entendimento sobre o atual cenário e os perigos para aquela população.

Esse período se apresenta como um momento de se colocar, de mostra-se e se fazer entender dentro dessa vivência, apresentando suas intenções e comprometimento. Isso porque, as eleições nesse intervalo se caracterizaram a partir de uma “uma teia de significados” para o indivíduo e para o grupo (GEERTZ, 1978), que performaticamente gerou uma competição para alcançar a vitória e se afastou do verdadeiro processo burocrático e administrativo.

Nesse momento também acontecia o processo de eleição para as novas lideranças da comunidade, porém, distanciando-se do que vivenciou-se no processo eleitoral no âmbito nacional e estadual, na esfera da Comunidade não se constrói o espectro do período eleitoral visto no período eleitoral governamental, em que o momento se permeia por ataques, alianças, rompimentos, além dos altos investimentos econômicos nas campanhas. No ambiente comunitário, que não se pode dizer que está imune a essas configurações, o momento se mostra como um compromisso com o outro e todos buscando as melhorias para o bem comum.

Na disputa para o governo estadual e nacional, assumiram os candidatos que se afirmaram de direita. Um fato histórico no âmbito nacional e local, no que compreende as propostas do partido e desses representantes do povo, tendo em vista os posicionamentos delicados no aspecto econômico e social no que tange às populações indígenas de Roraima e do Brasil. Todos esses emaranhados de pensamento mostraram que a realização de uma investigação requer escolhas, modificações, aceitação e compromisso, por isso, o processo de escrita que os antropólogos mostram como sendo o momento pós investigação se mostrou como o espaço de repensar o que foi realizado, como foi realizado e o que ainda será realizado no que compreende essa pesquisa antropológica.

3 A TERRA INDÍGENA CANAUANIM E OS WAPICHANA

3.1 A terra indígena Canauanim

A comunidade Canauanim¹⁰ está localizada na região conhecida como Serra da Lua, que vai do Rio Branco ao rio Rupununi que está na fronteira com a Guiana. A Terra Indígena Canauanim fica próxima em uma região de campos e serras povoada predominantemente pelo povo wapichana: “Em território brasileiro, as aldeias Wapishana se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu. A maior parte das aldeias localiza-se na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e rio Tacutu, afluente do primeiro” (FARAGE, 1997, p. 17).

A paisagem da região é composta de extensos campos que são cingidos por serras e montanhas. A vegetação baixa torna o caminho até a Canauanim um grande espelho d'água nos meses de chuva. As estações do ano são reduzidas a duas: os meses de chuva que vai de maio até setembro e os meses de seca que se estendem de outubro até abril.

Na seca, os campos, também chamados de lavrado¹¹, se pinta de preto e amarelo, hora com as cinzas das queimadas, hora com o capim seco temeroso com o fogo. O ato de queimar a vegetação para preparar a terra para o plantio, apesar de ser uma técnica milenar, causa sérios danos ao meio ambiente e as pessoas próximas, como no caso da emissão de gás carbônico explica Fearsinde (2002).

Desse período em diante pude vivenciar a passagem de uma estação a outra; do inverno a seca, e da seca até o inverno. O fogo das queimadas preparava os ambientes para o início do inverno, o precipitar das chuvas, o plantio, a renovação da vida que resistia, ao poder implacável da destruição.

As queimadas, realizadas como técnica para preparar a terra para o plantio, também ocasionam danos, como a morte de animais, a destruição de extensos espaços de floresta. Nessas épocas as brigadas de incêndio, formada por moradores das comunidades que passam por treinamento para conter os focos de incêndio, ficam sempre atentos. Utilizam materiais específicos e as técnicas ensinadas pelo corpo de bombeiros durante os treinamentos.

Analisando essa situação, compreendi que esse problema é mais comum que o imaginado. Constatei que existe uma preparação e são tomadas medidas de precaução para a

¹⁰ A combinação de igarapé e canoa “kanawa”u” na língua Wapixana que significa em português (igarapé da canoa), originou o nome da comunidade Canauanim .

¹¹ Savana-estépica.

realização das queimadas, técnica que embora aceita, encontra objeções, por não ser o melhor processo de preparação da terra e resultar em muita destruição para o meio ambiente.

Em uma visita realizada a Canauanim, no mês de abril de 2019, antes das chuvas, em conversa informal, pude sentir a revolta e o lamento dos moradores, no tocante, a uma queimada não controlada. Por ser feita sem os devidos cuidados, atingiu alguns buritizeiros que foram cultivados à espera da chuva, estes, infelizmente, foram totalmente destruídos.

Refletindo sobre a importância do buritizeiro, uma palmeira que do fruto se faz mingau, polpa e suco, com suas folhas são produzidos os telhados (pois as palhas fazem parte de muitas construções da cultura indígena), utensílios como peneira ou qualquer outro objeto feito através do trançado da palha, como as saias utilizadas para o parixara, perder exemplares dessa planta gerou tristeza e revolta.

Atualmente esta técnica é bastante criticada pelos povos indígenas, porém, como no período de seca a vegetação se torna muito seca, os incêndios ocorrem e quase sempre não é possível identificar o local e os responsáveis, um problema que deixa a população local sempre em alerta, e qualquer foco de incêndio é acionada a brigada de incêndio formada por moradores que fizeram o curso de brigadista.

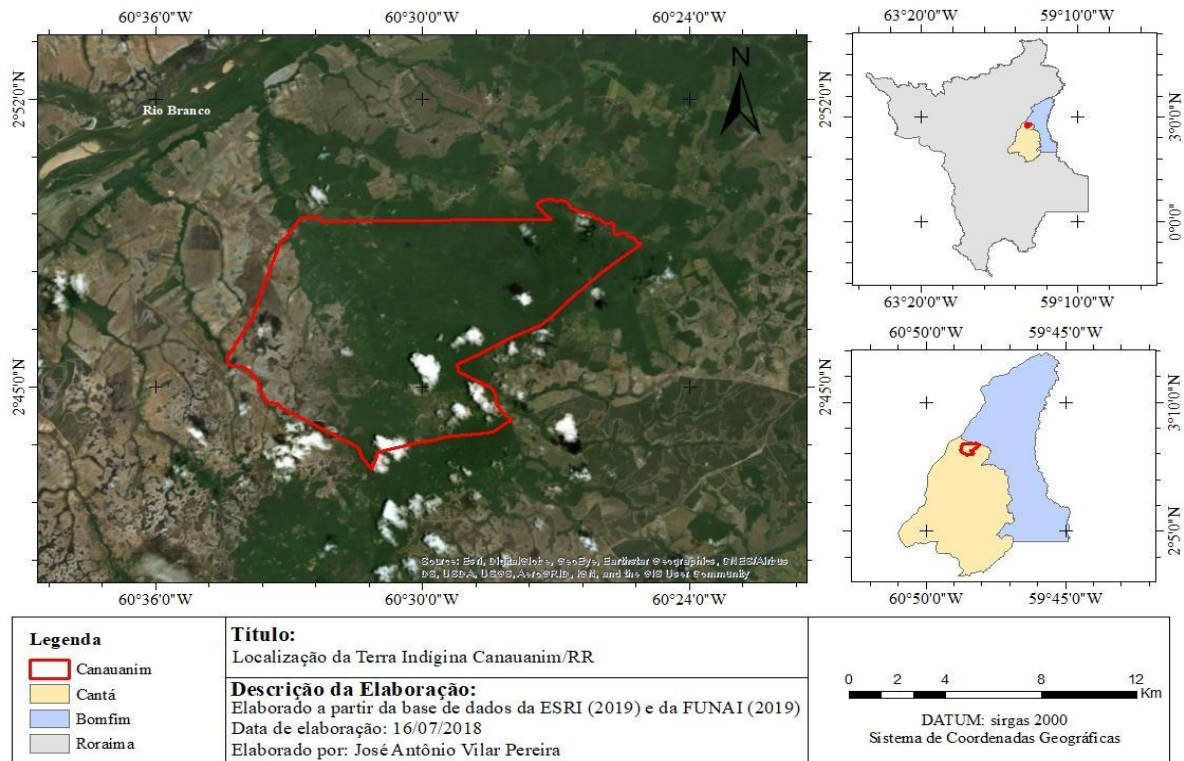
A região Serra da Lua (ReSL) é um espaço demarcado de forma descontínua que engloba nove Terras Indígenas: Canauanim, Tabalascada, Malacacheta, Manoa Pium, Jabuti, Bom Jesus, Muriru, Moskow e Jacamim. Essas Terras Indígenas apesar de estarem localizadas na mesma região não se encontram próximas, sobre isso (SOLON, 2013, p. 45) explica que dois fatores agiram:

(...) ficaram distribuídas distante uma da outra porque os indígenas foram sendo expulsos dos locais onde se encontrava estabelecidas as suas comunidades. Isto permitiu que fazendas e as estradas fossem construídas nesses espaços. Outro fator que levou o estabelecimento destas 45 comunidades onde se encontram localizadas atualmente, foi também a busca da disposição de recursos naturais. (SOLON, 2013, p. 45)

A comunidade Canauanim se constituiu a partir do deslocamento da família do Tuxaua Luiz Cadete que se mudaram para a cabeceira do igarapé Kanauwa “próximo da mata mais densa, foi aí que ele instalou definitivamente o centro da comunidade. Próximo ao Campinho, foi construído o Campo Alegre que também, atualmente, pertence aos limites da Terra Indígena Canauanim”. (SOLON, 2013, s/p). Com isso, na Terra Indígena Canauanim existem, atualmente, quatro comunidades indígenas: Canauanim, Barro Vermelho, Campinho e Campo Alegre, totalizando pouco mais de 1000 moradores. Essa região se

encontra entre fronteiras que compreendem os municípios do Cantá (ao Sul), Bonfim (ao norte) e Boa Vista (ao Oeste).

Mapa 1 - Terra Indígena Canaunanim

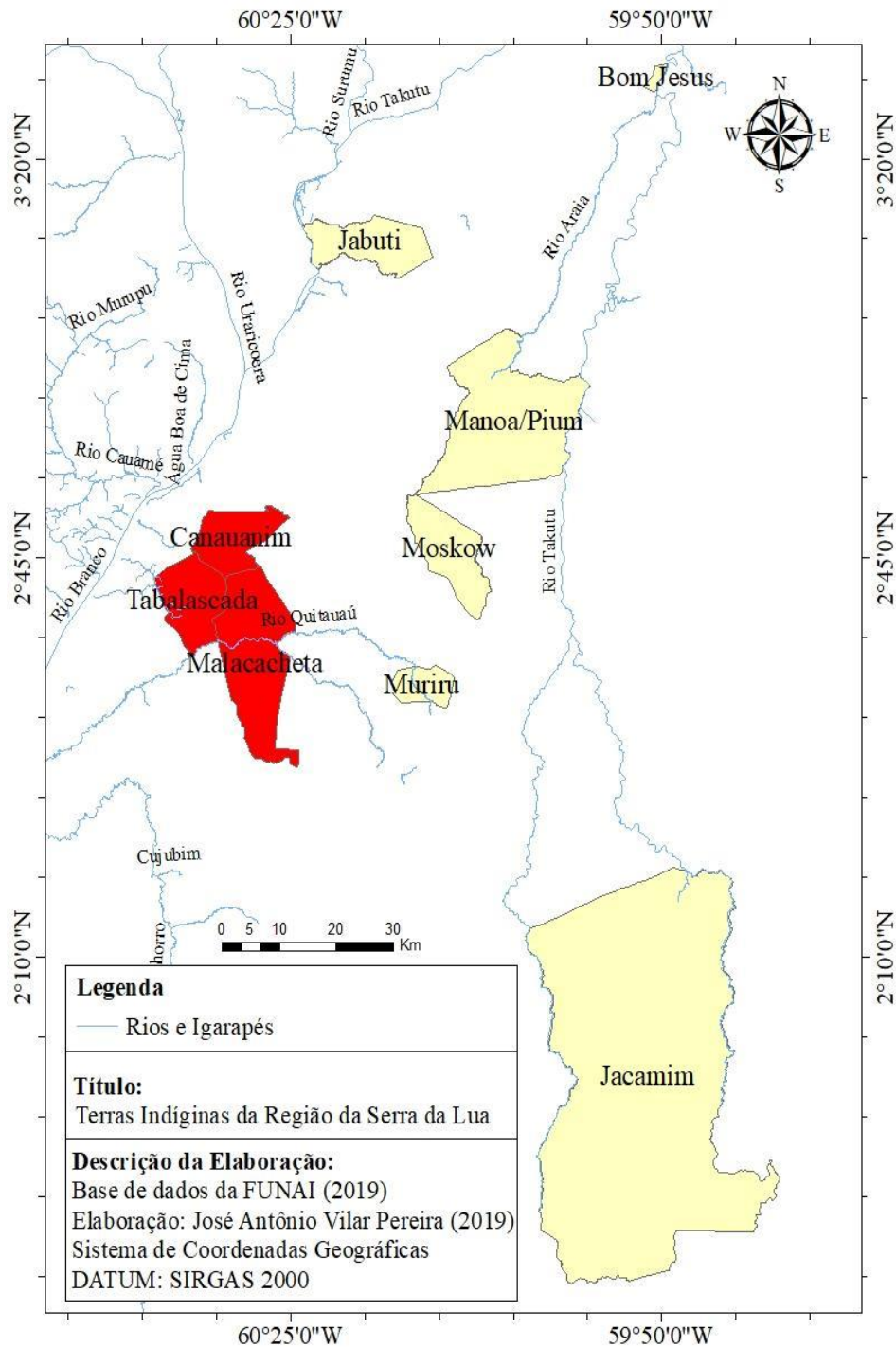


Fonte: Mapa elaborado a partir da base de dados da Environmental Systems Research Institute (ESRI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Disponível em: <http://picdeer.org/tag/sensoriamentoremoto> Acesso em: 22 abr. 2019.

