



UFRR

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ÉDER RODRIGUES DOS SANTOS

ETNOGEOGRAFIA MACUXI:
O LUGAR NA MEMÓRIA DA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA I,
ESTADO DE RORAIMA

Boa Vista - Roraima

2020

ÉDER RODRIGUES DOS SANTOS

**ETNOGEOGRAFIA MACUXI:
O LUGAR NA MEMÓRIA DA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA I,
ESTADO DE RORAIMA**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Roraima, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Geografia. Linha de pesquisa intitulada: **Produção do Território Amazônico.**

Orientadora: Dr^a. Márcia Teixeira Falcão

Setembro de 2020

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

S237e Santos, Éder Rodrigues dos.
Etnogeografia Macuxi: o lugar na memória da Comunidade Indígena Raposa I, Estado de Roraima / Éder Rodrigues dos Santos. -- Boa Vista, 2020.
178 f. : il.

Orientadora: Dr^a. Márcia Teixeira Falcão.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Geografia.

1 – Etnogeografia. 2 – Memória. 3 – Comunidade indígena da Raposa. 4 – Macuxi. I – Título. II – Falcão, Márcia Teixeira (orientadora).

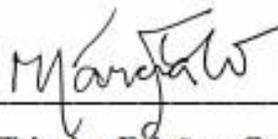
CDU – 397(=1-82)(811.4)

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista:
Shirdoill Batalha de Souza - CRB-11/573 - AM

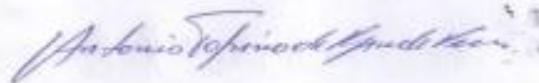
ÉDER RODRIGUES DOS SANTOS

**ETNOGEOGRAFIA MACUXI: O LUGAR NA MEMÓRIA DA COMUNIDADE
INDÍGENA RAPOSA I, ESTADO DE RORAIMA**

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Roraima. Linha de Pesquisa: Produção do Território Amazônico. Defendida em 28 de maio de 2020 e avaliada pela seguinte banca:



Profa. Dra. Márcia Teixeira Falcão – Orientadora (UERR)



Prof. Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras (UFRR)



Prof. Dr. Marcos Antônio Braga de Freitas (UFRR)



Profa. Dra. Roseli Bernardo Silva dos Santos (IFRR)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Esmeraldino Santos e Ceci de Andrade Rodrigues, educadores e minhas referências.

Aos meus irmãos, Éber e Esmeracy Santos, também meus educadores e de muitos outros.

À minha companheira, Ana Karina Rodrigues, pelo cuidado, compreensão e afeto nesta caminhada.

Aos meus filhos Ana Beatriz e Éder Samuel, amores e frutos da vida.

Ao povo Macuxi da comunidade indígena Raposa 1, pela oportunidade de conhecer suas riquezas culturais e territoriais.

Ao professor Antonio Tolrino de Rezende Veras (IGEO/PPGEO) *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de vivências junto ao povo Macuxi da Raposa que iniciaram no ano de 2011, no âmbito da Universidade Federal de Roraima (UFRR), em espaços urbanos da cidade Boa Vista e na própria comunidade indígena da Raposa 1, quando desenvolvemos relações de amizade e respeito com estudantes, membros e líderes daquela comunidade em diversas atividades profissionais, acadêmicas e culturais. Com meu ingresso no Programa de Pós-graduação em Geografia (PPGEO/UFRR) em 2018, eu e minha orientadora, professora Dr^a Márcia Falcão (UERR), sistematizamos o trabalho e elevamos à categoria de pesquisa científica, dentro das normas exigidas para atender o caráter técnico do trabalho teórico-metodológico e as planejar novas atividades *in loco*.

Ao observar o cotidiano e ouvir as histórias, mitos e ritos do povo Macuxi e de tantos outros que habitam o estado de Roraima, ampliamos nossa compreensão sobre a diversidade étnica e cultural, das alterações e adequações da vida e do território Macuxi, elementos importantes para a possibilidade de alteridade e de um entendimento mínimo da longa história e relação deles com o estado nacional.

A gratidão e reconhecimento pelo apoio daqueles que me acompanharam nesta trajetória é importante. Agradeço a Deus pela vida, a todos os parentes, também denominados “*yomba*” pelos Pemon (SANTILLI, 2001, p. 16), pela acolhida carinhosa, sempre atenta e pela companhia nestes anos de convivência harmoniosa, estudos e amizades.

À minha orientadora, professor Dr^a Márcia Teixeira Falcão, pelo cuidado, presença e conselhos que nortearam esta caminhada, considerando o incentivo a diversas atividades de cunho científico ao longo da pós-graduação, na elaboração e publicação conjunta de artigos em áreas afins, leitura e revisão dos textos e a superação dos processos administrativos e éticos que a pesquisa com seres humanos exige.

À co-orientadora desta pesquisa, professora Dr^a. Maria Bárbara de Magalhães Bethonico (Inskiran/UFRR) que dirimiu dúvidas sobre o projeto inicial e, mesmo impossibilitada de prosseguir, deu valiosas sugestões para encaminhar o trabalho.

Ao professor Dr. Antonio Tolrino de Rezende Veras (IGEO/UFRR- *in memoriam*), pelo encorajamento, experiências geográficas, aventuras científicas em campo e sugestões bibliográficas. O professor e amigo “Dr. Veras” deixou contribuições¹ para os estudos da

¹ Professor Veras orientou dezenas de trabalhos de graduação e pós-graduação, coordenou muitos projetos de pesquisa e de extensão. Dentre seus trabalhos destacamos: Veras, A.T.R. (2009). *A produção do espaço urbano de*

geografia em áreas como a geografia crítica, cultural e urbana. Sua última contribuição em bancas examinadoras ocorreu neste trabalho de forma virtual, defendido em maio de 2020. Cerca de um mês depois, no dia 29 de junho de 2020, professor Veras nos deixou vítima de complicações provenientes da doença pandêmica Sars-Cov-2, na cidade de Boa Vista (RR). Por isso, ainda consternados e solidários aos amigos e familiares, registramos nossos eternos agradecimentos.

Agradecemos ao professor MSc. Celino Raposo pelas longas conversas e aprendizado na dimensão ontológica do povo Macuxi e na língua materna, sendo ele o autor do *Dicionário da Língua Macuxi*².

Ao professor Dr. Marcos Antônio Braga de Freitas pela amizade, convivência em diversos projetos e atividades dentro e fora da academia, por suas sugestões contínuas de leituras com foco na interdisciplinaridade, complexidade teórica refletida também em sua tese de doutorado que trata do Instituto Insikiran de Educação Superior Indígena³, consultada para esta dissertação.

Ao professor Dr. Bruno Dantas Muniz de Brito (UERR) pela amizade, debates construtivos e companhia em atividades acadêmicas interinstitucionais que fortaleceram esta caminhada.

Ao professor Dr. Josué da Costa Silva (UNIR), professora Dr^a Maria das Graças (UNIR), professora Dr^a Madalena Cavalcante (UNIR), professor Dr. Wagner Costa Ribeiro (USP), Rubens Savaris (UFRR), Vladimir Souza (UFRR), Carlos Eduardo (UFRR) pela amizade e companhia em atividades científicas de campo que estimularam a sensível arte da escuta e do espírito científico; pelas indicações bibliográficas; participações em eventos e conversas geográficas e culturais sobre as suas experiências acadêmicas.

À professora Dr. Luiza Câmara e Stélio Tavares pelo apoio, direcionamento e incentivo ao longo dos estudos no PPGEU/UFRR.

Aos professores do PPGEU/UFRR, Arthur Rosa Filho, Elisângela Lacerda, Elton Borges, Giovanni Seabra (UFPB) e Lúcio Keury (UERR) pelas disciplinas ministradas ao longo

Boa Vista (RR). Tese de doutorado em Geografia Humana. São Paulo, USP; Veras, A.T.R. (2011). A criação do Estado de Roraima e sua importância na dinâmica da cidade de Boa Vista. In: Costa, E. B.; Oliveira, R. S. (Orgs.) (2011). *As cidades entre o "real" e o imaginário: estudos no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular e; Veras, A.T.R. (2012). Rugosidades e tendências atuais na dinâmica de produção do espaço urbano de Boa Vista. In: Magalhães, M. G. S. D.; Souza, C. M. (Orgs.) (2012) *Roraima/Boa Vista: temas sobre o regional e o local*. Boa Vista: EdUFRR.

² RAPOSO, C. *Dicionário da Língua Macuxi*. Boa Vista: Editora da UFRR. 2008.

³ FREITAS, M. A. B. de. *Insikiran: Da política indígena à institucionalização da educação superior*. Tese de doutorado. Manaus: UFAM, 2017.

do curso.

Ao professor Alexandro Machado Namem (CCH/UFRR) pelos ensinamentos de base antropológica e conversas durante após minha formação em Ciências Sociais (habilitação em Sociologia) na UFRR, assim como os demais professores do Centro de Ciências Humanas (CCH/UFRR); Instituto de Antropologia (INAN/UFRR) e; Instituto Insikiran, contribuições importantes para trabalhar a interdisciplinaridade.

Ao professor e antropólogo Celso Prudente (UFMT) pelos ensinamentos, atividades de campo e oportunidades de participação em eventos vinculados às ciências sociais, arte e cinema, sobretudo na afirmação dos direitos dos povos afro-brasileiros e ameríndios.

Aos colegas de mestrado (PPGEO/UFRR) pelos exaustivos debates formais e informais sobre a ciência geográfica, viagens de campo, encorajamento e compartilhamento de literatura na área.

Aos amigos professores José Victor Dornelles Mattioni e Lyna Bezerra Trindade pelo apoio na caminhada, debates e pelas incursões de campo.

Aos amigos jornalistas e fotógrafos Pablo Felipe, J.Pavani, Jorge Macedo, Felipe Reis, Pedro Alencar e Roberto Carlos Caleffi pela parceria nas fotografias e no uso do drone (para os registros aéreos) na comunidade da Raposa e em outros trabalhos audiovisuais.

Ao geógrafo MSc. Mayk Feitosa pela competência técnica na produção de mapas dos equipamentos e serviços da comunidade Raposa, alguns dos quais ilustram este trabalho.

Ao indígena Wapichana Eduardo Galvão que mora na Raposa com sua família desde os anos de 1990, exercendo o cargo de coordenador de turismo local e capataz da fazenda da comunidade, que produziu interessante mapa mental dos bens hídricos, inserido neste trabalho.

À indigenista e escritora italiana, Loretta Emiri (2017), que tive a honra de conhecer durante o processo de estudos em Boa Vista (RR), por meio de ricos diálogos e pela tradução de trechos da obra *Ritorno A Ila Maloca (1978)*⁴ para a língua portuguesa, contribuição decisiva para ampliação dos estudos sobre o pensamento cosmológico Macuxi.