Refletindo sobre a citação anterior, é possível notar que dois fatores atuaram no distanciamento dessas populações indígenas, o primeiro de ordem externa, haja vista, a atuação de pessoas interessadas na posse das terras indígenas, o segundo exercido por parte dos próprios moradores das comunidades.

Necessitando, portanto, refletir sobre as consequências nas formas de distanciamento nos modos de aproximação, com núcleos não indígenas, praticados por esses indivíduos. Estando cerca de 24 Km de distância do município de Boa Vista, a proximidade com o centro da capital é mais comum do que com o centro do município onde se localiza a Terra Indígena, o Cantá.

Mapa 2 - Região Serra da Lua



Fonte: Base de dados da FUNAI (2019). Elaboração: José Antônio Vilar Pereira (2019) Sistema de Coordenada Geograficas DATUM: SIRGAS 2000.

Essa localização próxima a capital, ao centro comercial, tecnológico e industrial é responsável por algumas transformações na comunidade, tendo em vista que o acesso é fácil se comparado a demais localidades indígenas dentro da própria Serra Da Lua, isso proporcionou a instalação de rede elétrica e, atualmente, o acesso à internet móvel. Essa não

é a realidade de outras comunidades da região, que só podem ter eletricidade através de gerador movido à gasolina e possuem pouco sinal de telefonia móvel. Resultado de reivindicações, como contou um dos entrevistados conhecido por Sr. Julião. Na época da implementação do programa “Luz Para Todos”, ele era Tuxaua e conta como aconteceu:

A energia chegou em 2006, na época os postes eram de madeira e quando o pessoal chegou aqui já foram logo cavando para colocar. Quem não tivesse o material tinha que correr e pedir porque quando eles fossem embora não iriam voltar logo. Eles ficaram muito tempo dormindo na casa de apoio e as casas mais centrais tiveram a energia puxada. (Fala do Sr. Julião, 2018)

Segundo o Sr. Julião, a comunidade Canauanim foi elaborada de forma planejada, as casas foram construídas definindo o traçado das ruas, forma estratégica de comportar a execução do programa Luz Para Todos.

O planejamento do espaço interno da comunidade, permitiu a junção de elementos que se agruparam para permitir conforto e segurança para os moradores. Ao mesmo tempo que usufruem do seu território, mantendo a relação com os elementos da natureza tão representativos de sua vivência, poderiam permanecer com os contatos entre si e com outras localidades e sujeitos.

Nesse viés minha experiência nessa paisagem iniciou em agosto, nesse momento avistei o processo de transição das chuvas para o calor intenso. As primeiras idas à comunidade Canauanim foram feitas por caminhos cheios de lama, e como inicialmente ia de moto, sempre tinha que parar para passar na ponte que não resistiu as fortes chuvas do inverno. O igarapé de água transparente era muito convidativo para um banho refrescante, mas me detinha a apenas molhar os pés. Crianças, jovens e mulheres fortalecem as sociabilidades através de conversas entre os banhos e a lavagem das roupas. Meu percurso era feito, habitualmente, de carona com a moradora Carla, que me auxiliava nos primeiros contatos com a comunidade.

3.1.1 Demarcação

Na década de 70 teve início o processo burocrático para que ocorresse a demarcação do território. Mostrando que o espaço habitado por famílias indígenas não era suficiente para continuar suprindo as necessidades de sobrevivência, além disso, o processo histórico-cultural da região se apresenta como sendo de seqüências de invasões a espaços já utilizados por povos indígenas, o que demonstra que na medida que muitas fazendas cresciam, as terras indígenas diminuíam. Portanto, nesse que compreende o início dos anos 70 a Fundação

Nacional do Índio (FUNAI), atende as reivindicações e expõe as questões para a delimitação do território, defendendo que as áreas não são compatíveis com o número de habitantes e que também não são “compatíveis com a condição tribal dos grupos de Roraima, que apesar de compulsões culturais e econômicas, mantém ainda um sistema de parentesco”. (FUNAI, 1979, p. 03).

Essas afirmações estão presentes no desenvolvimento de demarcação e de acordo com a antropóloga responsável pelo processo, Isa Pacheco Rogedo, o pedido deveria ser atendido de imediato. Portanto, em 1979, deu-se início o processo de demarcação que foi finalizado na década de 90 e resultou em uma fragmentação das terras. Pelo motivo da demarcação de forma descontínua, não existe uma terra e várias comunidades, mas sim várias terras e comunidades e todas possuem suas lideranças, porém existe um centro e uma união entre elas, pois estão localizadas na mesma região.

Os povos dessa região são, em maioria, da etnia wapichana, os quais estatisticamente são o segundo maior grupo étnico de Roraima, em primeiro lugar estão os Macuxi. Atualmente existem, no território brasileiro, cerca de 10 mil pessoas da etnia wapichana, segundo dados fornecidos pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) em 2015.

Observa-se com isso, que a população wapichana não está engessada apenas na região Serra da Lua; pois existem comunidades na República Federativa da Guiana e na Venezuela, além de um grande número se encontrar na zona urbana de Boa Vista. Careço de dados sobre a quantia de wapichana que vivem nas cidades como Boa Vista (Brasil), Georgetown (Guiana) e Santa Helena (Venezuela). Nesse ponto destaco que a população Wapichana habita uma região fronteiriça e que os limites físicos entre países não dividem o grupo, pois ser wapichana não se limita a uma nacionalidade e a jurisdição estatal.

Considero que uma das características que permite a distribuição dessas populações é a formulação de comunidades mistas. Estas apresentam um número significativo de Wapichana, Macuxi e Taurepang, constituindo-se em sua maioria de wapichana. Geralmente indígenas de outras etnias se deslocam para outra comunidade por ter criado laços conjugais, como vemos na Canauanim, em que muitos Macuxi se mudaram para a comunidade porque se casaram com uma wapichana do local.

3.2 O povo Wapichana

Atualmente os wapichana da comunidade Canauanim são um grupo de cerca de 200 núcleos familiares, distribuídos em uma organização territorial pertence a todos os

moradores, os quais têm livre circulação para construir suas residências em locais mais afastados, de mata fechada, ou no centro. É uma escolha primordial do requerente, ficando para o Tuxaua e lideranças apenas a responsabilidade de levar para assembleia a informação e o pedido para que todos saibam para onde vai a família que busca se mudar.

Durante a imersão na comunidade Canauanim observei que algumas famílias tinham realizado a mudança e construção de seu “núcleo”, após seus pedidos passarem pela assembleia. Na ocasião foi possível conhecer também a comunidade Campinho, um local que fica a poucos quilômetros de distância da Canauanim. Retomando a questão dos parágrafos anteriores, a organização espacial da comunidade Canauanim mostra duas instituições de poder presentes no processo de colonização: a igreja e a escola.

A arquitetura local, onde se tinham casas de madeiras cobertas com palha de buritizeiro está dando espaço as casas de alvenaria, uma mudança que altera a paisagem. Na disposição do espaço os caminhos direcionam para o centro da comunidade: onde estão as duas escolas, um posto de saúde, uma igreja católica, outra evangélica e as residências; essas construções se encontram em linha reta, como se fosse duas longas avenidas, o campo de futebol fica ao lado de uma quadra de futsal, um espaço coberto que os moradores chamam de barracão. Nesse centro é onde ocorrem os eventos da comunidade Canauanim, entre eles, o Festejo Intercultural.

A Canauanim teve como fundador o Senhor Manduca, avô do senhor Cassimiro Cadete, uma liderança de grande destaque para a região; ele foi responsável pelas iniciativas de demarcação, saúde e educação daquela região, conforme explica Silva (2013).

A Comunidade do povo wapichana era mencionada pelo viajante H. Coudreau na década de 80 do século XIX (FARAGE, 1997). Como mencionei, para chegar até a comunidade Canauanim é necessário seguir viagem por uma estrada de terra, passar pontes, porém isso não impediu que a energia elétrica chegasse até o local ou mesmo o sinal de internet, como consequências disso, ocorreu a abertura para novas necessidades, mais informação e um dimensionamento maior das relações sociais.

As comunidades Canauanim, Malacacheta e Tabalascada sendo vizinhas, tem uma importância significativa para a região Serra da Lua, nelas se concentram as principais reuniões e na Malacacheta, que é considerada a comunidade central, onde ocorrem as decisões e as assembleias da região Serra da Lua, é para lá que os Tuxauas se dirigem quando precisam se reunir.

Nas localidades consideradas centrais (Malacacheta, Tabalascada e Canauanim) se encontra um número considerável de funcionários da educação, saúde e segurança, um grupo

que compõe a economia local. Mesmo que a maioria da população retire da caça, pesca e do plantio de alimentos a alimentação diária, o trabalho remunerado já faz parte da realidade da maioria da população, no caso da Canaúanim pode presenciar jovens que trabalham nas fazendas próximas ou mesmo na cidade buscando complementar a renda e assim possuir um maior poder de compra.

As necessidades de consumo vão sendo criadas e acompanham as mudanças culturais, econômicas e políticas da região. Questões muito debatidas são a permanência dos jovens na comunidade e principalmente a sobrevivência desses. Nesse ponto, ressalto que as reflexões sobre as mudanças climáticas que afetam a produção de alimentos e causam a escassez da caça e da pesca, além de outras questões como o crescimento populacional e o desenvolvimento socioeconômico produzido pelo aprimoramento educacional tem fomentado debates entre lideranças e estudiosos da região.

Muitos jovens que adquirem uma formação, buscam desenvolver sua profissão nos centros urbanos e mesmo existindo as necessidades internas da comunidade, essas por não serem bem remuneradas acabam ficando em segundo plano. Por outro lado, discorro que é necessário que o Estado forneça formação e condições para que os jovens busquem exercer as profissões dentro da comunidade ou em prol dos povos indígenas.

Essas dimensões das necessidades e mudanças nas comunidades indígenas não podem ser colocadas de lado nesse trabalho, pois ver-se-á que minha inserção para compreender as relações sociais e o contexto dessa população permeia as necessidades e as buscas do grupo.

Essa experiência etnográfica circula entre a política, a luta, os desafios e a resistência. Um grupo não sobrevive a intensas formas de destruição sem resistência, sem acordos, sem diplomacia, sem política. Essas formas de experienciar o cotidiano, pode ser contemplada desde a forma de compreender o espaço interno da comunidade, passando pelas escolhas educacionais e profissionais, até as maneiras de expressão religiosa.

Durante os anos 1980 a antropóloga Nadia Farage observou que em algumas comunidades a religião protestante já tinha seguidores, “O missionamento católico é intensivo na região e atinge todas as aldeias; apenas nas aldeias Milho e Lago Grande, bem como na aldeia Manoá-Pium, igrejas protestantes encontram seguidores” (FARAGE, 1991, p. 20). Porém, a realidade atual aponta um forte crescimento dos evangélicos naquela região. Na comunidade em questão; a Canaúanim, estima-se que existam 14 denominações religiosas evangélicas; dentre essas a com maior número de adeptos é a Assembleia de Deus que chegou à região norte em meadas de 1910, no estado do Pará, onde se estabeleceu nas camadas mais pobres da população. A Igreja Assembleia de Deus tem a imersão nas comunidades indígenas

da região de Roraima através de obras missionárias iniciadas no ano de 1987 para a Raposa Serra do Sol.

Na página oficial da Assembleia de Deus, da região norte, a *adoraroraima*, é explicado que após a demarcação das terras indígenas foi determinado que os “obreiros” deveriam ser pessoas da etnia ou moradores da comunidade, o que não impediu que a denominação alcançasse um crescente número de fiéis; na Canaúanim a denominação com maior número de adeptos e com mais templos na região é a Assembleia de Deus.

3.2.1 Educação escolar

O movimento indígena, em todas as suas partes, tem na pauta de reivindicações uma educação diferenciada e de qualidade. Atualmente as escolas localizadas em território indígena são gestadas por profissionais indígenas assim como os professores são também indígenas, uma política de inclusão que visa promover a valorização da cultura local.