Ao professor Geraldo Barboza Oliveira Junior pela atenção e esclarecimentos, sobretudo, pelo trabalho pioneiro de dissertação de mestrado sobre a comunidade Raposa e políticas públicas defendida em 1988 em Santa Catarina, consultado nesta pesquisa.⁵

⁴ EMIRI, Loretta. *Depoimento de Gabriel Viriato Raposo*. Arquivo Indigenista da Diocese de Roraima. Boa Vista: 2017. Disponível em <https://lorettaemiriegliyanomami.files.wordpress.com/2017/09/gabriel-viriato-raposo-macuxi.pdf>.

⁵ OLIVEIRA JUNIOR, Geraldo Barboza. *Macuxi: desenvolvimento e políticas públicas em Roraima*. Dissertação, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC. 1988.

Aos meus parentes-irmãos indígenas Macuxi Enoque Raposo e Ernany Marco (Filho de Makunaima), ambos egressos da UFRR, pelas traduções da língua portuguesa para língua Macuxi e pelo aprendizado constante.

RESUMO

O estudo tem como objetivo compreender a dinâmica socioespacial e a toponímia das famílias Macuxi da comunidade indígena da Raposa, Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), município de Normandia (RR). Até o início do século XX, a população desta comunidade residia nas serras, localizadas nas fronteiras do Brasil e Guiana, e desceram para ocupar o lavrado, constituindo a comunidade indígena da Raposa 1. Neste sentido, a pesquisa utiliza a etnografia e a memória para a descrição das relações socioterritoriais, tendo como referencial teórico a fenomenologia existencial aplicada à geografia humana para análise das representações do espaço no imaginário coletivo. Por meio do trabalho de campo foi possível produzir e reunir mapas dos equipamentos e serviços da comunidade, além de mapas mentais construídos a partir dos membros da comunidade. Algumas narrativas na língua materna foram traduzidas para a língua portuguesa. A mobilidade das famílias ocorreu, possivelmente, em virtude das intervenções da cultura não-índia no último século, somadas às condições naturais favoráveis à vida no lavrado. As serras da região da Raposa constituem na memória coletiva do povo Macuxi, espaços sagrados e de afeto, imanentes ao modo de vida ameríndio, na relação corpórea, emocional e espiritual do humano e não-humanos com o *lugar*.

Palavras-chave: Etnogeografia; memória; comunidade indígena da Raposa; Macuxi.

ABSTRACT

The study aims to understand the socio-spatial dynamics and topophilia of the Macuxi families of the Raposa indigenous community, Raposa Serra do Sol Indigenous Land (TIRSS), municipality of Normandia (RR). Until the beginning of the 20th century, the population of this community resided in the mountains, located on the borders of Brazil and Guyana, and descended to occupy the plowing, constituting the indigenous community of Raposa 1. In this sense, the research uses ethnography to describe the socioterritorial relations, having existential phenomenology as a theoretical framework, applies human geography to analyze the representations of space in the collective imagination. Through fieldwork it was possible to produce and gather maps of the community's equipment and services, in addition to mental maps built from community members. Some narratives in the mother tongue have been translated into Portuguese. The mobility of families occurred, possibly, due to the interventions of non-Indian culture in the last century, added to the natural conditions favorable to life in the fields. The mountains of the Raposa region constitute in the collective memory of the Macuxi people, sacred and affectionate spaces, immanent to the Amerindian way of life, in the corporeal, emotional and spiritual relationship of the human and non-humans with the place.

Keywords: Ethnogeography; memory; Raposa indigenous community; Macuxi.

TAMÎNAWÎRÎ PÎ ESEURUMANTO'

Seni' esenîpanto' ekare wanî mîrîrî tîkomansinon Maikan Pisi' pata' po eseru' pî moropai to' patase pî teseurumasen, tî'komansinan Maikan Wei Tîpî' po, Normandia pata' po. Pena' século XX yai, Maikan Pisi' tonpra tî'se, pemonkonyamî komanpîti' pî wî' poro' Guyana moropai Brasil pia, moropai to' autî'pî Maikan Pisi' Pata'rî konekai. Tarî'pai, seni' esenupanto' eseru' wanî' mîrîrî to' komanîto, to' pata' eseru' eramanen moropai to' pantonikon pî tesenupasen. Seni' kareta' mapakon konekesa pî e'seurumanto Maikan Pisi' Pata' po, moropai, î'rî, to' manekon pî', to' esenyakamanîto' pî', pemonkonyamî eta'pî Maikan Pisi' po. Tî'komansinon Maikan Pisi' po' maimu eseru' menukapî' karaiwa ya' tî'maimu' pona. Makusiyamî tîkomasinon pena' to' esarî'pî epîti'pî aminke, karaiwa tonpra tîse to' pata'ri ya'. Moropai karaiwa ewomîpî amenpîtipî to' eseru' mootînipîse. Mîrîrî pata'pai to' eseru' mootînipî to' ya' sîrîrî tîpo'se, karaiwa eseru' yanunsa'to ya'. Maikan Pisi' Pata' po tîkomansinon, wî' kon eramînan to' komanpîti' pî eseru' pî to' enpanata'. Amooko pokon eseru' pî to' enpanata'. Akka tawonan mîkîrî pata' pî. Kasane tawonan onon paata to' wîtîsaya. Morîpe paata' kone'ka eputoya. Tiwakarikonpe kone'ka to' ya'.

Yairî' eramantope: Pata' Eseru' eramanîto'; To' pantoni; Maikan pisi' pata'; Makusi.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 - Mapa de Localização da Comunidade Indígena da Raposa.....	19
FIGURA 02 - Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.....	32
FIGURA 03 – Mapa da localização aproximada dos povos na bacia do rio Branco (séc. XVIII).....	42
FIGURA 04 - Mapa das quatro regiões da terra indígena Raposa Serra do Sol.....	43
FIGURA 05 - Povos indígenas de Roraima: Território de Roraima e alto Orinoco.....	44
FIGURA 06 - Vista aérea da comunidade Raposa.....	60
FIGURA 07 - A escola municipal é uma adaptação da forma do prédio dos Correios.....	61
FIGURA 08 - Capacitação na área de turismo na Raposa.....	63
FIGURA 09 - Reunião com equipe da UFRR e o saudoso tuxaua Caetano (em pé).....	64
FIGURA 10 - Tuxaua Caetano recebendo o então reitor da UFRR em 1994.....	65
FIGURA 11 - Da esquerda para direita, Gabriel, Caetano, José Viriato Raposo, Abel, menino Cláudio, Vovó Damiana, Gandina e seu bebê, Francisco e Augusto.....	68
FIGURA 12 - Relação das atividades do primeiro festival das painéis.....	70
FIGURA 13 - Público externo prestigiando as danças tradicionais.....	71
FIGURA 14 - Vovó Damiana, matriarca Macuxi.....	71
FIGURA 15 - Desenho do mito de origem da Raposa: Anikê, Insikiran e a raposa.....	74
FIGURA 16 - Mapa mental com a localização da comunidade.....	76
FIGURA 17 - Mito de origem, a fuga da Raposa.....	77
FIGURA 18 - Locais considerados atrativos turísticos.....	78
FIGURA 19 - Mapa da identidade étnica da comunidade Raposa I.....	80
FIGURA 20 - Mapa da distribuição de indivíduos por faixa etária na comunidade Raposa...82	
FIGURA 21 - Mapa da distribuição da situação residencial.....	84
FIGURA 22 - Mapa da distribuição de moradia por tipo de construção.....	86
FIGURA 23 - Mapa da produção alimentícia consumidas na comunidade da Raposa I.....	88
FIGURA 24 - Mapa dos setores que mais empregam na comunidade Raposa I.....	90
FIGURA 25 - Barragem construída em 1993 nas serras.....	94
FIGURA 26 - Construção coletiva da barragem para abastecimento de água	96
FIGURA 27 - Mirante nas serras, lago da Raposa ao fundo.....	97
FIGURA 28 - Cláudio mostra rocha que era utilizada para descanso durante caminhada.....	98
FIGURA 29 - Vovô Sariná, nas serras da Raposa.....	99
FIGURA 30 - Jabuti nas serras da Raposa.....	100

FIGURA 31 - Coleta de frutas, buritis nas Serras da Raposa.....	100
FIGURA 32 - Local onde morou tuxaua Gabriel Raposo, no início do século XX.....	101
FIGURA 33 - Igarapé do Cristal.....	102
FIGURA 34 - Produção de cestaria durante a viagem.....	103
FIGURA 35 - <i>Tua mãe</i> , resquícios de forno de barro.....	104
FIGURA 36 - Serra do Cristal.....	105
FIGURA 37 - Trecho que dá acesso à cachoeira.....	107
FIGURA 38 - Cachoeira do Cristal.....	108
FIGURA 39 - Serra do Arco-íris, mirante da Raposa.....	110
FIGURA 40 - Estrada de acesso ao sítio de São João.....	111
FIGURA 41 - Extração do barro na região de São João.....	111
FIGURA 42 - Transporte do barro a pé.....	112
FIGURA 43 - Cemitério sagrado nas serras.....	113
FIGURA 44 - Urnas funerárias nas serras da Raposa.....	114
FIGURA 45 - Processo de produção da Panela de barro.....	116
FIGURA 46 - Mapa mental dos bens hídricos da região da Raposa.....	121
FIGURA 47 - Caverna, fronteira da comunidade Raposa com Napoleão.....	125
FIGURA 48 - Serra do Atola, solo salitroso.....	129
FIGURA 49 - Escola estadual ainda com o primeiro nome, Alberto Torres.....	132

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CIR -	Conselho Indígena de Roraima
CNE -	Conselho Nacional de Educação
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
IPHAN -	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico
IBAMA -	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
MPE/RR -	Ministério Público do Estado de Roraima
Parna Monte RR -	Parque Nacional Monte Roraima
PPGEO -	Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRR
PNAP -	Programa Estratégico Nacional de Áreas Protegidas
PNGATI -	Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas
PPTAL -	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
PNE -	Plano Nacional de Educação
TIRSS -	Terra Indígena Raposa Serra do Sol
SNUC -	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SPI -	Serviço de Proteção aos Índios
TCLE -	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UC -	Unidade de Conservação
UERR -	Universidade Estadual de Roraima
UFRR -	Universidade Federal de Roraima
UNIR -	Universidade Federal de Rondônia
USP -	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	16
2.	PENSAMENTO COLONIAL NA AMAZÔNIA: LUTAS POR TERRITÓRIO.....	23
2.1	TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL: CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	31
2.2	OS MACUXI: A PRODUÇÃO DO ESPAÇO NA COMUNIDADE RAPOSA I.....	40
3.	FENOMENOLOGIA: AS INFLUÊNCIAS SOBRE A GEOGRAFIA HUMANISTA E A ETNOGEOGRAFIA.....	46
3.1	ETNOGEOGRAFIA: CONTEXTUALIZAÇÕES.....	47
3.2	FENOMENOLOGIA: O <i>LUGAR</i> EM FOCO NA GEOGRAFIA CULTURAL.....	50
3.3	A DIMENSÃO VIVIDA DO ESPAÇO: GEOGRAFICIDADE E TOPOFILIA.....	56
4.	CAMPO: ETNOGRAFIA NA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA.....	60
4.1	MITO DE ORIGEM: AS AVENTURAS DE <i>ANIKÊ</i> E <i>INSIKIRAN</i>	73
4.1.1	Mapas mentais: a imanência das serras e do mito.....	75
4.1.2	Mapas: equipamentos, serviços e sociodinâmica da comunidade da Raposa	78
4.2	PERCORRENDO TRILHAS: CAÇA, PESCA, BARRO E COLETA DE FRUTOS....	91
4.3	RELATOS: A VIDA NAS SERRAS.....	123
4.3.1	O sal.....	129
4.3.2	A escola.....	132
5.	POR UMA ETNOGEOGRAFICIDADE MACUXI.....	139
5.1	NOTAS SOBRE MEMÓRIA E ORALIDADE NA RAPOSA.....	139
5.2	RAPOSA: A FENOMENOLOGIA COM REFERENCIAL NA COMPREENSÃO DO SER E DO MUNDO.....	142
6.	CONCLUSÃO:	147
	REFERÊNCIAS.....	150
	APÊNDICE.....	164

Entrevista de 1994 com Caetano Raposo realizada pela equipe da UFRR.....165

ANEXOS.....168

I - Parecer Consubstanciado da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa.....169

II - Ata da comunidade de 08 de dezembro de 2018.....172

III - Carta de apresentação à FUNAI para o ingresso em Terra Indígena.....174

IV - Carta de Anuência para autorização de pesquisa.....175

V - Termos de autorização para uso de imagem.....176

VI - Termo de consentimento livre e esclarecido.....177

1. INTRODUÇÃO

Faz muito tempo em que vovô *Poman* chegou para esta região a procura de sal. Com muita pesquisa encontraram o sal nas encostas da serra do Atola. Nessa época, nesta região, havia muito perigo, animais carnívoros incomodavam a boa convivência. Naquele tempo a terra era farta de caça e pesca, mas as pessoas sofriam por não terem casas e nem roças, *mas a terra apresentava lindas paisagens que acabaram permanecendo definitivamente.* (Novó Damiana Raposo.⁶)

Neste trabalho, indaga-se: como a memória contribui para a compreensão da organização socioespacial e a toponímia do povo Macuxi⁷ da Raposa, população de filiação linguística Karib, considerando a categoria *lugar* na Geografia? Que fatores motivaram as famílias desta comunidade a desocuparem regiões das serras habitadas há séculos, na fronteira do Brasil e Guiana, onde constituíram as habitações na região de lavrado⁸, no início do século XX? Como as serras são representadas no imaginário coletivo?

As respostas a estas indagações são importantes para trazer à luz, a partir da oralidade, a forma histórica daquela sociedade de relacionar-se com o espaço vivido (DARDEL, 2011). Para isso, tem-se na etnografia, o método qualitativo escolhido para realizar esta imersão na cultura e na compreensão do comportamento. Já o referencial teórico está baseado na fenomenologia existencial aplicada à geografia.

Tem como objetivos específicos a identificação dos fatores de mobilidade das famílias Macuxi da comunidade indígena Raposa 1 na constituição do espaço na região de lavrado; a análise das relações topofílicas dos lugares a partir da lógica do povo Macuxi e; o mapeamento do processo de organização social no lugar habitado na atualidade.

A memória social, a perspectiva cultural⁹ e o mundo vivido estiveram no foco desta pesquisa com o povo Macuxi na dimensão da toponímia (TUAN, 2012) percebida no povo Macuxi no uso do espaço como lugar de interação entre os elementos naturais e culturais. A

⁶ Entrevista com uma das matriarcas do povo Macuxi, Damiana Raposo, já falecida, publicada em RAPOSO, Celino. *Escola, língua e identidade cultural: comunidade Makuxi Raposa 1*. Dissertação de mestrado em Educação, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2009.

⁷ Optou-se em utilizar neste trabalho os dois termos: Macuxi e Makuxi, com iniciais maiúsculas e no singular, considerando as ocorrências nas citações de vários autores utilizados.

⁸ O lavrado, também conhecido em outros locais como savana ou cerrado, tem vegetação típica de regiões de clima tropical, formada por gramíneas, podendo ter presença de árvores de pequeno porte. Lavrado é “um termo regional que vem sendo utilizado com frequência desde o início dos anos 1900” (VALE JUNIOR, SCHAEFER 2010, pág.18.).

⁹ Cultura é entendida nesta pesquisa a partir das noções antropológicas que abarcam inúmeros fenômenos de uma sociedade, como crenças, hábitos, costumes, conhecimentos, linguagem, arte, lei, moral, etc. CORRÊA, Roberto Lobato. *Sobre a Geografia Cultural*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. 2009. Disponível em www.ihgrgs.org.br. Acesso em 08 de abril de 2019.

categoria *lugar* recebe atenção especial, porque é o espaço das experiências dos sujeitos, com suas histórias, signos e símbolos, vivido no tempo de forma individual e coletiva (DARDEL, 2011).

O trabalho considera a escuta das narrativas dos indígenas, as observações de campo e a revisão bibliográfica, elaborando uma etnografia que possivelmente, permita a compreensão da vida na comunidade Raposa e, sobretudo, do processo de reconstrução dos fatores desta mobilidade das serras para o lavrado. As narrativas foram registradas nas habitações dos indígenas, nas serras ou em locais considerados por eles importantes no processo de identificação das regularidades, assim como do espaço, tempo, fatos e personagens (POLLAK, 1992).

A pesquisa, de caráter qualitativo, tem como metodologia de procedimento, a etnografia (PEIRANO, 1992), tendo como ferramenta a observação participante e a memória social do povo Macuxi, por meio das entrevistas, para a formulação da escrita. Propõe desta forma, o diálogo comparativo entre a teoria acumulada das disciplinas estudadas no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Roraima (PPGEO/UFRR) e a observação etnográfica (PEIRANO, 1994), proporcionando novas possibilidades para a compreensão e interpretação da “descoberta antropológica” (p. 42). “Trata-se de um mergulho no microssocial, olhado com uma lente de aumento” (SEVERINO, 2007, p. 119)

Tem como referencial teórico, as categorias de análise da fenomenologia aplicada à geografia, como mundo percebido, espaço vivido, homem e lugar, com autores da filosofia fenomenológica (HUSSERL, 2002; 2012; HEIDEGGER, 2012; MERLEAU-PONTY, 1999) e da geografia humana e cultural, influenciados por estes primeiros, dentre eles Claval (1999a; 1999b; 2002; 2007; 2011); Dardel (2011); Relph (2012); Tuan (2012; 2013); Marandola Jr. *et al.*, (2012) e; Corrêa e Rosendahl (2012; 2013). Os relatos, observações e fenômenos, ao final, serão analisados à luz da topofilia (TUAN, 2005; 2012; 2013) do indígena Macuxi na relação com o *lugar*, tendo como foco a cosmologia do povo Macuxi, suas memórias, valores e significados, percebendo uma possível *ontologia etnogeográfica* daquele povo.

Ao analisar a sociodinâmica territorial deste povo Macuxi, habitante da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, destacamos que é importante a compreensão de suas singularidades culturais, das suas tradições e interpretações dos lugares vividos e da relação com a natureza. Assim, por meio da perspectiva qualitativa o pesquisador pode se aproximar dos pesquisados e reduzir as distâncias entre a teoria e os dados coletados, para interpretar o que eles pensam e dizem sobre como se sentem. São informações subjetivas, uma vez que envolvem sentimentos, percepções, experiências, impressões e visões de mundo.

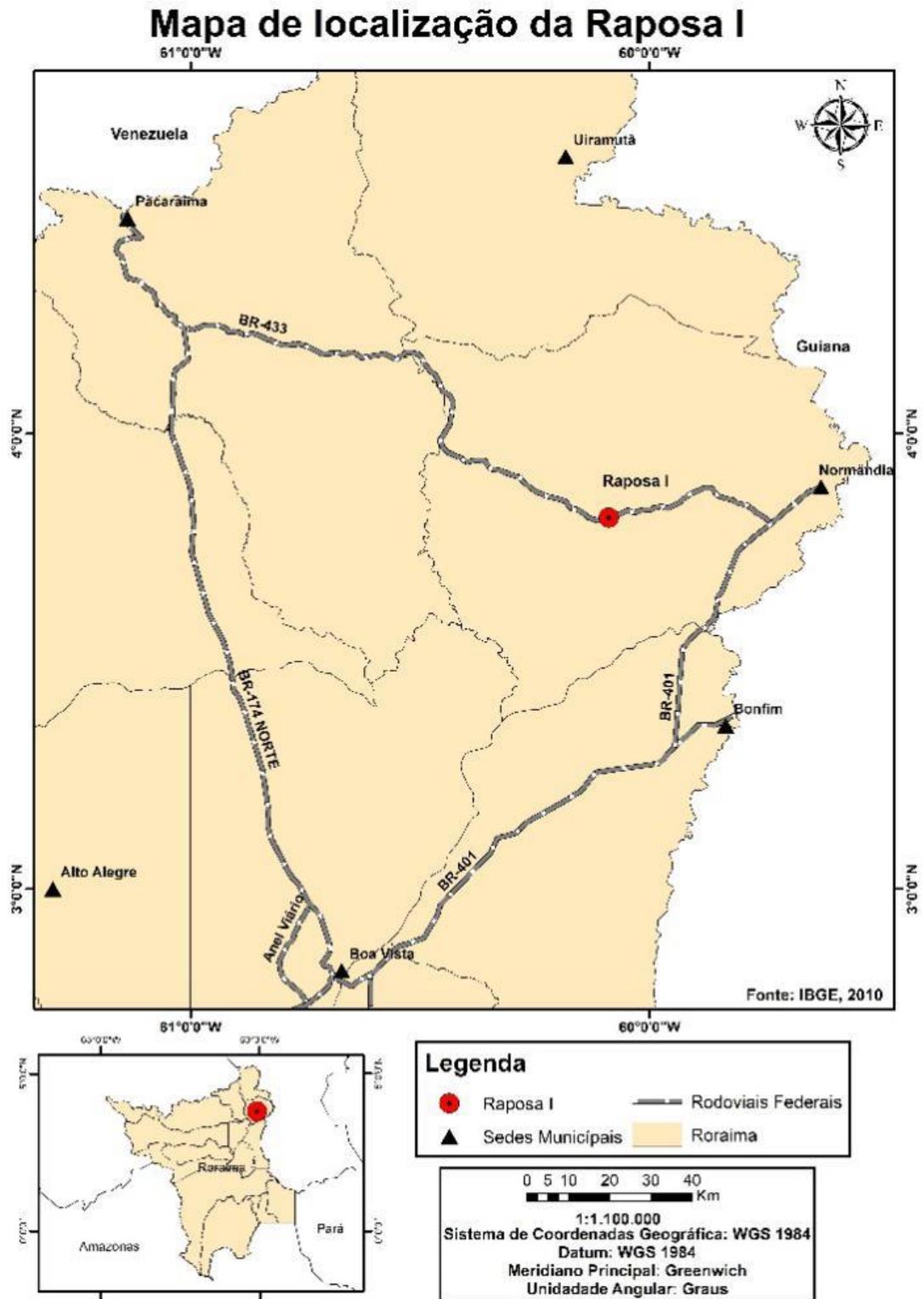
O método de abordagem qualitativo reúne um conjunto de técnicas interpretativas no interesse de descrever e decodificar os componentes de um sistema complexo de significados para traduzir e expressar o sentido dos fenômenos do mundo social, neste caso, os possíveis motivos da mobilidade do povo Macuxi da comunidade da Raposa. Tem como base a imersão do pesquisador na realidade do pesquisado, procurando explicá-la pela compreensão deste outro. (MARAFON *et. al.*, 2013).