Sobre a educação escolar devemos relacionar com as políticas de inclusão reivindicadas pelas lideranças dos povos indígenas e que conquistaram a implantação do *Instituto Insikiran*¹² da Universidade Federal de Roraima que atualmente é responsável pela formação da maioria dos professores indígenas.

Por intermédio dessas ações, na região da Serra da Lua, a maioria dos profissionais da educação e saúde são moradores da região que se deslocaram para a cidade em busca da formação profissional e atualmente realizam suas atividades na própria comunidade. Uma situação benéfica para as populações indígenas residentes nesta região.

Sendo assim, as comunidades que antes contavam apenas com escolas de ensino fundamental, atualmente tem acesso as de nível médio. Recentemente, durante a realização dessa pesquisa, um cursinho preparatório para os vestibulares foi iniciado, buscando fomentar o ingresso de mais pessoas da comunidade na universidade. Contudo, mesmo

¹² O Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, unidade administrativa e acadêmica vinculada à Universidade Federal de Roraima e firmada conforme **Resolução nº 009/2009 – CUni**, foi implantado inicialmente como Núcleo Insikiran, por meio da **Resolução nº 015/2001 – CUni**, atendendo à demanda dos povos indígenas de Roraima, representados por suas organizações, com o objetivo de viabilizar a formação profissional, de modo específico, diferenciado e intercultural. O nome *Insikiran* provém da mitologia dos povos indígenas que habitam o Monte Roraima, o povo Macuxi, e designa um dos filhos guerreiros de Makunaimi, irmão de Anikê, personagens integrados na cosmologia desses grupos étnicos. Texto retirado do site da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Disponível em: http://ufrr.br/insikiran/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=18&Itemid=102
Acesso em: 16 set. 2019.

contando com a estrutura das escolas estaduais fixadas nessas comunidades ainda existirem problemas a serem superados, como a precariedade e inexistência do transporte escolar, desvalorização dos professores e a falta de merenda.

São justamente essas circunstâncias que envolvem os habitantes nas reuniões das assembleias. Considero que esse é um dos pontos comuns a quase todas as populações indígenas no Brasil. Reivindicar qualidade de vida e equidade de acesso para os sujeitos que as compõem. Pondero que uma educação desigual produz desequilíbrio e formas de exclusão, formas estas, que corroboram com o extravio de traços culturais e identitários dessas populações. Sucendendo, que é a partir do centro, do fortalecimento dos discursos e ações em conjunto que a wapichana ressignificam seus espaços de convívio.

Também é no centro que se amplificam os festejos, pois na região da Serra da Lua, as comunidades compartilham suas celebrações. Na Malacacheta realizam a Festa da Damurida, na Tabalascada o Festejo do Beijú, na Canauanim o Festejo Intercultural.

3.2.2 As assembleias da comunidade

Farage (1997) explica os povos wapichana como “pensadores refinados” possuem uma rica reflexão sobre o mundo, o corpo e a alma. Para esse grupo a ideia de céu e terra eram indistintas, os povos também não se diferenciavam, pois, a fala era apenas uma. O mundo era moldado a partir da palavra; “Eficaz, criativa, a palavra provocava transformações contínuas, que deram ao mundo a feição que ainda hoje guarda: cachoeiras, rios, montanhas assim se criaram, em batalhas verbais entre os demiurgos” (FARAGE, 1997, p. 57). Nesse pensamento, o mundo atual não se modifica mais, pois a palavra perdeu sua força produtiva mais extensa. Tecendo esse pensamento podemos compreender que a boa articulação da fala é valorizada, logo, o expressar-se pela fala compreende uma noção de humanidade.

Chamada de *Udorona*, a alma é o que dá a vida ao corpo, e o batimento cardíaco, a respiração e a fala articulada são a vida. A *Udorona* é uma força, é a alma, é o que anima para viver. A alma pode ser vista por meio da pulsão e da respiração e daí a importância de ver o sangue e a voz, pois eles mostram fisicamente a alma. “Indissociável do corpo, *udorona* é o princípio dinâmico que lhe confere movimento, autonomia e vontade. Sua realidade é ainda apreendida na sombra forte que projetamos ao sol” (FARAGE, 1997, s/p). Nesse pensamento, está morto aquele que não respira, não tem pulso e não fala. A respiração é uma parte que forma a alma, e a fala é o conhecimento e é através da fala que se expressa a razão.

Essa importância dada a fala pode ser observada nas assembleias que ocorrem mensalmente, momento em que todos os moradores aproveitam para dialogar sobre os mais variados assuntos. Durante as assembleias todos os moradores e os ali presentes que queiram fazer algumas colocações; seja sobre problemas, soluções, confusões, dúvidas, esclarecimentos, não importando o assunto, o importante é falar.

Foi para uma dessas assembleias que fui direcionada a expor meu pedido para entrar na comunidade e realizar o trabalho etnográfico sobre “O Festejo Intercultural”. Nessa ocasião, caso não fosse aceita minha solicitação, teria que me retirar do espaço e respeitar a decisão, a não ser que alguém se posicionasse a meu favor. Porém, fui aceita pela maioria, tendo apenas duas ou três objeções.

Sobre esse momento, a assembleia, explica (FARAGE, 1997, p. 118), ao realizar seus estudos sobre a fala dos wapichana¹³ mostrou que esses momentos são ocasiões em que “(...), as parentelas se articulam para tratar de assuntos comuns da comunidade e, por este motivo, constitui situação que oferece interface a outras instâncias da política supra-aldeã, seja a organização indígena, seja esfera governamental.” São nessas assembleias que a população recorre a pedidos e decisões, assim como críticas e discussão de conflitos existentes no âmbito da comunidade Canauanim.

Os assuntos mais internos são debatidos no âmbito das assembleias realizadas na comunidade Canauanim, e em várias ocasiões. Já os assuntos mais complexos e que envolvem a região devem ser debatidos na reunião geral que ocorre na Malacacheta. Porém, observei que existem críticas quanto ao teor dos conteúdos que podem ser abordados entre os residentes da comunidade, e aqueles que podem ser discutidos na reunião geral. Nesse discurso, existem certas competências quanto ao que deve ser articulado por todas as comunidades e aquilo que deve ser explorado por cada comunidade, mesmo o assunto sendo do conhecimento de todos.

Durante no momento em que comecei a fazer as primeiras visitas à comunidade o país se encontrava no período de eleições: estavam ocorrendo campanhas para escolha do (a) presidente, governador e deputados, também se aproximava o momento eleitoral da comunidade, momento que ocorre a votação para a escolha do novo Tuxaua (que pode ser homem ou mulher) e de outras lideranças.

¹³ “As Flores da Fala: práticas de retóricas entre os Wapishana”. Tese de doutorado de Nadia Farage, a pesquisadora desenvolveu uma pesquisa entre os povos wapichana na comunidade Canauanim, 1997.

Nas primeiras experiências participando das assembleias como visitante, pude observar que esses momentos estão para além de uma reunião que evidencia as pautas. Essa ocasião soa mais como um ritual, uma performance que é preparada para a plateia.

A mesa é organizada para ser composta pelos Tuxauas (1º e 2º), o responsável pelo registro em Ata, as lideranças (compreende os responsáveis pela educação, pela saúde, segurança, água, e outros serviços pertinente ao desenvolvimento do bem-estar da população). As assembleias não têm um tempo determinado para ser encerramento, além disso, outros pontos podem ser colocados em pauta à medida que as necessidades e os pedidos vão surgindo.

As horas se estendem e os moradores começam a recorrer aos lanches vendidos pelos comerciantes que também residem na comunidade (pastéis, salgados, dindin, refrigerantes e paçoca), que enquanto assistem e participam, vão atendendo seus clientes. As assembleias da comunidade Canauanim ocorrem todos os dias 5 de cada mês, elas são realizadas no barracão da comunidade. Também existe uma reunião geral que ocorre na comunidade Malacacheta, onde se concentra a sede da região.

A assembleia geral ocorre em datas variadas e tem como propósito reunir todas as lideranças da região para discutirem os problemas e as resoluções desses, além de apresentar outros pontos que precisem ser de conhecimento de todas as comunidades da Serra da Lua.

Retomando a discussão sobre as assembleias realizadas na comunidade Canauanim, corroboro com o que observou Nadia Farage durante a pesquisa realizada na década de 1990 sobre a fala dos wapichana, podemos concluir que:

Nem tudo é concórdia, porém; desavenças latentes por vezes eclodem em duelos verbais entre os homens mais velhos. Acusações duras são então trocadas, jamais enunciadas em primeira pessoa, antes postas em circulação como se pertencessem ao domínio comum de uma imensa cadeia, cuja ponta é um terceiro ausente, em geral recém falecido. (FARAGE, 1990, p. 118)

A noção de pessoa parece estar vinculada à fala, logo uma criança que ainda não fala não é pessoa. Essa importância da fala é exemplificada nas narrativas e na relevância delas, o ensinar através das narrativas é colocado como uma “valorização da cultura wapichana”; valorização essa que é sempre lembrada quando perguntado o porquê da realização do Festejo Intercultural.

Como pude observar no discurso de uma das moradoras, conhecida como Dona Joyce, que colocou uma barraca no dia da festa e na qual realizei algumas refeições. Falou sobre a importância de ensinar para as crianças como são os costumes dos wapichana, Dona Joyce é uma wapichana que veio da Guiana, ela residia em Boa Vista. Trabalhou como doméstica

em uma fazenda e depois foi morar na Malacacheta para, posteriormente, chegar na Canauanim após se casar, formulando não só uma rede de consanguinidade, como de sociabilidades com os habitantes mais antigos.

Soube, que esta era conhecida na comunidade como a campeã do desfile de indígena mais ornamentada, pois durante o evento, ela se prepara com cabaças, chapéus de palha de buriti e saias; todos os utensílios “tradicionalis” que ela puder usar certamente a acompanharão almejando vencer mais uma edição, dentre tantas que já havia ganhado.

O falar, um ato que observei nas assembleias, momento em que o microfone é aberto para quem queira esclarecer algo ou simplesmente falar o que pensa, seja para criticar algo ou alguém, reclamar sobre atitudes e decisões, as palavras são ditas sem receio, com polidez e com muita consistência; na primeira assembleia que participei compreendi que a importância do dizer algo, se localiza na tênue linha entre o compreender e o ser entendido, não importa se a outra pessoa não gostou do que você disse, o que importa é que você disse.

A experiência desse tipo de diálogo vem ao longo do tempo presente nas assembleias e como explicou Farage (1997), as acusações duras não são anunciadas em primeira pessoa, pois naquele momento existe uma regra de conduta, existe uma performance que deve ser seguida, ensaiada para que tenha eficácia. Como pude comprovar na exposição de um fato ocorrido após o Festejo.

O “duelo verbal” iniciou com a exposição de uma denúncia de que a população, durante a festa, estava consumindo bebidas alcoólicas que não as tradicionais (*pajuarú* e *caxiri*), algo que é proibido e consta no regulamento das Terras Indígenas. O expositor colocou os fatos durante a assembleia e com isso foi possível identificar que o domínio da fala se encontra em como fazer a plateia conhecer os acontecimentos, na boa oratória e com isso no domínio da atenção. Desse modo, é possível identificar que a Festa Intercultural não se encerra no último dia, mas na assembleia que é a próxima após o evento, quando também ocorre a prestação de contas. Uma experiência única, que me fez compreender mais a fundo a importância das assembleias que ocorrem nas comunidades indígenas.

Sabendo que o consumo de álcool é um ponto debatido e criticado, podemos pensar, que se por um lado existe a resistência e proibição as bebidas “de branco”, por outro existe o consumo, o lucro e o desejo. Mas, consumir essas bebidas excluindo as tradicionais dos povos indígenas da região é uma ação que padece de críticas, visto que é um elemento externo que interfere na manutenção das práticas ancestrais dessas populações.

Não é condenável se embriagar com *caxiri*, uma bebida fermentada feita da mandioca ou da batata doce. Entretanto, o consumo do álcool industrializado é um problema que vem

chamando a atenção da saúde pública dos povos indígenas da região, tendo em vista que o alcoolismo vem com a colonização e foi usada como forma de controle e de destruição da população indígena, o consumo de bebida alcoólica em excesso se manifesta como um risco contínuo para a saúde física e psicológica, afetando o bem-estar dos indivíduos e gerando problemas coletivos. Daí a complexidade desses momentos, o expressar-se e convidar ao debate, a abertura do diálogo e a seriedade do momento.

4 O FESTEJO INTERCULTURAL

4.1 O trajeto das festas indígenas ao Festejo intercultural

Na primeira visita a comunidade, em conversas com alguns moradores, soube que o Festejo Intercultural foi iniciado a quatorze anos, surgido após um processo de mudança, no qual, ele passa a existir para comemorar tanto o aniversário da comunidade como também para celebrar a cultura indígena e movimentar a economia.