As técnicas e ferramentas utilizadas neste trabalho foram a documentação indireta (pesquisa bibliográfica e pesquisa documental); a documentação direta, sendo a observação participante em campo a modalidade de observação direta intensiva adotada, com anotações de campo na comunidade nos dias em que foram realizadas as visitas. Foram feitas entrevistas individuais semiestruturadas não-dirigidas, gravadas com os moradores indicados pela comunidade em lugares considerados importantes por eles.

O local da pesquisa é a comunidade indígena da Raposa que fica localizada no município de Normandia¹⁰ ao sul da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), distante cerca de 240 quilômetros da capital Boa Vista. A viagem dura, em média, 3h30 por via terrestre, pela BR 319 (FIGURA 01). Chega-se também de avião de porte pequeno que, neste particular, faz transporte de atendimentos de saúde, em casos mais graves.

¹⁰ O nome do município é uma homenagem à região de Normandia, na França, terra do prisioneiro fugitivo *Papillon*, apelido do escritor francês Henri Charrière que foi preso por cometer delitos e enviado à prisão de segurança máxima na ilha do Diabo, na Guiana Francesa, território ultramarino francês. *Papillon* conseguiu fugir da ilha pelo mar e entrar no Brasil, estabelecendo-se naquela região do extremo norte brasileiro. Depois publicou livros nos Estados Unidos, expondo as atrocidades da prisão (CHARRIÈRE, 1974; 1976) fazendo com que o governo francês fechasse os presídios e tornando-se um escritor conhecido.

FIGURA 01 – Mapa de localização da Comunidade Indígena da Raposa I



Elaboração: Mayk Feitosa Santos, 2019

Algumas entrevistas, sobretudo, com os membros mais velhos, tiveram a necessidade de tradutor da língua Macuxi¹¹ para a língua portuguesa. Foram poucas, mas houve expressões utilizadas em Macuxi em diversas outras entrevistas. Os participantes foram divididos por categorias com vistas a contemplar a maior diversidade possível de pessoas da comunidade, como gênero, idade, funções na comunidade, sendo assim: lideranças da comunidade (tuxaua e vice, ex-tuxauas), professores e gestor da escola estadual, capataz da comunidade (gado coletivo), agentes de saúde e idosos (homens e mulheres a partir de 60 anos).

Ressaltamos que este trabalho é resultado de uma convivência de aproximadamente dez anos do autor com o povo Macuxi da Raposa. Desde 2011, temos desenvolvido uma relação importante de confiança com as lideranças e famílias da comunidade. Nossa primeira visita ocorreu neste mesmo ano quando fomos convidados a participar do aniversário do ex-tuxaua já falecido, Caetano Raposo, pertencente à família Raposo que migrou para o lavrado no início do século XX.

Nossa participação nestas visitas institucionais ocorreu em virtude da nossa condição de servidor público federal da UFRR, membro da Coordenadoria de Comunicação Social e da TV Universitária, fato que favoreceu também a realização de diversos registros audiovisuais (sonoros e fotográficos) e algumas visitas às serras e lugares importantes para os moradores da região. Até 2020 contabilizamos pouco mais de dez viagens com duração média de três a seis dias cada. Em todas estas oportunidades recebemos o convite direto da comunidade e das lideranças que nos receberam com a generosidade e a recepção peculiares.

Durante a pesquisa de mestrado, foram elaborados mapas mentais (etnomapas) (LIMA, KOZEL, 2009), inseridos ao longo do texto da dissertação e disponibilizados em arquivo digital, com o desenho da região da Raposa, a distribuição e caracterização dos espaços habitados nas serras e atuais, lugares sagrados, rios, lagos, igarapés, cachoeiras e montanhas. Estes materiais foram produzidos a partir de diálogos e processos de construção coletiva e individual, com o uso de desenhos em cartolinas, por meio de orientação aos participantes na comunidade.

Em paralelo, foi utilizada a plataforma *SIG ArcGis* para a produção dos mapas, em consulta à comunidade e seu interesse, reunindo referências espaciais, gráficos e outras ferramentas úteis. Todo este material, após análise da dissertação, será entregue à comunidade

¹¹ Nosso tradutor foi o indígena Macuxi Enoque Raposo. Alguns termos da língua materna foram esclarecidos pelo professor Macuxi Celino Raposo (Instituto Insikiran de Educação Superior Indígena da UFRR).

para fazer parte do acervo da Escola Estadual José Viriato Raposo, localizada na comunidade e às bibliotecas da Universidade Federal de Roraima.

O presente estudo foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP/UFRR), a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), aprovado com o CAAE número 28805720.5.00005302 (Anexo I).

A pesquisa se pautou nas resoluções 510/2016/CNS/MS e 304/2000 CNS/MS e na Portaria 177/2006/FUNAI, quanto à proteção de patrimônio material e imaterial, na garantia dos direitos de uso de imagens. Para o desenvolvimento da pesquisa foram necessários os pressupostos éticos, sendo eles:

- 1) Ata de reunião com a comunidade para apresentação do projeto de pesquisa. (Anexo II).
- 2) Solicitação de autorização enviado à FUNAI para o ingresso em Terra Indígena (Anexo III);
- 3) Assinatura de Carta de Anuência para Autorização de Pesquisa, pelo tuxaua, líder da comunidade (Anexo IV);
- 4) Assinatura dos Termos de Autorização para o uso de imagem e de som, seguindo a recomendação da Portaria 177/2006/FUNAI (Anexo V) e;
- 5) Assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Anexo VI) por parte dos participantes.

O texto a seguir está estruturado da seguinte forma: o **primeiro** capítulo é dedicado a compreensão do “Pensamento colonial na Amazônia”, com foco nas lutas por território, em que se aborda o histórico da problemática em torno das disputas territoriais; as caracterizações da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e; o modo de vida dos Macuxi na produção do espaço na comunidade Raposa I.

O **segundo** capítulo intitulado: “Fenomenologia: as influências sobre a Geografia Humanista e a Etnogeografia” analisa os contextos e correntes teóricas que influenciaram geógrafos a partir dos anos de 1950 na consolidação da Geografia Humana e Cultural no mundo, considerando também o surgimento de estudos no âmbito da Etnogeografia, como subcategoria destas correntes. O texto, portanto, discorre sobre a abordagem teórico-metodológica a ser aplicada na pesquisa que está vinculada à Fenomenologia Existencial, no uso de categorias como a topofilia, geograficidade e *lugar* para compreensão do espaço vivido.

O terceiro capítulo traz o texto “Campo: Etnografia na comunidade indígena Raposa”, no qual relata o mito de origem da Raposa; trazendo mapas mentais e a imanência das serras e do mito na memória dos indígenas, alguns mapas de equipamentos e serviços que mostram a

sociodinâmica da comunidade da Raposa e o relato etnográfico das visitas às serras da região da Raposa.

O quarto e último capítulo trata da ideia de “Etnogeograficidade Macuxi” e da compreensão do espaço vivido por meio de uma possível ontologia etnogeográfica que percebe o *lugar* como parte do *ser*. O texto é reflexo e a interpretação do autor a partir dos trabalhos com a memória e a oralidade na Raposa, que permitiram construir, possivelmente um referencial para esta compreensão do *ser* e do *mundo* Macuxi.

2. PENSAMENTO COLONIAL NA AMAZÔNIA: LUTAS POR TERRITÓRIO

A compreensão da ocupação da Amazônia no período colonial remete-nos a invasão das terras brasileiras com a chegada dos povos iberos e europeus, considerando a realidade socioeconômica daquele continente e o interesse político frente aos desafios impostos naquela época.

Se o delta do Amazonas constitui uma das áreas de “mais antiga ocupação estrangeira no Brasil” (RIBEIRO, 1987a, p. 21), fato constatado pelas insistentes instalações de soldados e colonos portugueses para a expulsão de franceses, ingleses e holandeses que cobiçavam o domínio da região, torna-se necessária a compreensão das variáveis históricas destas referidas realidades do velho mundo e de suas relações sociais inclusas.

Os núcleos instalados na Amazônia encontrariam sua base econômica na exploração de produtos florestais como o cacau, o cravo, canela, salsaparrilha, baunilha e copaíba, produtos destinados a abastecer o mercado europeu, mas que foram colhidos, elaborados e transportados por mão de obra escrava, tendo, neste primeiro momento de exploração comercial, o uso exclusivo de trabalho servil indígena.

Esta economia praticada na Amazônia focada na extração de produtos florestais é fundada sob práticas primárias, contextualizadas por Reis (1982), como práticas que se perpetuam nos dias atuais, sobretudo porque as sociedades amazônicas foram estruturadas em função destas atividades extrativas, nas quais ainda se encontram “enraizadas” (p. 17). A proposta de povoar o novo território considerado pelos exploradores como primitivo e vazio não existia para estes países colonizadores. O que existia eram os interesses comerciais, materializados por meio da exploração.

Inversamente havia o prestígio do Oriente, no qual as atividades mercantis eram pujantes. O interesse europeu “na maior extensão da América ficou [...] exclusivamente nas madeiras, nas peles, na pesca; e a ocupação dos territórios, seus progressos e flutuações, subordinaram-se por muito tempo ao maior ou menor sucesso daquelas atividades. Viria depois, em substituição, uma base econômica mais estável, mais ampla: a agricultura” (PRADO, 1986, p.25). Em outras palavras, o que estas sociedades desejavam era construir um novo mundo que oferecesse a elas segurança que anteriormente em seu território de origem já não existia, sejam por motivos religiosos ou econômico. Diferente é o histórico da área tropical e subtropical da América.

Economicamente para os colonizadores interessavam: o açúcar, pimenta, tabaco, anil,

arroz e algodão, estímulos à ocupação dos trópicos americanos, levando-se em conta o que o colono europeu viria como dirigente de produções de gêneros de grande valor comercial, como empresário de um negócio rendoso e não como trabalhador. “Assim mesmo, até que se adotasse universalmente nos trópicos americanos a mão de obra escrava de outras raças [...] muitos colonos europeus tiveram de se sujeitar, embora a contragosto, aquela condição” (PRADO, 1986, p.29).