De início a única festa realizada pela comunidade era a de comemoração a Santa Luzia, que vem sendo feita desde a construção da igreja da Santa Padroeira datada no início do século XX, logo, uma motivação que partia da crença religiosa e se distancia do festejar que identificamos no Festejo Intercultural. Em conversa sobre essas festas, um dos moradores conhecido como Aldeci afirmou que a Festa de Santa Luzia era maior e melhor que o Festejo Intercultural. Ele me explicou que o Festejo Intercultural foi criado após o fim da Festa da Fartura. De acordo com um membro da comunidade:

A maior festa é a de Santa Luzia. Mas, a maioria diz que é a Intercultural. Os evangélicos dizem que é a Intercultural. Quando muda para “Intercultural” é a escola que assume, enquanto era a Festa da Fartura era a comunidade que fazia. (SILVA, 2018)

A Festa da Fartura, uma comemoração que era realizada no dia 19 de abril (dia do índio) e se constituía na relação de comunhão entre os povos indígenas da região; a Canaúanim recebia as comunidades vizinhas, vinda da Terra Indígena Malacacheta e Tabalascada, para partilhar os alimentos, as caças, as colheitas, a *damurida* e o *caxiri*. No ano de 2005 a Festa da Fartura não aconteceu e a Festa Intercultural é elaborada. O Festejo Intercultural tem uma configuração distante da Festa da Fartura, que não tinha como propósito a comercialização de bens. Agora, além de buscar celebrar a cultura dos povos indígenas, a festa também procura movimentar a economia da comunidade, gerando renda.

De acordo com o relato do ex-vaqueiro da comunidade, que viu esse processo de substituição, a Festa Intercultural trouxe a proposta de movimentação de dinheiro, fato que não ocorria na Festa da Fartura e que sempre é destacado pelas pessoas que são convidadas a lembrar as histórias sobre o evento. Nessa nova configuração, a comemoração que ocorria apenas no dia 19 de abril; atualmente acontece no mês de aniversário da comunidade, em setembro, e tem duração de três dias. Essa “nova” festa ganha outras dimensões, agora se busca a divulgação nas cidades e o aumento do público. Mostrar a cultura dos povos

indígenas se articula com a produção de uma festa “grande” aberta para as comunidades e para os não-indígenas.

A festa observada representa o que ocorre de um modo geral em muitas terras indígenas de Roraima, articuladas num processo através do qual elas vêm realizando eventos que buscam mostrar e valorizar a cultura indígena, estimular a economia local, produzir e divulgar o seu conhecimento para as populações não indígenas. Compreender esse processo festivo pode ser visto como uma forma de pensar as sociabilidades (SIMMEL, 2006), e através das performances perceber mais atentamente as ações que ocorrem antes, durante e após o evento. Essas festas proporcionam vivenciar diferentes experiências no tempo presente, elas reúnem o grupo para suas vinculações identitárias (HALL, 2006) através de elaborações performáticas próprias que dialogam num amplo e complexo conjunto de referências culturais¹⁴ (FONSECA, 2003).

Na busca por compreender a história do Festejo Intercultural, durante a segunda visita a comunidade Canauanim com duração de dois dias, foi possível uma circulação por outros espaços além da casa de Carla, o que proporcionou conhecer mais pessoas e compreender a disposição das construções, escutar histórias e saber onde moravam indivíduos importantes na formação da comunidade. A partir da conversa foi sendo possível observar que as interações que foram sendo estabelecidas com relação aos costumes e tradições na festa, possuem uma plasticidade e multiplicidade na maneira como se expressam, são reorganizadas na história e dinâmica social do grupo. Apresentam os conflitos e os valores de forma imbricada na sutil dispersão das relações identificadas no evento (CAVALCANTI, 2010).

Das relações e interações que foram acontecendo, explicações surgiram e se construíram como respostas sobre o que é o Festejo Intercultural¹⁵; quais são as suas funções e papéis no interior da comunidade que o realiza, bem como entre aquelas atingidas por ele; e o que este momento tem a dizer a respeito das construções identitárias dos grupos envolvidos no contexto do advento da pós-modernidade. A partir dessa experiência de convivência é que foi sendo pensada a investigação acerca dos elementos supracitados, e que foi sendo compreendido questões sobre o grupo étnico. A observação e descrição das

¹⁴ Sobre esta noção, recomendamos a leitura do verbete **Bem Cultural**, elaborado por Maria Tarcila Ferreira Guedes e Luciana Mourão Maio para o Dicionário do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural - IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural> . Acesso em dezembro de 2017.

¹⁵ Denominação atribuída pela própria comunidade ao momento estudado nesta dissertação

performances numa tentativa de capturar o movimento presente em uma comunidade que se organiza e realiza uma festa carregada de significados e objetivos próprios, procura também, pensar a partir da perspectiva da trajetória da pesquisa (SCHMIDT, 2006¹⁶), observando os caminhos que foram construídos após o evento que mobilizou esta investigação, considerando a forma e o conteúdo da relação pesquisadora-campo; melhor dizendo, da minha própria relação com os membros da comunidade que colaborou com o meu trabalho acadêmico, e com os quais eu espero ter contribuído de forma tão significativa quanto eles para comigo.

Partindo destas experiências foi possível compilar as informações obtidas em torno de elementos que indicam que o Festejo Intercultural como forma econômica produz uma elaboração de mecanismos que promovem a circulação monetária; como forma cultural traduz o movimento que uma cultura produz e reproduz, transformações que abordam crenças, choque de gerações e de visões. A festa vista como performance se apresenta como modificadora e modeladora de questões, pois se ela busca promover a cultura dos povos indígenas, por outro lado ela pode ser condenada por visões religiosas, mas também louvada como forma de diversão e lazer, mas o que não se pode negar é que ela é a representação de um povo, que ela apresenta costumes, símbolos é um movimento que expressa a cultura pois ela é a cultura. Ainda, pensando a festa como tradutora, ela expressa uma sociabilidade wapichana (CAVALCANTE *et al*, 2003), produzida e vivenciada por estas pessoas de modo único, o que se evidencia por suas características intrínsecas, cada festa demonstra o seu povo.

4.2 Antecedentes e preparativos

O período que antecede a festa é marcado por várias atividades em prol da realização do evento. Limpeza do espaço, caça, pesca, produção de artesanatos, uma preparação que envolve toda uma lógica de compartilhamento, pois as pessoas se voluntariam para realizar a atividade e fazem tendo como objetivo um resultado para todos e para si. A organização começa meses antes, nas reuniões mensais, nas quais, ocorrem as apresentações do que será necessário e a distribuição de atividades para que as pessoas se organizem e os serviços se concretizem.

¹⁶ SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. Pesquisa Participante: Alteridade e Comunidades Interpretativas. Psicologia USP, 2006, 17(2), 11-41. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3051/305123710008.pdf> Acesso em 15 de março de 2018.

Após a distribuição, as atividades são realizadas por voluntários e pessoas encarregadas, eles são como funcionários da comunidade, recebem um auxílio que é pago a partir do arrecadamento de uma contribuição mensal por todas as pessoas adultas que residem na comunidade, essa taxa existe para a manutenção da organização.

Outras ações relacionadas a festa são realizadas pela comissão organizadora, uma equipe que é selecionada meses antes do evento por meio da assembleia e se constitui, também, a partir da necessidade e da atitude de se voluntariar. Desse modo, presenciei que a festa é dotada de etapas, preparação das atrações que irão entreter o público, compreendendo acordos, projetos e organização de como serão as performances; todas as etapas são cuidadosamente arranjadas para que os processos envolvidos divirtam a plateia, que no caso são os visitantes da festa, as comunidades vizinhas e os não indígenas que chegam à comunidade e permanecem, geralmente, os três dias; seja na casa de conhecidos, parentes ou mesmo armam suas redes nos redários localizados no centro, próximo ao barracão.

Uma semana antes do Festejo Intercultural acontece a assembleia da comunidade, um momento em que se debatem os assuntos mais importantes da população da comunidade, assuntos que foram colocados em pauta. Uma reunião que é utilizada para que todos possam expressar suas colocações. Nesse dia são falados alguns assuntos sobre a Festa Intercultural; a necessidade de as pessoas concluírem a limpeza do espaço, a importância de colocarem as barracas para vender alimentos e objetos (artesanatos, ou qualquer outra coisa). Na mesma semana da Festa os ensaios do parixara se intensificam (ocorriam no período da noite), os moradores começam a preparar as vestimentas (saia de palha de buriti, cabaças, bolsas de palha e bijuterias de sementes). Esses preparativos são tanto para dançar, como também para participar das competições.

O parixara é compreendido como uma dança, porém sabe-se e vê-se que é também um momento em que a dança e o cântico ocorrem juntos, um não existe sem o outro. Koch-Grünberg (2006), explica que na realização do parixara os cânticos entoados eram a contação de mitos e uma dança dos animais. Nessa vertente, Fernandes (2016, p. 22) realiza um trabalho sobre as narrativas¹⁷ que explicam a origem do parixara: o da trajetória do herói Maitxaúle, e o das duas aranhas crianças.

¹⁷ Pude reunir três novas versões de mitos que versam sobre a origem do parixara e do tukui, entre os anos de 2013 e 2015. Essas foram narradas, respectivamente, por Paulo José de Souza, makuxi habitante da aldeia Willimon (situada na região serrana da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, próximo ao curso do rio Uailán); por Mathias, makuxi habitante da aldeia São Matheus (próxima ao baixo curso do rio Cambarú, ainda na região serrana); e, finalmente, por João Batista, filho de mãe Wapixana e pai Makuxi, habitante da aldeia Serra Grande (localizada próximo à margem do baixo curso do rio Maú). As três versões tratam de diferentes maneiras sobre a origem dos cantos e danças parixara e tukui, valendo-se de mitos completamente distintos daqueles

O herói Maitxaúle tem seus parentes assassinados por um grupo inimigo, os corpos dos parentes ficam empilhados e com apodrecimento atrai um bando de urubus. O herói se casa com uma urubu e é convidado a ir ao céu conhecer a família da esposa, porém é expulso pelo o urubu-rei por causa da diferença estética, logo na convivência com os urubus, o herói aprende a dança parixara. Fernandes (2016, p. 22), explica que “O detalhe mais importante é a completa omissão do milho nas narrativas atualizadas.”

No mito das duas aranhas, trazido por Fernandes (2016), mostra a trajetória de duas aranhas crianças que foram deixadas na mata e são cuidadas por um beija-flor que matam a sede delas as indicam o caminho de volta para casa. Porém, antes delas partirem, o beija-flor ensina sua dança e seu canto para elas se alegrarem. O beija-flor também diz que as pequenas irão encontrar uma sapa que irá usar o pretexto de ensinar a dança e a cantar o parixara para devorá-las. Como as aranhas já sabiam da artimanha da sapa, essa acabou sendo vítima da própria armadilha e caindo em um caldeirão de água fervente o que a fez explodir e revelar que em seu interior existiam plantas cultiváveis, após isso as aranhas conseguem chegar em casa e ensinar os humanos a dançar e cantar o parixara e a cultivar todas as plantas encontradas no interior da sapa. E assim, tem-se algumas das explanações sobre a origem do parixara. Santos (2018) complementa explicando o parixara a partir de dois modos: uma festa e um ritual.

Ao que parece, os parixaras falam do modo de viver dos indígenas: de práticas alimentares provenientes da boa pesca, de uma caça farta e de grandes colheitas. Já o ritual religioso do parixara é mais do que uma dança, mais do que música. A canção exprime crenças indígenas. A festa faz retomar a relação dos nativos com a natureza, pois os animais estão ligados diretamente a eles. (SANTOS, 2018, p. 33)

Portanto, o parixara está vinculado aos momentos de alegria dos povos indígenas, momentos de festejar. E até hoje vemos que nas Festas Indígenas sempre acontece as apresentações de parixara. Uma performance que ocorre, nos atuais eventos das comunidades, para simbolizar a abertura do festejo. Essas experiências são tidas como performances, pois elas se diferenciam do fluxo da vida social cotidiana, são uma energia de atividades que podem ser um ritual, uma brincadeira, um jogo, uma peça teatral e formas populares de entretenimento (SCHECHNER, 2013). No caso do Festejo Intercultural, o

originalmente coletado por KochGrünberg e elementos e narrativas não indígenas. A origem do parixara e do tukui, nas versões de Paulo e Mathias, está referenciada ao mito “A visita ao céu”, também coletado por Koch-Grünberg ([1916]1982, tomo II: p.76), contendo, entretanto, algumas divergências em relação à versão coletada pelo etnógrafo alemão. A narrativa de João Batista, por outro lado, não parece se refere ou se assemelhar a qualquer mito coletado pelo etnógrafo ou por outros pesquisadores, mas alude a uma 21 fábula europeia, mesclada com motivos e elementos de caráter indígena, constituindo a origem dos cantos e danças parixara e tukui.

parixara é realizando ao som dos cânticos na língua materna, após essa ação performática dá-se início às competições, os jogos, as brincadeiras e as demais atividades que formam o festejo.