Instala-se a escravidão de mão de obra: primeiro com o uso do trabalho servil indígena e logo depois com o uso de escravos negros, provenientes do continente africano, iniciando pujante mistura destes povos em terras tupiniquins. É neste processo histórico que a composição social do povo brasileiro, assim como seus posteriores desafios, podem ser melhor compreendidos. Como aponta Holanda (1995) “A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências” (p. 31).

Com base em observações pessoais em amplo estudo de base bibliográfica, no campo social, ou seja, iminentemente do contato com os povos indígenas, é que o antropólogo Darcy Ribeiro (1987b) analisa o que ele intitula de “impacto sobre as populações indígenas do Brasil” (p.12), contribuindo para a formulação de uma teoria geral de mudança sociocultural brasileira. A crítica do autor inicia-se a partir do reconhecimento de que ainda são tímidos os progressos alcançados no sentido de elaborar um esquema conceitual adequado à compreensão do processo de mudança sociocultural proveniente do impacto da civilização sobre as etnias.

Retomando ao ponto de vista econômico, vale ressaltar que a visão evolucionista assinalada por Prado (1986) explica que cada povo tem um certo sentido de evolução. Sua tese é de que existe uma condição no qual a história se dirige, na qual fatores secundários vão influenciar esta caminhada feita pelas sociedades. No início do século XX, período em que foi publicada a obra do autor, havia um sentimento de transformação não só econômica, mas também social e política, que estavam em pauta na sociedade brasileira.

O autor insiste na compreensão dos processos históricos das aventuras de Portugal ao afirmar que, no fim do século XIV, os rumos da sociedade portuguesa mudavam de rota, quando o país transforma-se em um país marítimo, partindo para se constituir uma nova nação europeia, sobretudo, como forma de lutar contra a invasão árabe, resultado da pretensa invasão islâmica na península ibérica. Entretanto, a partir deste panorama geral, é possível compreender que o Brasil, assim como os continentes africanos e asiáticos, estava vulnerável a uma então nova ordem global que era determinada pela ocupação territorial europeia, que se estenderia

dominadora por toda a parte.

O Brasil é apenas uma partícula territorial deste quadro imenso de ocupação, exploração, expropriação e submissão colonial e, conseqüentemente, a Amazônia brasileira. Sendo assim, a formação e evolução do país são marcadas profundamente pelos interesses que Portugal planejou para estas terras, do ponto de vista da exploração e do domínio colonial. Neste sentido, a colonização ganha novos contornos e deixa a primazia comercial dos territórios centrais do continente com suas antigas rotas, passando para aqueles lugares que formam a fachada oceânica, como Holanda, Inglaterra, Normandia, Bretanha e Península Ibérica. A partir daí, este fator determinará o novo sistema de relações internas do continente, assim como a expansão europeia ultramarina. Como aponta o historiador Oliveira (2003):

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

Nesta altura, ressalta-se que para o crítico das formas de sociabilidade que caracterizam o mundo moderno, o alemão Marx (1988), a gênese da produção capitalista é notadamente atrelada a acontecimentos como as descobertas das riquezas minerais da América; o genocídio e o uso da mão de obra escravagista que vitimaram populações indígenas; o começo das conquistas das Índias Ocidentais e; a transformação da África em um campo de exploração lucrativa, fatores decisivos do que ele iria denominar de acumulação primitiva, processo desencadeado a seguir pelas disputas comerciais entre as nações europeias no planeta. “esses processos idílicos são fatores fundamentais da acumulação primitiva”. (p. 868).

O processo colonial subjugou as diferenças culturais e eliminou a possibilidade de interpretações do universo e dos modos de vida, sobretudo dos primeiros habitantes, em nome dos processos econômicos de dominação global, fatores que afetaram a essência da formação do povo brasileiro. Portanto, verifica-se que a sociedade foi constituída à época para fornecer, essencialmente, os produtos de consumo citados anteriormente. Mais tarde, entrariam nesta lista, os metais preciosos, o algodão, seguidos do café que foram levados para o mercado europeu, sendo este o objetivo final da organização da sociedade e da economia brasileira, segundo a ótica colonialista.

Durante mais de três séculos posteriores a estes acontecimentos, a colônia brasileira, tornou-se uma organização puramente industrial, uma fazenda do mundo. “O sentido da

evolução brasileira [...] ainda se afirma por aquele inicial da colonização” (PRADO JR, 1986, p. 32). Para Holanda (1995), desde os tempos mais remotos da colonização, “Todos queriam extrair do solo excessivos benefícios sem grandes sacrifícios. Ou, [...] queriam servir-se da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem e a deixarem destruída (p. 52). Morin e Kern (2003) na obra *Terra Pátria* apontam que:

No século XIX, a idade de ferro planetária é marcada pelo formidável desenvolvimento do imperialismo europeu, em primeiro lugar britânico, que lhe assegura o domínio do mundo, embora os Estados Unidos da América e depois as novas nações da América Latina já tenham se emancipado, mas justamente segundo o modelo, as normas e as concepções da Europa ocidental. Assim, através do colonialismo e da emancipação das colônias de povoamento, a ocidentalização do mundo marca a nova fase da era planetária. (MORIN; KERN, 2003, p. 24).

No século XIX, após este cenário seminal de colonização no país, havia uma preocupação com questões regionais, mesmo sem esta nomenclatura, sobretudo, devido às secas do nordeste e das demandas por controle do território da Amazônia “como retratavam as várias comissões e tentativas de políticas realizadas desde aquele século” (DINIZ, 2009, p. 233).

Como aponta Braga (2017), havia uma ideia de vazio demográfico que predominou no processo de colonização e que alimentava a vontade de explorar economicamente e ampliar as posses territoriais, “Mas sem respeitar e reconhecer a presença dos povos indígenas. Chega-se ao final do século XIX com a força de políticas colonialistas impostas pelos países nessas disputas por terras ao chamado Novo Mundo, sobretudo, por Espanha e Portugal [...]” (p. 27). Como aponta Galdino (2017) ainda sobre a chegada dos europeus:

Visto que estes viviam em um mundo onde as relações humanas se baseavam no capitalismo comercial, advindos da baixa Idade Média e conseqüentemente da Expansão Marítima e das Grandes Navegações, e uma sociedade estruturada sob a óptica da arquitetura, leva a crer o difícil entendimento de perceber, por parte dos colonizadores, a modesta sociedade entranhada nas matas com sua cultura e modo de vida em harmonia com a natureza. (GALDINO, 2017, p. 43).

Um registro que vale ser destacado nesta trajetória de interesse internacional pela identificação das riquezas e da sociodinâmica do território brasileiro no início do século XX, encontra-se na obra do médico e geógrafo Rice (1978), que fez sua viagem à América do Sul, denominando a publicação de Expedição à Guiana Brasileira¹². Ele fez uma jornada ao estado

¹² O que ele denominou de *Guiana Brasileira* é uma região localizada no nordeste do quadrilátero que contempla Bogotá (Colômbia) ao Monte Roraima (Guiana Inglesa) e de Iquitos (Peru) a Manaus (Amazonas) (RICE, 1978, p.18).

de Roraima em 1924 e 1925, por meio de hidroavião e embarcações grandes e pequenas, utilizando a tecnologia disponível à época, com a ajuda de indígenas, operadores de telégrafos, caboclos, fazendeiros.

Estiveram na expedição o etnólogo alemão, Theodor Koch-Grünberg; e o fotógrafo português e cinegrafista oficial da expedição, Silvino Santos, que posteriormente, utilizou as imagens para produzir o filme *No Rastro do Eldorado* (1925), uma das mais importantes obras do cinema silencioso realizadas na Amazônia¹³.

Rice (1978) já havia feito outras expedições em 1919-20 e na nova expedição tinha objetivos declarados: explorar e cartografar os rios Branco e Uraricoera; fazer a experimentação sobre aparelhos de telegrafia sem fio; efetuar um estudo *geológico e morfológico* da região e fazer análises antropológicas e sanitárias da área.

A geógrafa Bertha Becker em sua obra *Amazônia: geopolítica na virada do milênio* (2007) traz luzes em relação à importância do território amazônico na manutenção da floresta em pé, mas que ao mesmo tempo permita seu uso racional. Este comportamento de cuidado e preservação sempre acompanhou os povos da floresta. Ela fala também do caráter multidimensional do poder que há na região, considerando a importância da floresta Amazônica como lugar de encontro, sem ter uma visão romantizada de uma floresta pura ou como aponta Diegues (2000) como se esta fosse *uma natureza mítica intocada*, mas sim, de um território com várias fronteiras em coexistência e em transformação com a “dinâmica do possibilismo e da alteridade” (BECKER, 2007, p. 14).

Do ponto de vista histórico da colonização, a geógrafa contribui afirmando que a base econômica da exportação entre 1616 e 1777 foram as drogas do sertão, quando se deu a apropriação lenta e gradativa do território pelos portugueses, para além da linha do tratado de Tordesilhas. No entanto, o que conhecemos hoje por Amazônia ocorreu em 1850 e 1899, com a preocupação imperial de reduzir os interesses internacionais pelos rios e com o crescimento da exploração da borracha. “[...] completou-se a formação territorial com a definição dos limites da região entre 1899 e 1930, em que se destacou o papel da diplomacia nas relações internacionais [...], e do Exército no controle interno do território” (BECKER, 2007, p. 24).

Becker (2007) trata do legado histórico e das mudanças estruturais no fim do século XX na Amazônia, segundo ela, elementos importantes para pensar definições de políticas públicas

¹³ O filme, considerado como perdido, recebeu novo tratamento com partes recuperadas como produto resultante da dissertação de STOCO, Sávio Luis. **No rastro do rastro: Ensaio sobre o filme No rastro do Eldorado de Silvino Santos.** Unicamp, 2014.

de desenvolvimento para a região com “justiça social e prudência ambiental” (p. 23). Para a autora, três elementos explicam a formação da região: 1) a Amazônia enfrentou a primeira fase de exploração com uma ocupação tardia dependente do mercado externo; 2) segundo, a geopolítica e iniciativas externas procuraram definir o controle do extenso território, neste caso uma geopolítica apenas interessada nos recursos econômicos, malsucedida tanto pela atuação do governo português quanto do brasileiro e; 3) a experiência e o confronto de modelos de ocupação territorial, a primeira, com marquês Pombal, no período da colônia externa ao território com a exploração da borracha e, a outra, com uma visão interna de território, em um contato com o habitantes locais, privilegiando o crescimento endógeno, a autonomia local, resultado do projeto missionário. Becker a este respeito diz que:

Os surtos voltados para produtos extrativos de exportação, as estratégias de controle do território e os modelos de ocupação marcaram toda a formação territorial da Amazônia, estando presente até os dias atuais. O modelo endógeno foi muito menos expressivo após as missões, sendo representado por alguns projetos de colonização e, sobretudo, pelos povos indígenas, seringueiros e ribeirinhos, que tentam hoje fortalecê-lo (p. 25).

Nesta altura, a autora explica que foi apenas em 1966 a 1985, portanto durante o regime militar, que se inicia um planejamento regional efetivo. É, portanto, um “novo ciclo de devassamento amazônico [...] a ocupação da Amazônia assume prioridade por várias razões. É percebida como solução para as tensões sociais internas decorrentes da expulsão de pequenos produtores do Nordeste e do Sudeste pela modernização da agricultura” (BECKER, 2007, p.26). Além disso, a ocupação foi incentivada para evitar focos de revolução.

A partir destas realidades históricas dadas, a produção do território amazônico em regiões de fronteira, somada ao uso do espaço regional pelas populações indígenas tem suscitado cada vez mais debates na dimensão política, econômica, ambiental, geográfica, cultural e simbólica, sobretudo, nas últimas quatro décadas, em virtude do desconhecimento de parte da sociedade sobre estas realidades regionais e com a possibilidade de recrudescimento das políticas públicas e a afirmação dos direitos dos povos indígenas presentes na Constituição Brasileira (BRASIL, 2013) e em acordos internacionais como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011).

Na medida em que se reduz a importância das dimensões históricas e jurídicas se esvaziam, possivelmente, pelo crescimento de políticas vinculadas a um pensamento desenvolvimentista, contrárias ao direito positivo a favor dos povos indígenas, sobretudo, aquele disposto nos artigos 231 e 232 da própria Constituição Federal (BRASIL, 2013) que

garante o território e obriga o Estado brasileiro a demarcar e homologar as terras indígenas, faz-se necessário maior reflexão e debate, aprofundamento, por exemplo, da noção de *lugar* (DARDEL 2011) e da topofilia, temas já avançados na geografia humana e cultural desde os anos 50. São estas categorias que fornecem um conhecimento da relação milenar e cosmológica, enquanto telúrica, que os ditos povos tradicionais mantem com o planeta.

Ao comentar brevemente o conceito de território, uma vez que não é a categoria em tela neste trabalho, é preciso considerar a relação intrínseca entre espaço e poder. O exercício do poder sobre determinado espaço é o que faz surgir o território. É o chamado processo de territorialização, que é a dominação ou apropriação do espaço, caracterizado por reunir combinações funcionais e simbólicas no exercício do domínio do espaço, ou seja, tanto realiza funções, quanto produz significados por meio de seus múltiplos agentes, visando afetar ou atingir as pessoas, fenômenos ou relacionamentos (HAESBAERT, 2004).

O espaço é, portanto, definido pelas relações de poder, uma vez que é nele que as relações sociais concretizam-se e reproduzem-se, gerando os territórios (CHELOTTI, 2010). Assim, o território é formado a partir do espaço, resultado de uma ação provocada por um ou mais agentes (RAFFESTIN, 1993). A dimensão telúrica da questão indígena, neste trabalho traz o entendimento de que este território tem um microcosmo que é o *lugar*. Na concepção dos geógrafos fenomenólogos, é o *ser* quem concebe o espaço como mundo vivido, portanto, o *lugar*.

As leis que organizam a sociedade no país foram elaboradas após amplos debates *na e com* a sociedade, permitindo a publicação, por exemplo, da Constituição Brasileira (BRASIL, 2013). São os artigos 231 e 232 os mais incisivos quanto a garantia de território, a manutenção de vida e o seu uso pelos povos indígenas. No entanto, dados como a *percepção do lugar* não podem ser considerados apenas informativos. As noções provenientes da Antropologia, Geografia, História ou Sociologia são da mesma forma fundamentais. Devem ser elementos fundantes das leis do Direito positivo, uma vez que é construído a partir do debate popular e também especializado e, por fim, político, até se constituir em norma jurídica.

As terras indígenas no Brasil são de usufruto dos povos autóctones, porém pertencentes à União. Neste sentido, o território é por lei, o espaço destinado aos povos indígenas para exercerem seus direitos, como preceitua a Constituição Brasileira de 1988 (BRASIL, 2013), que prevê o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam e seu usufruto exclusivo. A Convenção 169 (OIT, 2011) preceitua no artigo 14, que “os direitos de propriedade e posse de terras tradicionalmente ocupadas pelos povos interessados deverão ser reconhecidos” (p. 23). No entanto, a história dos povos indígenas no Brasil é marcada por uma ausência no

planejamento institucional e execução das demarcações dos seus territórios e por uma lentidão nos processos administrativos. Tal fato não impede que a noção de *lugar* desapareça ou torne-se inexistente, porque haverá sempre o espaço vivido ou experienciado, uma constante construção das sociedades ao longo do tempo.

O ressurgimento do pensamento desenvolvimentista na mídia afeta negativamente os direitos dos povos indígenas, sobretudo, quando se observa a Constituição Brasileira de 1988, no seu artigo 231, que prevê o “direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam [...]” (BRASIL, 2013, p. 90). Tais polêmicas possivelmente são provocadas por um pensamento ocidentalizado de interesses diversos, que muitas vezes, não considera em primeiro lugar, a Constituição e, em segundo lugar, como dito, ignora a cosmologia destas populações, reproduzindo discursos de dominação social.

Os discursos que confrontam a norma jurídica e que falam em necessidade de progresso ou crescimento econômico social, focados no uso de terras para o agronegócio ou monocultura, sempre a favor do segmento empresarial, afetam a garantia dos territórios indígenas e tentam promover a ideia de que *há muita terra para poucos índios*, tem efeitos midiáticos negativos na imagem dos povos indígenas brasileiros que, ao longo de décadas se repetem, alterando apenas os atores interessados nos territórios indígenas, como garimpeiros, fazendeiros e arroteiros, se considerarmos, por exemplo, as demarcações e homologações de terras indígenas no estado de Roraima a partir dos anos 1990, como o ocorrido com a Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), demarcada e homologada em área contínua em 2005.

Nota-se que, durante o processo de homologação da TIRSS, diversos grupos interessados nos bens naturais das terras indígenas, voltaram a questionar as demarcações, atribuindo aos povos originários um possível atraso ao desenvolvimento econômico do Brasil, por conta da não destinação de grandes áreas de terras para megaprojetos, como aqueles vinculados ao agronegócio, hidrelétricas e mineração, além do processo de desapropriação dos fazendeiros e empresários que exploravam as terras nas margens dos rios, dentro dos territórios indígenas.

Estes grupos estão vinculados à elite econômica (BOTTOMORE, 1988) que controla o aparelho burocrático do estado, assim como o pensamento de membros do poder político e militar (MILLS, 1981) e que se apropriam dos meios de produção. No caso local, estes grupos detêm o uso dos meios de comunicação de massa ou são provenientes de governos do então Território Federal de Roraima e às famílias ditas tradicionais que exercem influência no poder político e na manutenção desta história de cunho desenvolvimentista e, notadamente, colonizador (GALEANO, 2010).

Estas disputas têm criado um quadro desafiador, não só em Roraima, mas em todo o país, quando se observa a falta de compreensão do processo histórico de ocupação e uso destes territórios. Diferentes grupos que vivem na Amazônia, como empresários, políticos, madeireiros, garimpeiros e outros segmentos sociais estão na linha de frente desta batalha que atravessa governos, geram polêmicas midiáticas e buscam formar opinião pública para se apropriar dos territórios, por vezes, já demarcados e homologados.

IANNI (1979) em seu clássico *Agricultura e Ditadura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia*, analisando a ocupação territorial no século XX que favorecia a grande empresa privada com amplo apoio e proteção do poder público, sob comando do capital monopolista, já inferia que: “[...] Em poucos anos, os indígenas viram as suas terras invadidas e o seu modo de vida prejudicado, revolucionado ou definitivamente alterado. Frequentemente se viram pressionados, submetidos, expulsos ou assassinados” (p.78). Freitas (2017) diz que:

Não resta dúvida que a Amazônia indígena é uma temática relevante no pensamento social brasileiro, na medida em que mostra suas ambiguidades e contradições no contexto da questão nacional para entender o Brasil contemporâneo. Ao mesmo tempo em que assume a ideia de preservação e conservação, ela também é alvo de projetos que visam o chamado desenvolvimento do país, o que contribui para a geração de conflitos que historicamente dominaram a exploração e colonização com os povos indígenas e que continuam hoje. (FREITAS, 2017, p.34).

Este é um tema que necessita de aprofundamento histórico interdisciplinar, considerando o uso de lentes geográficas, históricas e socioantropológicas, sobretudo, considerando os séculos de exploração, expulsões de território e colonização nos quais os povos indígenas em todo o Brasil foram submetidos. São muitos os discursos criados em torno da disputa por estes territórios, que apesar das particularidades locais, ganham visibilidade internacional pela preocupação que se tem, por um lado, com a manutenção da vida humana, das culturas e mitos e, por outro, com o interesse histórico de grupos econômicos na exploração dos recursos naturais identificados nestes territórios.

2.1. TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS) (FIGURA 02) foi demarcada em 1998, homologada pelo presidente da República em 2005 e em 2009 teve confirmada sua constitucionalidade pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Possui uma área total de 1 milhão 747 mil de hectares, o equivalente a 7,7% da área total do estado de Roraima. O povo Macuxi

habita atualmente “os campos e vales das bacias dos rios Branco e Rupununi, região politicamente partilhada entre o Brasil e a Guiana” (FERNANDES, 2015). A TIRSS:

[...] Compreende todo o curso do rio Maú ou Ireng, fronteira entre Brasil e Guiana; ao sul, limita-se no médio curso do rio Tacutu, na confluência com os rios Surumu e Maú; e ao oeste, confina com a área São Marcos, tendo por limites os rios Surumu e Miang. (Dossiê: Raposa Serra do Sol, 2007, p. 03).

FIGURA 02 – Mapa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol



Fonte: ISA (2015).

A TIRSS inclui faixas de fronteiras com os países da Venezuela e Guiana e localiza-se em áreas dos municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, assim distribuídas: Normandia, incidindo em 97,40% do município; Pacaraima, 32,91e; Uiramutã, 100%¹⁴. Agrega cinco povos indígenas: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapichana e Patamona e de acordo com os dados do Censo Populacional de 2016, do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI Leste), a TIRSS tem uma população de 24.786 pessoas, dos cinco povos indígenas citados e distribuídos em 209 comunidades¹⁵.

As pesquisas contemporâneas sobre os povos indígenas em Roraima que estão publicadas, sobretudo, nos últimos 50 anos, quando acirrou-se a disputa territorial, jurídica e

¹⁴ Municípios com incidências nesta terra indígena. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3835>. Acessado em 17 de janeiro de 2020.