4.3 O dia do Festejo Intercultural da Comunidade Canauanim

Nos dias 13, 14 e 15 de setembro de 2018, aconteceu o XIV Festejo Intercultural, a festa da comunidade Canauanim. No primeiro dia do evento acordei cedo e me dirigi para a comunidade. Eram seis horas da manhã, a estrada ainda estava escura, no topo das serras um fio de luz começava a clarear a imensidão do céu, o amanhecer dava seus primeiros passos e se mostrava com cheiro de orvalho e barulho de alguns pássaros que despertavam. O vento estava frio, anunciando o período de chuvas. Em pouco mais de trinta minutos cheguei à comunidade Indígena Canauanim, o primeiro dia de festa mostrava o entusiasmo de muitos moradores que nem dormiram, tanto o entusiasmo em preparar suas barracas e a ornamentação do espaço.

Me direcionei para a quadra, local, no qual, encontrei três mulheres preparando a decoração. Em uma mesa grande em que ficariam as autoridades, uma delas me recebeu e começamos a conversar (três meses depois ela se tornaria a Tuxaua daquela comunidade), minutos depois eu estava envolvida nos preparativos, Suzana, uma das mulheres que preparavam o espaço, me convidou para ajudar e assim pude conhecer mais sobre a festa, além de participar dos preparativos. Aquelas mulheres enfeitavam uma mesa e um painel, pois seria local em que ficariam os convidados. Tudo estava bem organizado para recepcionar os convidados, frutas da época, artesanato indígena, toalhas nas mesas e todo o cuidado que deve ser dado a um evento “grande”.

Após a arrumação eu compreendi uma especificidade da festa naquela data; o ano de 2018 era de eleições, o que leva a aprofundar um entendimento sobre a festa e as relações estabelecidas entre a política e o evento festivo. Na mesa de abertura se encontram pessoas de influência na administração pública estadual. Considerei que a composição da mesa deveria representar o poder de articulação das lideranças da comunidade; este é o espaço e momento em que identifiquei uma expressão organizativa para mostrar o prestígio que a festa tinha e as articulações que ela estabeleceu. Um fator a se pensar é a posição política da comunidade Canauanim, pois assim como foi debatido em assembleia, a festa serve tanto para expressar as intenções de votos, tanto para assumir o as redes de apoio. A festa se mostraria o palco dessa expressão, tendo em vista que existe uma relação entre políticos,

eleitores e o apoio na realização da festa, uma relação marcada no discurso do Tuxaua, dos organizadores da festa também na presença de adesivos nas barracas marcando o posicionamento político.

Sobre esse período, Chaves (2002), advoga que no período eleitoral os políticos buscam se aproximar do eleitor, “Com a exposição de sua biografia, o uso de imagem, música, slogans e símbolos os mais diversos, eles buscam apresentar-se e fazer-se reconhecidos, geralmente pela construção de uma identificação com o eleitor” (CHAVES, 2002, p. 379). Logo, é possível compreender que nesse período, que não é longo, o eleitor torna-se o fundamental para a vitória no dia do voto. Esse momento apresenta uma concentração de expectativa em quem comparecerá ao evento que mostrará apoio a comunidade e a festa, sabe-se que se o político aparece, certamente o organizador fez uma boa articulação.

Ainda nos preparativos da cerimônia de abertura, foi questionada minha posição por ser uma pesquisadora e, portanto, um elemento externo a comunidade tanto quanto os políticos que estavam disputando o apoio do um provável eleitorado, logo eu deveria ocupar a mesa, porém, ao assumir esse posicionamento fiz uma reflexão sobre a minha colocação na comunidade; pensei em como eu seria vista nas próximas visitas, nesse momento tive que solicitar ao organizador que me deixasse apenas assistir a abertura. Após esse acordo, me coloquei à disposição para ajudar na organização, auxiliei na busca de objetos e na verificação dos enfeites, interação que afirmava minha aceitação pelo grupo e que estavam me integrando no festejo. Esse processo se estendeu até as 7:00h quando deu início a preparação das crianças para dançarem, porque alguns convidados “importantes” chegaram. A cerimônia de abertura começou pouco depois do café da manhã, após todas as crianças estarem pintadas e vestidas com as roupas para dançar o Parixara.

O Festejo Intercultural, traz nos jogos, nas brincadeiras, nas apresentações e nas danças, uma matização de performances que juntas ali demonstram significados e demarcam o tempo e o espaço. Por conseguinte, trago o Festejo Intercultural como momento que privilegiei para compreender as relações sociais que constituem a comunidade Indígena Canauanim. Penso ainda que a melhor forma de apreender esse evento vem do propósito das performances desenvolvidas nele; o que também corrobora com o que expressa Turner (1974) ao falar sobre os conflitos culturais, situação antagônica entre ações, escolhas e posições. Como vemos na antiestrutura, os conflitos culturais não se repelem, se mesclam no entendimento que existem diferenças e que a execução de papéis é a matização dos conflitos culturais.

Portanto, o Festejo Intercultural aos olhos da performance torna-se palpável para compreender as atualizações e as relações sociais, bem como processos sociais. Além de apresentar e comunicar significados que mostram a importância no momento histórico específico vivenciado pelos wapichana da comunidade. O festejo faz parte de um conjunto de comemorações que são realizadas durante todo o ano, logo permite identificar questões mais gerais sobre a região Serra da Lua e os povos wapichana. As transformações culturais, as necessidades que vão surgindo e as interações mostram que a comunidade Canauanim tece suas formas de interação, o que vem a transformar o evento em uma movimentação econômica e política, tendo em vista que a organização e o sucesso do evento é também uma forma de demonstrar liderança e uma comunidade forte e organizada.

Essa forma de mostrar liderança e articular as conexões que foram estabelecidas para a realização da festa, são maneiras de mostrar que a liderança que está em exercício sabe buscar meios para melhorar a qualidade de vida e possui competência para a posição de responsabilidade que ocupa. Por isso, a preparação para o evento é também um ato de compartilhar com outros um estado de alegria e exaltações simbólicas, o momento que antecede a festa coloca o grupo em movimento, a pessoa em ação e o corpo como receptor de emoções e promovedor de sensações. Um momento de representação, de significação, um momento de expressar; e como defende Duvignaud (1983), a festa é um ato ideológico, tendo em vista que ela apresenta intenções particulares não explícitas, um ato concreto e sensível que se desenrola no espaço tempo. Quando falei em convidados não me ative a quem seriam esses, afinal, toda festa possui convidados, com o passar dos minutos foi aumentando a inquietação sobre quem seriam esses convidados? Questiono a moça que conheci mais cedo, Suzana, e ela me explica que os convidados são a Governadora e dois deputados, logo penso sobre a conjuntura, em que, aquela data estava inserida. Esse era um momento de muitas articulações que envolviam questões políticas no Brasil. Naquele momento, em meio a alegria dos convidados, a música, dança, comidas e sociabilidades que se estabeleciam, me vi envolvida na compreensão de que estávamos no período de campanha eleitoral, e que em um evento como este estavam presentes muitos moradores da região, portadores de título eleitoral habilitados a contribuir com seu voto. O que poderia indicar um dos interesses dos representantes envolvidos no pleito (tanto da oposição, quanto da situação) em comparecer ao Festejo Intercultural. Por isso, naquele período foi necessário pensar a festa em sua amplitude política e ideológica.

Imagem 2 - Adesivando as barracas para mostrar o apoio político



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2018.

Esse momento é um espaço de repensar produções, trocas e participação de outras comunidades, é no festejo que muitos demonstram quais comunidades são mais próximas (não fisicamente, mas em laços, relações), pois quando uma comunidade, lideranças e muitos moradores se dirigem a festa para prestigiar, significa além de outras questões não apresentadas explicitamente, que o evento está bem organizado e é bem aceito.

Imagem 3 - Preparativos para a abertura da festa



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2018.

A comissão de organização havia voltado a me chamar para continuar a ornamentação do evento, nesse instante conheci algumas mulheres que estavam responsáveis por parte da organização da festa, elas me chamaram para sua barraca, espaço no qual a família comercializava alimentos. Nesse ponto o sol já tinha surgido e muitos começavam a fazer café, passava das sete horas da manhã e os convidados, em breve chegariam.

Fui convidada a tomar café com eles, a me enfeitar, para dançar o Parixara. Eu, que aparentemente era uma estranha, havia recebido um convite para dançar e socializar com os demais. Essa era a terceira vez que ia até a comunidade e não conhecia muita gente, tinha receio de como falar com as pessoas e a quem me dirigir. Todavia, senti hospitalidade na forma de interação.

Com o passar do tempo comecei a conversar com Suzana que foi rememorando e me falando de como era a festa “antes”, essa ideia de antes não significa que tenha ocorrido um evento pontual que alterou a configuração da festa, apenas fica explicado que “antes” a festa tinha o apoio dos professores e esses faziam daquele período um momento de atividades diárias da escola em prol dos preparativos da festa. Na época em que Suzana era criança (atualmente ela tem pouco mais de vinte e cinco anos), a escola fazia uma arrecadação de produtos nas roças para que no dia que iniciasse a festa todos trouxessem alimentos; isso se configurava como uma competição, porém, assim como no discurso de Carla, do ex-Tuxaua Etevaldo e de todos que estão presentes nas entrevistas, o Festejo Intercultural é uma transformação da Festa da Fartura que tinha como propósito compartilhar os alimentos e comemorar o dia do índio.

Era uma festa para celebrar e compartilhar, mas com o passar do tempo e com as transformações, com as novas necessidades a festa se afastou da escola e ganhou uma conotação mais mercantilizada. Atualmente ela se pauta na comercialização de alimentos e bebidas, desse modo é uma forma de movimentação econômica. A maioria das pessoas falam da festa atual comparando com o que ela era, suas falas mostram um pesar no tom da voz e até na fisionomia.

Antes, um dia antes de começar a festa, a escola ficava cheia de coisas que os estudantes traziam da roça, todos os pais mandavam. Tinha coco, tinha frutas, tinha macaxeira, inhame, tinha tudo. Quando era de manhã as crianças vinham ‘pra’ escola e as professoras arrumavam eles, pintavam, ficavam todos prontos e elas já serviam um café bem reforçado que era para aguentar o dia todo. (SUZANA, 2018)

Essas foram algumas explicações que Suzana me disse enquanto buscamos algumas cadeiras para colocar nas mesas para os convidados se sentarem. Pouco mais de oito horas da manhã chegaram alguns representantes da governadora (ela também está concorrendo ao

governo), dois deputados e um fotógrafo, que em conversa me disse que havia sido chamado para fazer as imagens do evento.

Às nove horas os convidados foram chamados para a mesa pois o ritual de defumação iria começar; uma idosa que é a viúva do Tuxaua Luiz Cadete, começa o ritual de abertura da dança e da festa, ela falava em língua Wapichana, andando pela quadra e passando por entre as pessoas, enquanto balançava uma espécie de turbúlo.

Imagem 4 - Iniciando o evento



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2018

Me explicaram que a “vovó” Cadete falava palavras para abençoar o lugar e expulsar coisas ruins, compreendi que o ritual era mais para o espaço e não tanto para as pessoas, como se o que ocorresse de “ruim” ou de imprevisto fosse problema do lugar, não das pessoas, como se as relações não fossem as culpadas por certas situações desconfortáveis, sobretudo, o ambiente.

Isso chamou a atenção e fez levantar questionamentos sobre esse peso que o lugar carrega, que as coisas podem ter. Esse pensamento me remete ao pensamento sobre os ambientes que cada um venha a frequentar na comunidade, tendo em vista que essa é uma forma de ver e entender as coisas para a maioria ali presente, quais lugares poderiam ser bons e quais seriam os ruins?

Após esse ritual de “defumação”, entraram muitas pessoas dançando Parixara e cantando músicas em wapichana (alunos das escolas municipal e estadual, moradores e lideranças), todos sabiam as canções pois essas eram sempre cantadas em diversas cerimônias

fazendo parte dos eventos das comunidades wapichana em território brasileiro. Pareciam cantos antigos e muito conhecidos.

A dança fora realizada pela maioria dos presentes, eu preferi não dançar, pensando ser aquele momento reservado para os moradores e para os povos indígenas. Além disso, a vontade de assistir à cerimônia não me despertou o interesse de perguntar se eu poderia (apesar de ter tido a vontade de dançar). O não dançar, gerou um arrependimento logo em seguida que Suzana me questionou por que eu não dancei, pois percebi que a pintura que fizeram em meu rosto foi na certeza de que eu dançaria.