¹⁵ Ibidem.

política na região envolvendo diversos interesses (VIEIRA, 2014), nos fornecem dados para novas análises na compreensão da construção tanto política, quanto social do território Macuxi (SANTILLI, 2001), tendo o indígena como protagonista e não mais o *bandeirante*, retratado muitas vezes como herói da nação, ganhando monumentos em capitais pelo país afora. Há uma ampla produção historiográfica, produzida por meio de relatórios na segunda metade do século XIX, publicada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, como aponta Vieira (2014). Era uma fase em que o país precisava ser reconhecido geograficamente e historicamente no mundo.

Por meio dos relatos de viajantes e cronistas é possível ter uma visão da ocupação do extremo norte do país, desde o período colonial, período do projeto político-estratégico da coroa portuguesa, mantido durante o período do Império, que tinha juntamente com a Igreja Católica a intenção de manter as populações indígenas como barreiras para impedir possíveis invasões de outras nações como Espanha e Holanda. Vieira (2014) destaca que, deste projeto, surge esta sociedade de caráter colonial, que tem como base a exploração da força de trabalho e a ocupação das terras indígenas.

Sobre o Brasil setentrional, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2005) em seu relatório técnico sobre o uso da terra no estado de Roraima aponta que, na chegada dos colonizadores ao Novo Mundo, este território que viria a ser o estado de Roraima, estava habitado por uma diversidade de povos indígenas, que viviam em suas culturas, extraindo o sustento diário e os materiais para construção das habitações e produção de artefatos. Havia, portanto,

[...] uma relação harmônica, ou quase, entre o homem e o meio, em face do nível tecnológico das práticas então adotadas para o uso dos recursos naturais. Baseavam-se na caça, pesca coleta e agricultura itinerante, ocorrendo uma autorregulação, naturalmente sustentável, entre oferta de recursos e o quantitativo de população. A entrada efetiva do europeu, conquistando essas terras aos indígenas, ocupando e povoando a região, só se deu quase 300 anos depois de sua chegada à América, em parte por falta de motivações econômicas, mas principalmente pela acessibilidade da área dificultada pelo seu grau de interiorização ou distância dos grandes centros coloniais da época. (IBGE, 2005, p. 14).

Reproduzindo equivocadamente o mito do *descobrimento*¹⁶, o relatório oficial deste órgão do Governo brasileiro prossegue apontando que, nos séculos XV e XVI, as terras do que hoje seriam o estado de Roraima pertenciam à Espanha, respeitando a linha divisória do Tratado de Tordesilhas e “que desde 1494, antes do *descobrimento* do Brasil, já dividia o Mundo em

¹⁶ Uma das obras que contribuiu para a popularização do termo *achamento* foi do antropólogo Darcy Ribeiro (1997).

duas partes, entre os reinos da Espanha e Portugal. Os dois países encontravam-se em plena expansão colonial resultante da busca do caminho marítimo para as Índias; Portugal pelo Leste, e Espanha pelo Oeste” (IBGE, 2005, p. 14, grifo nosso). O Brasil era explorado pelo litoral, por meio das feitorias, como se sabe, em busca do pau-brasil. O povoamento e ocupação efetiva portuguesa se deu pela Capitania de São Vicente, no Sul, Capitânicas de Pernambuco e da Bahia, na região Nordeste, por conta da cultura da cana-de-açúcar.

A história da ocupação de Roraima tem início no século XVI, na campanha de expulsão dos franceses do litoral do Nordeste e que se efetiva no século XVIII, consequência direta da conquista do Norte.

A conquista da Paraíba se dá em 1585, de Sergipe em 1590 e do Rio Grande do Norte em 1597. Em seguida, a conquista do Ceará e do Maranhão, onde São Luiz era a capital da França Equinocial. Restava a conquista da costa do Pará, porta da Amazônia, já explorada por franceses, ingleses e holandeses. [...]. Com a perda da independência de Portugal para a Espanha, em 1580, o rei Felipe II da Espanha, de posse agora de um império de extensão nunca vista, instruiu que as conquistas no Brasil prosseguissem sob orientação e a cargo dos portugueses. Em 1616, funda-se Belém e, em 1631, é destruída na ilha de Cumaú a última fortificação dos ingleses. Garantida a posse da foz do rio Amazonas, a ocupação da Amazônia pelos portugueses se dá a partir de Belém e tem início com a expedição de Pedro Teixeira, em 1637, tirando proveito daqueles que seriam os últimos anos da união da coroa portuguesa com a espanhola (IBGE, 2005, p. 15).

Como observado, o uso e apropriação das terras do estado de Roraima se dá por razões estratégicas, as quais são pensadas por grupos dominantes ao longo de sua história, com vistas a reduzir as pressões colonizadoras de outros países e para servir à exploração. Neste sentido, já no século XX, é a partir da década de 1970, que as lideranças dos povos indígenas em Roraima, a exemplo de outros lugares do país, começaram a se organizar, promovendo resistência às tentativas de ocupação, violência e invasões registradas ao longo da história, tendo como fundamento a relação dos indígenas com seu lugar, com conquistas nas dimensões jurídicas e políticas.

Farage e Santilli (1992, p. 268) falam que os Macuxi, Taurepang, Ingarikó e Wapixana “são povos remanescentes de uma maior diversidade étnica, atestada pelas fontes setecentistas para o rio Branco”. Em estudos anteriores, Santilli (1989) aponta com base nos estudos do Grupo de Trabalho Interministerial para Identificação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol em 1988 que, no Brasil, o território Macuxi divide-se formalmente em quinze áreas. Mesmo sendo áreas indígenas reconhecidas, elas foram, por muitos anos seguidos, invadidas por fazendeiros, pequenos posseiros e garimpeiros.

Vieira (2014) destaca a institucionalização dos programas de pós-graduação no Brasil na década de 60, quando uma pesquisa antropológica de 1965, publicada em 1972, resultado de tese defendida na Universidade de Marília (SP), de autoria do professor Edson Soares Diniz, desconstruía a ideia de que nas décadas de 1960 e 1970 havia relações harmoniosas entre índios e não-índios sobre a questão da terra. Este trabalho, segundo ele, foi um dos pioneiros a apontar a escravidão indígena em Roraima e trazer para o debate social acadêmico a insatisfação dos povos indígenas com a invasão das suas terras, a exploração desleal dos produtos comerciais e a venda da força de trabalho indígena.

Tais estudos sobre a formação do território e a presença dos povos indígenas, assim como as relações socioambientais e socioculturais também fundamentam-se na comparação com trabalhos, como mapas produzidos desde o século XVI por cronistas, exploradores e aventureiros (OLIVEIRA; IFILL, 2012). Estes trazem em seus relatos a presença dos povos indígenas que primeiro habitavam a região localizada no extremo norte do Brasil, sobretudo no entorno do Monte Roraima, referencial geográfico da cosmologia e do mito de origem destes povos, conhecido pelos indígenas como a *casa de Makunaima*.

Observa-se que dentre os povos *Karib* e *Arawak* presentes na *Amazônia Caribenha* (OLIVEIRA; IFILL, 2012), os índios Macuxi são regularmente citados por viajantes, cronistas e pesquisadores desde meados do século XVII, como início da ocupação colonial. Vale ressaltar a defesa da posição de autores da Escola dos *Analles* (LE GOFF; NORA, 1979) no uso de outras áreas do conhecimento para a reconstituição da história que, no caso dos povos indígenas de Roraima, pode ser potencializada por meio da memória, utilizando-se da oralidade, que permite aos pesquisadores compreender os fenômenos e a dinâmica cultural como veremos a seguir neste trabalho. Vieira (2014) diz que, neste contexto dos povos indígenas do extremo norte, a terra precisa estar aliada à recuperação e à preservação da memória e da cultura, sendo o território o elemento fundamental para a permanência, manutenção e reprodução da vida destes povos.

A exploração de indígenas e de suas terras está presente no Brasil desde o processo de colonização europeia, como visto neste primeiro capítulo. A insistência ilegal na manutenção dos interesses pela exploração das áreas de reserva indígena ocorre por estas serem possuidoras de bens naturais, como água, madeira, minérios, diversidades biológicas e por serem favoráveis ao plantio e à pecuária. Por esses motivos, estas terras são cobiçadas pela expansão do capitalismo e seu modelo predatório de desenvolvimento. Neste sentido,

Vale sublinhar que já se registra a presença do não índio na região Amazônica, de

forma esporádica, antes do século XVIII, sobretudo em virtude das preocupações com as fronteiras brasileiras ameaçadas pelos espanhóis [...] a disputa pela ocupação da terra, num primeiro momento, e, depois, pela posse de áreas legalmente demarcadas, possui raízes longínquas. (LEAL, 2012, p.63)

Estas raízes estão vinculadas ao projeto explorador e colonizador europeu que inventou a Amazônia” ao longo dos séculos, um idealismo medieval atrelado a uma noção geral que dispensava localizar as particularidades das coisas, ou seja, a diferença era preterida (GONDIM, 2007).

Contrariamente do que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída. Na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelos relatos dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes (GONDIM, 2007, p. 23).

Os interesses dos não-índios, de filiação capitalista, são motivados por um conjunto de fatores que vislumbram ganhos econômicos vindos da exploração destes bens naturais dos territórios indígenas, fato que provocou diversas mazelas aos povos tradicionais ao longo da história, tais como: imposição cultural, política, social, econômica e religiosa. Entretanto, o mesmo contato que trouxe consigo tais mazelas, também permitiu com que povos indígenas buscassem formas de resistência, por meio de idealização de novas estratégias para lutar contra a dominação a eles imposta. Este fato possibilitou a construção de frentes de resistência com o objetivo de lutar por uma realidade social mais justa aos povos indígenas, na busca pelo reconhecimento dos seus direitos e valores de sua cultura. Tais colocações acirravam os ânimos da discussão que envolvia o futuro dos povos indígenas, Estado Nacional e setores desenvolvimentistas. Repetto (2008) reforça esta ideia, pontuando que:

Roraima é o cenário de fortes conflitos territoriais que se cristalizam na definição de políticas indigenistas e indígenas, acarretam fortes atritos entre diferentes setores indígenas, mas também entre grupos não-indígenas detentores do poder local, bem como entre estes grupos de não-indígenas e os diferentes setores indígenas. [...] Por mais breve que seja a análise que se faça da história de Roraima, pode-se facilmente constatar como o contexto político e produtivo foi gerando condições estruturais pouco favoráveis para um reconhecimento pleno dos direitos indígenas. As políticas oficiais do Estado seguiram o modelo de integração militar, pressionando as populações indígenas e impondo um modelo autoritário e desenvolvimentista que atendia, sobretudo, os interesses hegemônicos, baseados em políticas clientelísticas e de exploração da dignidade humana (REPETTO, 2008, p. 20 e 35).

Importante destacar que, no transcurso do século XIX e XX, o papel da igreja católica é decisivo nas tentativas de integração dos índios ao contexto cultural da sociedade nacional

(REPETTO, 2008, p. 37). Após este período, as ações da igreja no campo indigenista vão retomar, já nos anos 70, 80 e 90, após as invasões de terras, sobretudo entre os Yanomami e na TIRSS. Mesmo que as políticas indigenistas da igreja tivessem neste período a intenção de promover a integração dos índios ao universo sociocultural da nação, “[...] o ressurgimento das organizações indígenas e dos novos movimentos indígenas veio suprir a necessidade de recuperar os territórios invadidos, o que culminou com a expulsão de garimpeiros e fazendeiros” (REPETTO, 2008, p. 41).