As crianças, os adolescentes e os adultos, assim como outras pessoas que queiram dançar o Parixara, se pintaram e entraram na roda em fila, fazendo o movimento e os passos da dança. Durante a execução dos passos, a música é cantada na língua wapichana e os que sabem acompanham. Nessa ocasião, avaliei o meu papel naquele espaço, pois também fui convidada a sentar-me à mesa para representar a Universidade Federal de Roraima; entretanto, não compreendi como pertinente ocupar esse espaço (talvez por receio, ou simplesmente por descuido não me coloquei como representante da instituição, mesmo que a estivesse representando indiretamente).

Esse posicionamento foi por questões ideológicas, tendo em vista que na mesa estavam as lideranças da comunidade junto com as figuras do cenário político de Roraima, uma vez sentada ali, acredito que seria como assumir uma posição política.

Com isso não participei das ações mais formais e continuei andando pelos espaços como os demais que ali estavam. Pouco mais de meio-dia resolvi fazer uma refeição e surgiu a dúvida de qual local deveria escolher, já que existiam três locais comercializando alimentos; sentei-me na primeira barraca, era o local que estavam as pessoas que me receberam e foi lá que eu fiz a refeição.

O primeiro dia da festa foi preenchido com competições que iniciaram com a disputa de arco e flecha, aproveitei que as crianças treinavam e me arrisquei a utilizar os instrumentos de um jovem, as flechas dele eram velozes e ele exibia as penas que havia colocado na ponta delas, coletadas na mata, eram vermelhas e azuis, de araras. Comecei a treinar e consegui aprender a forma certa de segurar o arco de forma que ao fazer força a flecha alcançasse o alvo. Feliz, consegui aproximar a flecha ao alvo, porém seria necessário muito mais treino para utilizar os instrumentos em uma caça como assim o faziam. As crianças mostravam muita habilidade e rapidamente acertaram uma rolinha que voava no campo de futebol.

Com isso o primeiro dia transcorreu com algumas atividades sendo adiadas; após o almoço muitas pessoas foram descansar e se preparar para a competição de corrida com

“tora”. No final da tarde essa atividade acabou sendo cancelada porque poucas pessoas quiseram participar. Esses acontecimentos podem ocorrer normalmente e não causam danos a festa, isso porque ninguém é obrigado diretamente a participar e porque todas as atividades exigem inscrição e pagamento de taxas, o que pode ser feita na hora ou com antecedência; essas taxas servem para pagar o ganhador, logo, quanto mais inscritos, maior o prêmio.

Imagem 5 - Barraca onde vende as cartelas para o bingo



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2018

O “pau de sebo” foi uma atividade adiada, ela ficou para o dia seguinte (segundo dia de festa), porque “pau” (tronco) que tinham colocado não suportava o peso de alguns interessados em competir e ficou combinado que iriam buscar um mais resistente. Durante a noite outras barracas foram surgindo e oferecendo caxirí e alimentação, entre elas estava a de dona Joyce e do filho dela.

Essa foi a barraca que eu escolhi para fazer a refeição da noite. Após circular pelo local e conversar com muita gente, ao chegar nessa barraca o diálogo se estendeu até o anoitecer e ficamos conversando até pouco mais de meia noite. Na ocasião foi oferecido o prato do dia, carne de porco assada; um cheiro convidativo fez esse ser o lugar para realizar a refeição noturna dos dias seguintes, isso porque a barraca só oferecia comida à noite.

No primeiro dia a festa é encerrada às 00:00h, esse horário é preestabelecido pensando que o primeiro dia da festa ocorre na quinta-feira, portanto o outro dia ainda é um dia útil e como muitos moradores precisam acordar cedo para realizar as obrigações (trabalho, estudos,

ou mesmo cuidar da roça), a festa não dura até muito tarde e o barulho cessa. Com o encerramento, retornei à minha residência para no dia seguinte me dirigir a comunidade.

O segundo dia de festa trouxe algumas questões para pensar o dia anterior. Durante os três dias do evento eu não pude pernoitar na comunidade, pois a casa de Carla estava com muitos convidados e ela não estaria os três dias no evento, pois trabalhava em um hospital em Boa Vista e tiraria plantão na sexta-feira. Portanto, com o encerramento da festa eu me direcionava para Boa Vista e ao amanhecer o dia, retornava para a comunidade o que me permitia ver os amanheceres e as primeiras ações dos organizadores.

Imagem 6 - Barraca de Dona Joyce



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2018

No meu retorno na sexta-feira, ao passar pelo rio encontro alguns jovens tomando banho e esses vêm me pedir dinheiro, essa atitude me causou estranheza, logo disse que não era da administração pública, mas pesquisadora, pois como era um processo de constantes visitas de candidatos, compreendi que eles acharam que minha presença tinha alguma relação com as figuras políticas que lá estavam no primeiro dia do evento. Respondi que estava indo para a festa e não tinha dinheiro, eles sorriram e continuaram na diversão do banho, me despedi e segui em direção a comunidade. Quem dirigia era meu companheiro e ele perguntou por que haviam me pedido dinheiro, eu expliquei que no dia anterior tinha ocorrido a situação e poderia ser que isso tivesse ligação.

As transformações na comunidade, no movimento fora do fluxo cotidiano deve ser visto, também, como um evento para além da produção de recursos financeiros, a ideia de que nesse momento um sentimento identitário é também reatualizado, por meio das apresentações de performance tradicionais, como vemos na dança do Parixara, ou mesmo na apresentação de vestimentas indígenas e objetos tradicionais.

Imagem 7 - Barraca onde vende a cartela do bingo, segundo dia



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2018

É importante compreender que em todas essas apresentações também existe um julgamento e esses são vistos como competidores, portanto eles têm que se inscrever e para isso existem taxas a serem pagas. As atividades de competição são propostas meses antes, porém, no decorrer da festa é que acontece a inscrição, os competidores vão se animando a partir do momento em que outros vão se inscrevendo, então, a depender da motivação no dia é que saberemos se a atividade vai acontecer, porque mesmo que esteja na programação essa pode não ter inscritos.

Também observamos competições entre grupos; grupo de Parixara, grupo de futebol (masculino e feminino). Esses ganham e dividem o prêmio por igual entre os participantes. Nessas competições de grupo as críticas eram sobre o valor ganho, Dona Joyce que dançou Parixara, contou que as dez pessoas do grupo pagaram, cada uma, o valor de vinte reais para se inscreverem e no final receberam dez cada; ela disse que isso aconteceu porque existe um valor prometido como prêmio, mas, quando chega a hora de pagar eles mudam o valor. Dona Joyce se mostrou muito descontente com a premiação, pois a motivação dela era também o dinheiro que ela queria ganhar. Sobre essa diferença no que era proposto como prêmio e o

que era pago, algumas pessoas da organização já tinham falado que iriam seguir a regra e que pagariam o valor.

Esse adendo foi explicado no barracão, local que tinha o aparelho de som e o microfone, na barraca de dona Joyce e o filho Maksuel, surgiu o debate de que todo ano é prometido um valor e pago outro, a conversa movimentou os ânimos e algumas críticas começaram; essas críticas giravam em torno do preço pago para “colocar uma barraca”, que segundo eles era um valor de trezentos reais, até liberação do consumo do álcool.

O terceiro dia de festa é o momento que todos falam que a festa vai até o amanhecer, a ênfase dada se explica porque nos dois primeiros dias a festa tem hora para acabar, o som nos primeiros dias é desligado na hora determinada para que não prejudique o sono dos moradores. No terceiro dia é permitido que o som dure a noite inteira até o amanhecer. Isso ocorre porque o último dia de festa começa no sábado e pode ir até o amanhecer do domingo, logo as pessoas têm o domingo para descansar. O primeiro dia de festa é sempre na quinta-feira, portanto, o amanhecer do segundo dia é um dia útil, e como muitos moradores trabalham e estudam, a festa deve respeitar o sono e as necessidades da maioria.

Os eventos festivos são uma forma de favorecer a comunidade e não apenas os interesses individuais, portanto, pode ser pensado como um momento de ações que favorecem a comunidade (OVERING, 1992). No Festejo Intercultural, as performances feitas no evento: as apresentações de *hiphop*, a quadrilha junina, a apresentação de uma coreografia que utiliza uma música latina acompanhadas por um “paredão”, o *Dj* que animou a festa com a sequência de música intitulada de *Flash Back*. Essas performances mostram o quanto esse espaço floresce o processo de ressignificação cultural; pensando o tradicional e o atualizado junto a identidade do grupo.

As Festas Indígenas em Roraima, eventos que têm grande importância no calendário das comunidades, movimentam um processo turístico, tendo em vista que muitas pessoas se direcionam para participar dessas festas. Além da experiência de festejar e compartilhar.

As festas, nesse contexto, assumem um papel importante para a movimentação financeira das comunidades. Mas no discurso dos povos indígenas, essas festas são eventos realizados, “para mostrar a cultura indígena”. Observá-las é uma forma de compreender as configurações estruturais e organizacionais da comunidade. As expressões artísticas que acontecem na festa, são ações pensadas que podemos observar na música, dança, encenações, contação de mitos, competições e jogos, expressões culturais que foram desenvolvidas.

Além disso, podemos observar um interesse mais implícito, que é a busca por movimentar uma economia na comunidade, uma forma de receber turistas, atrair

consumidores para os alimentos e as coisas comercializadas. As Festas Indígenas reaparecem em um cenário em que a população indígena possui o direito a suas terras, e o propósito dessas festas é exposto como uma forma de mostrar a cultura indígena para os de fora, os não indígenas, mas para os de dentro, os indígenas é a comemoração do aniversário da comunidade. Essa explicação do porquê da festa se mostra como uma forma de motivar a população para se empenhar na preparação, pois não se trata apenas de uma festa, ela entra no calendário da comunidade e se movimenta conforme as motivações políticas. Essa festa observada, assim como outras, trazem uma característica própria, que é mostrar os costumes indígenas; isso recai em algumas falas sobre os jovens terem vergonha de fazerem as coisas dos antigos, não se interessarem pelos costumes e tradições, um direcionamento para se pensar a construção da identidade indígena nos jovens.

Essa Festa Indígena, e aqui compreendo por Festas Indígenas como eventos que tenham uma conotação de celebrar algo da comunidade e/ ou dos povos indígenas da região e que ocorram em um território indígena. Corroborando com o que escreveu Perez (2012), em que a festa é tida não apenas como um evento delimitado no espaço-tempo, mas ela própria é um espaço-tempo curto e momentâneo, logo, a festa é uma suspensão do cotidiano, um momento que tem seu tempo delimitado, para a sua posteriori dá lugar ao fluxo normal e contínuo das ações diárias.

Assuntos que retiveram a atenção e levanta o questionamento sobre como eles compreendem a festa e como o evento faz transparecer a organização da comunidade, a articulação de algumas famílias com as lideranças, a posição de outras que são contra algumas atitudes e mostram sua insatisfação e os planos quanto a escolha da nova liderança, pois a comunidade se encontra às vésperas da eleição.

O espaço da festa mostra a seguinte organização: uma quadra de esportes que, por enquanto, está sendo usada como o local das atividades; a proposta é que no próximo ano seja feito um “malocão”, como disseram e exemplificam os responsáveis pela organização, será grande e bonito como o da Malacacheta, com pinturas e artes indígenas.

Ao redor da quadra, que é chamada de barracão, estão um campo de futebol, escola, as barracas para comercializar algo durante a festa; muitas delas foram feitas um dia antes ou no dia da festa, tem também umas coberturas para que os visitantes armem redes para dormir e o banheiro utilizado é o da escola estadual. Ao lado do barracão também tem uma residência, que é a casa de dona Joyce onde vivem ela e o marido, o Senhor Ademir. Muitas casas ainda apresentam cobertura com palha de buriti e as paredes feitas com madeira, mas também encontramos casas com alicerce em cimento e metade das paredes em madeira.

No barracão há um espaço que serve como prisão para pessoas que transgredirem as regras, tanto na festa como em outros eventos. Durante o Festejo a guarda comunitária indígena circula por toda a comunidade; eles têm o poder de controlar qualquer ação mais exaltada; na abertura da festa o tuxaua relembra esse poder e delega aos indígenas da guarda a manutenção da “ordem”. Sobre a guarda e a atuação dela, alguns fatos foram narrados por Maksuel, o filho de Dona Joyce. Ele contou que há alguns anos o festejo não permitia o consumo de bebida alcoólica que não fosse o *caxirí*, caso eles encontrassem alguém consumindo, eles tinham reações muito violentas.

Muitas pessoas que queriam consumir cerveja e cachaça iam até um bar “depois da ponte” que não é uma terra indígena e compravam a bebida e tentavam consumir escondido, com isso alguns acidentes e danos foram causados, carros foram danificados pelos guardas que tentavam arrancar os bancos à procura de bebida e também por outras drogas.

Um acontecimento que ocorre fora do fluxo normal do cotidiano, a festa é por ela mesma um espaço e um tempo. Festas Indígenas observadas mostram as relações de trabalho, cooperação e ajuda mútua existente para e no evento e a reciprocidade com uma forma de construção cultural. Conforme explicou Tassinari (2003).