As demarcações de terras fizeram ressurgir este debate que teve seu ápice nos anos 1980, com a elaboração da nova Constituição Brasileira. O tom conflituoso é compreendido a partir de questões levantadas por grupos que usam o discurso da soberania nacional do Estado em confronto com uma política territorial a favor dos povos indígenas. Ocorreram vários conflitos de interesse gerados por este debate envolvendo lideranças políticas, empresários e grupos ligados às frentes de expansão.

Como aponta o antropólogo Cristian Teófilo da Silva, professor da Universidade de Brasília (UnB)¹⁷, este contexto mostra que, para além de uma discussão de direitos, há de se observar um jogo de interesses que buscava questionar o que constitucionalmente estava destinado aos povos indígenas e, sobretudo, buscava uma saída de como disponibilizar mais acesso à terra para as atividades de desenvolvimento econômico dos setores produtivos e organizados. Com este objetivo, segundo ele, foi colocado no centro do debate uma compreensão preconceituosa de que os povos indígenas não faziam parte da construção econômica e social do país, representando assim, um entrave ao desenvolvimento. Tais colocações acirravam os ânimos da discussão que envolvia o futuro dos povos indígenas, do Estado Nacional e de setores desenvolvimentistas.

O estado brasileiro, por meio de seus mecanismos de controle e segurança, como Polícia Federal e a Força Nacional, manteve-se mobilizado, desde abril de 2005, quando a TIRSS foi homologada, com o objetivo de pacificar o processo entre índios e não índios. Neste contexto de possíveis conflitos com a retirada dos não índios da TIRSS, foi criada, a Operação *Upatakon* (Nossa Terra), que teve três edições, com vistas a dar esta garantia de paz e resolução de conflitos, efetivando o decreto assinado pelo Presidente da República e pelo

¹⁷ Trecho da entrevista do professor Cristian Teófilo, parte integrante do Documentário Polifonia ao Extremo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q6Xsk5Vc5LA&feature=share>. Entrevista concedida por Cristian Teófilo ao autor, em novembro de 2012, Brasília (DF).

Ministro da Justiça. A operação foi constituída por quinhentos policiais que estiveram no estado de Roraima até 2009.

A prerrogativa do estado de fazer cumprir a Constituição de 1988 e a Convenção 169 da OIT (2011) exigia e exige com que se elaborem políticas públicas para este fim, considerando as singularidades a pluralidade étnica dos próprios indígenas. No caso da TIRSS há especificidades que precisam de atenção. Um exemplo das imposições verticais dos últimos anos na TIRSS, é a criação em 1989 do Parque Nacional Monte Roraima (Parna Monte RR), Unidade de Conservação (SNUC, 2004) classificada como Unidade de Proteção Integral, de âmbito federal, localizada no extremo norte, em faixa de fronteira do Brasil e a Venezuela, afetando as terras indígenas do povo Ingarikó (FALEIRO, 2015; SANTILLI, 2004).

Há, neste caso, uma dupla afetação, portanto, uma sobreposição de Unidade de Conservação e Terra Indígena, ambas com legislações específicas e ainda uma extensa faixa de fronteira, elementos que criaram uma polêmica de grandes proporções que se arrastou durante anos, saindo de uma arena de conflitos para outra de negociação na TIRSS, porém, tendo o retorno do debate público sobre este tema nos dias atuais nas instâncias governamentais atribuído, em grande parte, ao protagonismo indígena e suas demandas por novas possibilidades de gestão do território, incluindo a prática do turismo em terra indígena (MLYNARZ, 2006; COLETTI, 2016; FALCÃO, 2016; FALCÃO, NOGUEIRA, 2011; SANTOS, RAPOSO, SEABRA, 2019).

A gestão do território, a educação intercultural, a saúde coletiva, as práticas indígenas de manejo do solo, uso sustentável e conservação se tornam um desafio a mais para o estado e para os povos da TIRSS, que de forma organizada vem debatendo a implementação destes projetos e programas federais por meio de assembleias, considerando que há divergências de opinião entre os próprios membros das comunidades.

Mesmo com os avanços nas demarcações e com os indígenas cada vez mais organizados em associações e detentores dos saberes indígenas e científico do não-índio, verifica-se que muitas lideranças, como dito, têm opiniões divergentes sobre quais seriam as noções de manutenção e reprodução da vida mais adequadas a sua realidade, a autonomia, o papel da educação intercultural, o uso do território, etc, que são temáticas em constante debate. Portanto, estes são temas que devem ser decididos no interior deste processo pelos indígenas. Evidente que as estruturas do Estado nacional devem fazer parte e acompanhar a legitimação das decisões, no entanto, este processo deve ter interferência mínima externa, considerando o papel mediador das instituições do estado brasileiro, que precisa respeitar as especificidades dos grupos e manter constante consulta aos interesses destes grupos.

Sem consultar os indígenas nestes e em outros temas de interesse direto deles, o Estado brasileiro, com suas políticas públicas, corre o risco de continuar reproduzindo o pensamento colonialista e folclorizado sobre os povos tradicionais já afetados por ele ao longo da sua história. Como aponta a autora pós-colonialista Spivak (2010): “[...] a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (SPIVAK, 2010, p. 20). É condição fundamental para os estados nacionais incorporarem os saberes e a visão de mundo dos povos tradicionais, como aponta Acosta “O estado plurinacional exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas” (ACOSTA, 2016, p. 26).

A partir de 2010, o Ministério do Meio Ambiente ampliou o diálogo com a população indígena para elaborar a proposta de uma Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, a PNGATI, diretrizes que viriam a nortear ações neste sentido. A ideia era produzir um documento que consolidasse as Terras Indígenas como áreas protegidas, respeitando os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, assim como a etnogerência da biodiversidade já fundamentadas e consideradas no Plano de Ação da Política Nacional de Biodiversidade (2002) e do Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), de 2006. Surge neste contexto, o Plano *Pata Eseru* que permite criar um modelo de gestão compartilhada, unindo esforços estatais e o interesse dos indígenas e buscando um equilíbrio de responsabilidades, tratando por exemplo da dupla afetação: Terra Indígena X Unidade de Conservação.

O Plano *Pata Eseru* é o instrumento de gestão territorial com equivalência a outros instrumentos que buscam cumprir o mesmo objetivo, como o Plano de Manejo, com vistas à conservação da natureza e a melhoria da qualidade de vida do povo indígena habitante deste território. Com a demarcação da TIRSS, eliminam-se as pressões históricas sobre a posse ou invasões de território por parte dos não-índios, não obstante, surgem estes novos desafios para os povos indígenas, que tem como objetivo final: o equilíbrio da gestão territorial e a manutenção e valorização da cultura.

Por isso é importante que nestas arenas de negociação com o estado, surjam protagonistas que dominem conhecimentos dos dois universos: o ancestral, vinculado ao seu povo; e o do mundo ocidental, estabelecendo a interculturalidade. Atualmente vários personagens pesquisados na academia, tornam-se, de forma reversa, autores e pesquisadores de suas próprias histórias, língua e biografias, fenômeno que tem contribuído decisivamente para ampliar a compreensão da cosmologia, cosmogonia e cosmografia indígena, contribuindo com diversas áreas do saber científico, na complexidade da diversidade sociocultural dos

povos indígenas e a importância desta relação com seu mundo vivido (KOPENAWA, ALBERT, 2015; KRENAK, 2019).

Tais publicações vão além da descrição etnocultural e tornam-se ferramentas críticas de afirmação positiva da imagem do indígena e da luta pela garantia de seus direitos por revelarem *outras humanidades* (DESCOLA, 2016), *multinaturalidades* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2018) ou outras concepções de mundo e do que seria o universo (LATOURE, 1994, 2004), fatores que podem contribuir diretamente para melhoria das políticas públicas e no respeito à singular diversidade sociocultural brasileira.

Desta forma, verifica-se que tem crescido a importância de estudos que considerem cada vez mais a história e a fala dos indígenas na relação deles com o espaço, assim como as suas perspectivas culturais e simbólicas, fatores decisivos, para o entendimento da formação da consciência coletiva, do modo de vida e uso do espaço.

2.2 OS MACUXI: A PRODUÇÃO DO ESPAÇO NA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA

A região da Raposa, uma das quatro etnoregiões que compõe a TIRSS¹⁸, homologada em área contínua, fica localizada na parte central do município de Normandia e é composta por 46 comunidades. Os limites geográficos são: ao norte, comunidade de Santa Maria; ao sul, com rio Tacutu; ao leste, com a sede do município de Normandia e; a oeste, com parte da região do Baixo Cotíngio. Tem planaltos com elevação de até 200 metros de altitude, fauna variada de animais de pequeno e médio porte e flora, em grande parte formada de cerrado florestas.

A comunidade indígena Raposa I está localizada no sudeste da terra indígena, onde dominam as savanas gramíneas e savanas parque na parte sul. Já na parte norte é fácil encontrar a floresta estacional, junto com o relevo de serras baixas e afloramentos de rochas. Em 2005, o censo registrava 730 moradores da etnia Macuxi (FUNAI, PPTAL, GTZ, 2008). Em 2019, um levantamento feito pelos próprios membros da comunidade registra aproximadamente 1.000 pessoas, fato que demonstra o avanço demográfico na comunidade.

A localidade tem seu entorno outras comunidades da etnia Macuxi: Xumina, Parnasio, Napoleão, Guariba e Raposa II, esta última é composta por indígenas acolhidos na gestão do tuxaua Gabriel Raposo que reservou-lhes um espaço no território da Raposa, no final dos anos 60, quando fugiam da *Revolta do Rupununi*¹⁹, na Guiana, conflito que revelou disputas étnicas

¹⁸ Há ainda Surumu, Baixo Cotíngio e região das Serras.

¹⁹ “A Revolta do Rupununi, acontecida em 1969, no sul da Guiana, foi um movimento armado preparado por fazendeiros com objetivo de criar um novo país na região. Apoiada pela Venezuela, que através do auxílio militar

resultantes da colonização britânica no país vizinho.

O estado de Roraima está dentro do universo da tríplice fronteira do Brasil, República Bolivariana da Venezuela e República Cooperativista da Guiana, fato que permite a convivência com a diversidade de culturas e das línguas portuguesa, inglesa e espanhola, além das línguas nativas dos povos indígenas. Todas estão inseridas no que denomina-se território das Guianas. É o território do *Circum-Roraima* (SANTILLI, 2001), que além das fronteiras dos povos indígenas, sobrepõem-se as fronteiras nacionais, estas marcadas por cinco estados-nações: Brasil, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa (OLIVEIRA, IFILL, 2012).