O pensamento para as questões de sociabilidade propostas por Overing (1992), em que o social é produzido pelas ações partilhadas nas interações diárias, esse social, conforme afirma a autora, é compreendido por muitos povos da Amazônia; sobre isso a autora explica que essas relações promovem uma “comunidade de similares” e que, “Cada pessoa é, em última instância, responsável por dominar dentro de si as capacidades que tornam possível uma vida social e uma existência material de tipo humano.

Desse modo, o festejo objeto dessa análise é também uma comemoração do aniversário da comunidade, um momento de mostrar a cultura indígena para os não - indígenas (pois esses são convidados) e uma forma de compartilhar com seus vizinhos, os “parentes”, um momento de alegria na comunidade.

O Festejo Intercultural tem uma ampla divulgação em veículos de comunicação e sendo divulgado como uma grande festa. Esses eventos, conforme Cavalcante (2013), compreendem uma movimentação que tem um impulsionamento após a demarcação das terras indígenas em Roraima, sendo, atualmente comuns nas áreas indígenas; inúmeras comunidades promovem sua festa, como exemplo temos as festas que ocorrem em comunidades vizinhas à Canauanim: A festa da Damurida e a Festa do Beijú (comunidade Malacacheta e comunidade Taba Lascada). Com isso podemos afirmar que Festas Indígenas se reconstrói a partir de um processo de “drama social”, que é constituído por quatros

momentos: A crise; a ampliação da crise; a regeneração da crise; e o rearranjo ou cisão (CAVALCANTI, 2013). Essas etapas chamam ao palco a compreensão sobre o processo de demarcação, lutas e conflitos que ocorreram na história e vida dos povos indígenas em Roraima.

Desse ponto, as festas que sempre existiram em todas as sociedades, na história dos povos indígenas de Roraima, são acompanhadas de uma lacuna que se encontra no processo de colonização até a demarcação, momento de rearranjo que alcança o esperado direito ao seu espaço. Sendo assim, a festa se localiza no entendimento sobre o coletivo. Logo, pensar os interesses coletivos, acima dos interesses individuais, compreender esse processo de coletividade são aspectos que permeiam a festa e sua finalidade. Assim podemos ver as relações que se constroem em um grupo indígena como ações realizadas por meio de uma “política de manejo do ânimo”, de maneira que o festejar é, também, mostrar uma consideração ao outro. Sobre isso Overing (1992), explica que a consideração ao outro é uma virtude, e as ações que favoreçam o outro e não a si mesmo são valorizadas.

A sociabilidade na Festa Intercultural é vista no compartilhamento entre as comunidades vizinhas, o festejar, espalhar alegria é um dos propósitos do evento, que faz do seu aniversário um momento de festejar a identidade por meio da performance cultural. A festa tem como expressão concisa a ideia de ser um evento para mostrar a cultura indígena, o que se fortalece ainda mais no pensamento do outro, do compartilhar com os vizinhos e visitantes seus costumes e seu espaço.

Nesse pensamento, o Festejo Intercultural como uma forma de expressão da cultura indígena Wapichana e da organização e estrutura da comunidade Canauanim, apresenta performances, expressões e experiências multissensoriais que envolvem os participantes e a plateia. Logo, pensar essas apresentações, atrações e competições que ocorrem no Festejo Intercultural é compreendê-las como atos e ações que permitem ver uma esfera da comunidade.

4.3.1 Organizadores, participantes e os visitantes

Sobre esses participantes de várias esferas, no espaço usa-se algumas categorias nativas, os “organizadores”, os “participantes”, e os “visitantes”. Os responsáveis são todas as lideranças que de várias maneiras assumem a responsabilidade da organização e de qualquer assunto que envolva o desenrolar da festa.

Os participantes são de alguma forma os animadores dos eventos, eles participam das atividades e motivam mais pessoas a participarem. Eles são também brincantes e entre estas pessoas existe uma estreita relação. O que os diferencia dos demais brincantes é o sentimento de obrigação presente principalmente nas competições.

Podemos compreender melhor a distinção entre brincante e participante na fala de dona Joyce quando ela, moradora antiga, afirma que vai dançar o parixara e que vai participar do concurso de ornamentação tradicional; esse momento ocorre no último dia da festa, durante o dia. Dona Joyce se veste como “os antigos” com saia de palha de buriti, com chapéu também de folha de buriti, com um cesto cheio de coisas da roça ela desfila pela quadra de esportes dançando e cantando na língua wapichana, nesse momento ela é uma participante, tem a obrigação de apresentar costumes e tradições do povo wapichana, ela, naquele momento, é a representação “mais autêntica” do que ela enxerga como a cultura que está sendo resgatada ou esquecida.

O participante, ao mesmo tempo que colabora e circula em diversas ações e diversões ele se compromete com a realização do evento, também “brinca”, se arruma para dançar as inúmeras músicas, se diverte no momento do “forró”. Os visitantes também podem participar das performances e quiserem ou se forem convidados pelos organizadores. Ressalte-se que o visitante é alguém que mora fora da comunidade.

A noite quando o som começava e as pessoas se soltavam mais para dançar, quando os visitantes chegavam e as músicas; eletrônicas, forró, sertanejo e todos os sons que o DJ oferecesse, era o momento da cultura do não-indígena. Nesse momento, mais pessoas de fora chegam ao local, são indígenas e não-indígenas que estão naquele espaço para sentir a festa e não demonstram nenhum compromisso com a realização do evento, além de se divertir.

Nesse caso podemos compreender o papel que o DJ ocupa, se em alguns momentos ele estava ali para trazer a diversão, em outros ele era o responsável pelo som, nesse caso existe a relação dele como participante, pois ele tem uma obrigação de fazer o evento fluir, sendo indígena ou não, ele se compromete com a realização do evento pois estabeleceu uma relação com a organização e com os demais. Desse modo, os papéis não são estabelecidos entre ser indígena ou não. As categorias denominacionais nas performances vivenciadas estão diretamente relacionadas com a ação e com o que se espera da sua ação.

Essas características só foram sendo identificadas com o passar do tempo e nos relatos sobre a festa: quando também se direcionaram a mim perguntando se vou dançar, se sei dançar. Fui convidada para entrar na dança do parixara, fui pintada diferente de outros que ali estavam e que também não eram indígenas, com isso, cheguei a investigar mais esses

termos utilizados durante e após o evento, uma diferença muito sutil do “estar dentro e estar fora”.

Outro momento que toma essa perspectiva como necessária para compreender os papéis exercidos no evento é o momento em que sou convidada para participar da mesa de abertura, no momento como representando a instituição federal na qual sou vinculada.

Portanto, nesse curto espaço de tempo foi possível identificar algumas categorias que podem significar uma tênue linha de relações que estabelecem se você é de dentro ou de fora do grupo; estar dentro é participar e organizar, já se você apenas busca dançar, se divertir, brincar na festa será o visitante. Não menos importante, pois esse é quem leva um volume para o evento, são as pessoas que se direcionam para a comunidade com o interesse de viver a festa, sobressair do cotidiano com o propósito de se entregar imponderavelmente a diversão proporcionada pelo evento, seja através da dança, da música ou dos desdobramentos que um evento festivo pode ter.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento do presente estudo partiu da observação de uma Festa Indígena que se caracteriza como uma apresentação da cultura indígena e da representação das transformações culturais que ocorrem naquele grupo social. Além disso, foi possível elaborar uma reflexão sobre o exercício do trabalho de campo e suas implicações, construindo um entendimento relativo a prática vivida; dificuldades, questionamentos e entendimentos.

Ao fazer a observação sobre a festa, pudemos perceber uma afirmação da identidade indígena nas performances executadas, através da apresentação de elementos estéticos tradicionais, esses que também partem de uma ressignificação de elementos culturais externos.

Dada a importância do assunto e permanecendo na compreensão em que a cultura não é estática, pensou-se a festa como uma busca em mostrar que nas culturas indígenas coexistem elementos tradicionais e atuais e ambos perpassam a subjetividade do grupo, como um aspecto de afirmação de uma identidade indígena.

Nesse sentido no Festejo Intercultural vê-se o concreto e o sensível a partir das expressões que buscam encaixar costumes e tradições com as transformações culturais e assim apresentar as influências de outros grupos que acontecem no espaço da comunidade e que são demarcadas na festa.

Quanto aos registros do evento foram feitos utilizando anotações em diário de campo, filmagens e fotografias, compondo um banco de dados que foi revisitado e trouxe lembranças sobre as ideias iniciais, os questionamentos sobre o significado do evento para o grupo e proporcionaram a reflexão das respostas obtidas nas entrevistas e na convivência.

O Festejo Intercultural é um evento cíclico e simbólico que possui dimensões estéticas que representam uma resistência no contexto histórico-cultural que vivemos. As festas nas comunidades indígenas são uma forma de continuidade de outras festas, como afirmou Cavalcante (2013). E elas ao mesmo tempo que se constituem como forma de “resgatar”, apresentar a cultura indígena, também mostram as transformações culturais.

A festa é também um momento político para fortalecer a identidade étnica, a resistência e a reconquista de um território. Político também porque apresenta as diferenças culturais e elas como uma forma de se reconhecer. Um momento que a comunidade se abre para os de fora e mostra que ali existe um grupo que se movimenta, se organiza e vive.

Outro ponto observado foi quanto a motivação principal do evento que era comemorar a cultura indígena, mas no evento observa-se uma mescla entre aquilo que é dito como mais tradicional e aquilo que é mais atual.

Quanto às assembleias da comunidade se apresentam como espaço privilegiado para apresentar as questões, os conflitos e as intrigas eram surgidos durante o processo de organização e realização do festejo. Esse espaço de organização, discussão e tomada de decisões da comunidade é a instância que garante uma relativa autonomia política aos moradores de uma terra indígena. Aqui também pode haver participação de convidados que não pertencem a comunidade. Apesar de ser um espaço sob controle da comunidade, é também um espaço de diálogo com agentes externos.

Esse espaço que existe para que as vozes não sejam silenciadas, pode ser compreendido como o momento de articulação, uma força que se movimenta e acompanha as necessidades dos povos indígenas. As assembleias mostram o quanto os acontecimentos, internos e externos, tem importância pois os fatos, ações e decisões perpassam por todos os que fazem parte do grupo. Podemos exemplificar esse pensamento pensando sobre o pedido de realização da pesquisa, que teve que passar por uma assembleia e concomitantemente a votação da comunidade. Outro ponto é pensar as assembleias como uma articulação para a compreensão do que ocorre no exterior aquele espaço, como pode ser observado na decisão sobre o apoio aos candidatos a deputados, ao governo, a comunidade como assim é compreendido o espaço indígena, não se movimenta em separado, as decisões são tomadas para um bem comum, como foi possível perceber.

Os passos desse processo de conhecimento, inicialmente focados num evento festivo, levaram a construção de uma relação que culminou numa ação que foi o cursinho comunitário pré-vestibular. O pedido para uma contribuição com a comunidade se desdobrou na atividade de lecionar para alguns interessados em ingressar em cursos superiores, assim ocorreu a vivência no cotidiano do grupo, assumindo o papel de professora e não apenas de antropóloga-pesquisadora. Nessa interação as relações foram se estreitando e outras perspectivas se mostrando, existindo a possibilidade de dialogar sobre questões políticas e sociais que fatalmente se deslocam para questões políticas posicionamentos e compreensão sobre a própria realidade. Todos os movimentos que estavam envolvidos na realização dos encontros; quem eram os interessados, quem fazia a recepção, os acontecimentos simultâneos que tiravam a atenção do público foram fazendo parte do entendimento sobre como se organiza o local.

O cursinho como uma maneira de retribuir a aceitação à comunidade a minha proposta se mostrou o mecanismo de interseção entre o entendimento da festa e do grupo. Foi através dos encontros para as aulas do cursinho que as pessoas começaram a dialogar sobre as questões locais, a mostrar como o cotidiano, a hora que acordam, os afazeres, as regras do local. A convivência surge da mudança de papel, e é desse ponto que se inicia os questionamentos sobre o que vem a ser o campo, como alcançar os objetivos de pesquisa, pois na real interação a pesquisa se modela, mostrando que por mais que os passos do estudo tenham sido planejados, a realização e observação que fazem parte do estudo se mescla nas relações que irão se construindo e na forma como o pesquisador vai se posicionado no e ao grupo.

Se a observação dos três dias de festa mostrou as dimensões procuradas na proposta de investigação, o que não cessou o trabalho do antropólogo. Logo, ao ver que a festa promoveu interações que se atam por meio do movimento de estar no local, se mostrando como uma necessidade de captar informações e ações para compreender a sociabilidade wapichana; como foi pontuado em diversos momentos do evento o que é ser wapichana. Nas apresentações durante o festejo, na realização das performances, ou na fala dos mais velhos, é apresentado a forma de se vestir dos wapichana (usando a palha de buriti), os cantos na língua materna, as pinturas, a alimentação, características que eles distinguem com muita facilidade das outras etnias, quando estão demarcando o que é indígena e o que veio do “branco”, do não indígena.

A festa como um convite para o dançar, sorrir e comer, torna-se um momento de compartilhar experiências multissensoriais, através das brincadeiras, jogos, danças, e encenações se expressam as “performances culturais”: essas podem ser compreendidas como diferentes percepções sobre uma determinada cultura a partir da execução das atividades rituais e artísticas.

O Festejo Intercultural não é um evento isolado e restrito à comunidade estudada, mas tem configurações parecidas em outros territórios indígenas do estado de Roraima. São eventos que acontecem há pouco mais de duas décadas e vêm ganhando maior dimensionamento, envolvendo o turismo e uma pequena indústria local de promoção de eventos, atingindo índices cada vez maiores de divulgação, e engajamento da população. Segundo Rita Amaral (1998), as festas têm como objetivo relacionar passado e presente de um povo em momentos de celebração de sua memória. Apresentam algo externo, histórias e mitos, sentimentos individuais e coletivos, fantasia e os múltiplos aspectos da realidade.

Concluindo, somado a essas compreensões, buscou-se questionar quais os limites de uma pesquisa antropológica, tendo em vista que para compreender questões locais é necessário fazer parte e para que isso ocorra o pesquisador deve se envolver no ambiente observando as possíveis reflexões sobre a interação que ocorre durante o “estar lá” e após a realização do trabalho de campo.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. **As mediações Culturais da Festa**. Revista Mediações. Londrina, v. 3, n. 1, p. 13-22, jan./jul. 1998. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/9314/8008> Acesso: 12 maio de 2018.

AUGÉ, M. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997.

AURÉLIO, o **minidicionário da língua portuguesa**. 4ª edição revista e ampliada do minidicionário. 7ª impressão – Rio de Janeiro, 2002.

BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o Conceito de Cultura**. Antropolítica. Niterói, n. 19, p. 15-30, 2. Sem. 2005. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/site/wp-content/uploads/2015/03/BARTH-F-ETNICIDADE-E-CULTURA.pdf> Acesso em: 30 de mai. 2018.

BAUMAN, Richard. **Fundamentos da performance**. Sociedade e Estado. Brasília, v. 29, n. 3, p. 727-746, dezembro, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000300004. Acesso em 20 de maio de 2018.

BERNAL DÁVALOS, Nelson Eduardo. **Vulnerabilidade do povo indígena Guarani de Tentami - Bolívia às mudanças climáticas**. 2017. 178 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/24063> Acesso em julho de 2018.

BORGES, J. César. **Peixes, Lontras e Arraias: resistência étnica dos índios Krahô através da festa**. Revista Antropológicas. 26, dez. 2015. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:UvL-KUh7ZXEJ:https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/download/23904/19457+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> . Acesso em: 01 Jun. 2018.

BRASIL. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO CULTURAL - IPHAN. **Dicionário do Patrimônio Cultural**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural>. Acesso em dezembro de 2017.

CAMARGO, Robson Corrêa de. **Milton Singer e as performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise**. Universidade Federal de Goiás. DOSSIÊ; 6ª Edição, 2013.

CARLSON, Marvin. **Performance: uma introdução crítica**. Tradução de Thaís Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universalidade de São Paulo, 1986.

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.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Sapará**. Manaus: Edua, 2012.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho; *Et al.* **Festas e Socialidades indígenas em Roraima: relatório parcial**. Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia. 2013.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Cultura, Festas e Patrimônios**. In: MARTINS, Carlos Benedito & DUARTE, Luis Fernando Dias (Coords.). Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia. São Paulo: ANPOCS. 2010. p. 259-292.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, ritual e performance em Victor Turner. Sociologia & Antropologia**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, dezembro de 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sant/v3n6/2238-3875-sant-03-06-0411.pdf> Acesso em 16 de setembro de 2018.

CHAVES, Christine de Alencar. “**Antropologia da Política: tramas e urdiduras de um novo campo de pesquisa**”. Anuário Antropológico/2002-2003 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 375-386.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapixana no século XX**. - Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

DAWSEY, John C. **Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas**. Campos - Revista de Antropologia, [S.l.], dez. 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7322/5249>. Acesso em: 08 jan. 2018.

DAWSEY, John C. **O teatro dos "bóias-frias": repensando a antropologia da performance**. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, v. 11, n. 24, p. 15-34, dezembro de 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000200002. Acesso em 05 de janeiro de 2018.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

FARAGE, Nadia. **A ética da palavra entre os Wapixana**. Revista brasileira de Ciências Sociais São Paulo, v. 13, n. 38. Outubro de 1998. Disponível em

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300007&script=sci_abstract
Acesso em 06 de agosto de 2018.

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

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

FEARNSIDE, Philip M.. **Fogo e emissão de gases de efeito estufa dos ecossistemas florestais da Amazônia brasileira**. In: Queimadas. ESTUDOS AVANÇADOS 16 (44), 2002.

FERNANDES, Felipe Munhoz Martins. **Do parixara ao forró, do forró ao “parixara”: uma trajetória musical**. 2016. 168 p. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, 2016. Disponível em: <http://www.ufscar.br/ppgas/wp-content/uploads/felipe-munhoz-martins-fernandes.pdf>
Acesso em: março de 2018.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: Repositório do Conhecimento do IPEA, 2003. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/politicas_sociais/referencia_2.pdf
Acesso em: 23 dez. 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELLI, Emerson. **Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 17, n. 48, p. 91-107, Feb. 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000100007> . Acesso em 03 março. 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro - 11. Ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

INGOLD, Tim. **Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidade, conocimiento y antropología**. Montevideo: Trilce, 2012.

INGOLD, Tim. **Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem**. In: STEIL, C. A. e CARVLHO, I. C. M. (Orgs.). Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome. p. 15-29. 2012.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: UNESP/Instituto Martius Staden. v. 2. 2006.

LANGDON, Esther Jean. **Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs**. Ilha Revista de Antropologia,

Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006. Disponível em:
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18229/17094>. Acesso em: 20 dez. 2017.

LIGIÉRO, Zeca. **Batucar-cantar-dançar: desenho das performances africanas no brasil**. Aletria: Revista de Estudos de Literatura, [S.l.], v. 21, n. 1, p. 133-146, abr. 2011. Disponível em:
<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1573/1670>. Acesso em: 03 dez. 2017.

LITTLE, Paul E. **322 Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. In: Série Antropologia. Brasília:2002. Disponível em:
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie322empdf.pdf> Acesso em 22 jan. 2018.

MACHADO, Amanda. **Kutuanhau dau'au: gêneros de narrativas históricas e dramaturgia Wapichana**. In: ALEIXO, Fernando, TELLES, Narciso. Ateliês em artes cênicas: produção, extensão e difusão cultural. Uberlândia, MG: EDUFU. 2017. pp. 77-91 Disponível em: http://www.edufu.ufu.br/sites/edufu.ufu.br/files/e-book_atelies_2017_0.pdf#page=78. Acesso em 30 de janeiro de 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico ocidental**. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanesia. SP: Abril Cultural. p. 17 -34. 1984.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. In: _____ Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, v.2.1974.

MCCALLUM, Cecília. **Alteridade e Sociabilidade Kaxinauí: Perspectivas De Uma Antropologia Da Vida Diária**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 13, n. 38, Oct. 1998. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232017021203859. Acesso em: 07 Aug. 2018.

MELO, Luciana Marinho de. **Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

MOURA, Margarida Maria; SIMSON, O. M. V.; MAGNANI, J. G. C.; SILVA, C. A. A.; TEIXEIRA, J. M.; MEDEIROS, B. F.; LUCENA, C. T. **Festas Ritos e Celebrações**. In: LUCENA, Célia Toledo e CAMPOS, Maria Christina de Souza (Orgs.). Questões Ambientais e Sociabilidades. 1ºed.São Paulo: HUMANITAS. v. único, p. 33-38. 2008.

NOGUEIRA, Wilson de Souza. **A espetacularização do imaginário amazônico no boi-bumbá de Parintins**. 2013, 244f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia).

Programa de Pós-graduação em sociedade e cultura na amazônia. UFAM, Manaus-AM, 2013.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea**: memórias do terror e instrumentos da etnografia. In: Saberes locais, experiências transnacionais: interfaces do fazer antropológico. In: RODRIGUES, Lea Carvalho e SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (orgs.). - Fortaleza: ABA publicações, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. MANA, v.4/1, abr. 1998.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Conversando sobre a pesca com o inhaku**: cosmologia, técnica e transformações em uma tradição de conhecimento Wapichana. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo Quinze; São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Revista de Antropologia, v. 39, n. 1, p. 13-37, 6 jun. 1996.

OVERING, Joanna. **Elogio do cotidiano**: a confiança e a arte da vida social em uma Comunidade amazônica. Mana. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, abril de 1999. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=pt&tlng=pt. Acesso em 08 de agosto de 2018.

OVERING, Joanna. (1991). **A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa**. *Revista De Antropologia*, 34, 7-33. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1991.111249>

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, Abraão Jacinto e BERNARDES, Roseli. **O Festejo Intercultural do Canaunim: Um veículo de divulgação, fortalecimento e manutenção da cultura Wapixana em Roraima**. In: **Revista Teias**. v. 19. n. 53. Abr./Jun. 2018. Imagens e sons para além das escolas. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/33513> .Acesso em 20 de dezembro de 2018.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Org.). **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond. 380 p. 2012.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen. 2019.

ROTH, Baylie. **Arrastão da tainha**: um exemplo de “performance” na Ilha. In: LANGDON, Esther Jean; PEREIRA, Everton Luis (org.) *Rituais e performances: iniciações em pesquisa de campo*. Florianópolis: UFSC/ departamento de Antropologia, 2012.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)**. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, Apr. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200004 Acesso 08 Aug. 2018.

SANTOS, Jucicleide Pereira Mendonça dos. **Do Parixara ao Areruia**. Boa Vista: UFRR, 2018.

SCHECHNER, Richard. **What is Performance?** In: _____ *Performance studies: an introduction*, second edition. New York & London: Routledge. p. 28-51. 2006.

SCHECHNER, Richard. **O que é performance? Revista de teatro, crítica e estética**. Ano II. Nº 12, 2003. Rio de Janeiro, UERJ.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. **Pesquisa Participante: Alteridade e Comunidades Interpretativas**. *Psicologia USP*, 2006. Vol. 17. nº 2. 11-41. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3051/305123710008.pdf> Acesso em 15 de março de 2018.

SILVA, Darnisson Viana. **Festa na Amazônia, imaginário e múltiplos cenários**: reflexões etnográficas sobre o Sairé em Alter do Chão - PA. 2015. 140f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPB, João Pessoa-PB. 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp, 2000.

SIMMEL, G. **Questões fundamentais da Sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar. 2006.

SOCIO AMBIENTAL. O INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wapichana> Acesso em 14 set. 2019.

SOLON DA SILVA, Getulio. **Agroatividade Wapixana na Comunidade indígena Canaunim**: avanços e ajustes em contato com outras culturas (1960-2010). Manaus, 2013.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa**: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP. 2003.

TURNER, Victor. W. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor. W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

UFRR. UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – **Instituto Insikiran**. Disponível em: <http://ufr.br/insikiran/> Acesso em: 17 set. 2019.

VAN GENNEP, A. **Ritos de passagem: estudos sistemáticos dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, noivado, casamento, funerais, estações etc.** Petrópolis: Vozes, 1978.

APÊNDICES

APÊNDICE A

Essas são as barracas que primeiro foram abertas e onde estavam os organizadores. Imagem produzida em 13/09/2018.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

APÊNDICE B

Nessa imagem a seguir as crianças aparecem com saias de palha de buritizeiro, uma vestimenta tradicional dos povos indígenas da região. Elas estavam se preparando para a dança Parixara. Imagem produzida em 13/09/2018.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

APÊNDICE C

Essa imagem mostra a apresentação da quadrilha junina da comunidade, a performance ocorreu à noite, na segunda noite do evento. Imagem produzida em 14/09/2018.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

APÊNDICE D

A quadra de esportes, local onde ocorrem as performances do evento; apresentação de danças, as músicas, os jogos e outras competições. Sem Data.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

APÊNDICE E

A festa no dia 14/09/2018. As barracas à noite. Vendem carne assada, carne de caça e algumas bebidas, principalmente o *caxiri*. Nessas barracas também tinham artesanato e alguns alimentos produzidos na comunidade. Imagem produzida em 14/09/2018.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

APÊNDICE F

A festa no dia 14/09/2018. As barracas à noite. Imagem produzida em 14/09/2018.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

APÊNDICE G

Essa imagem foi realizada no dia 13/09/2018 e mostra algumas barracas que ficam de frente para a quadra onde ocorre as apresentações. Imagem produzida em 13/09/2018.



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora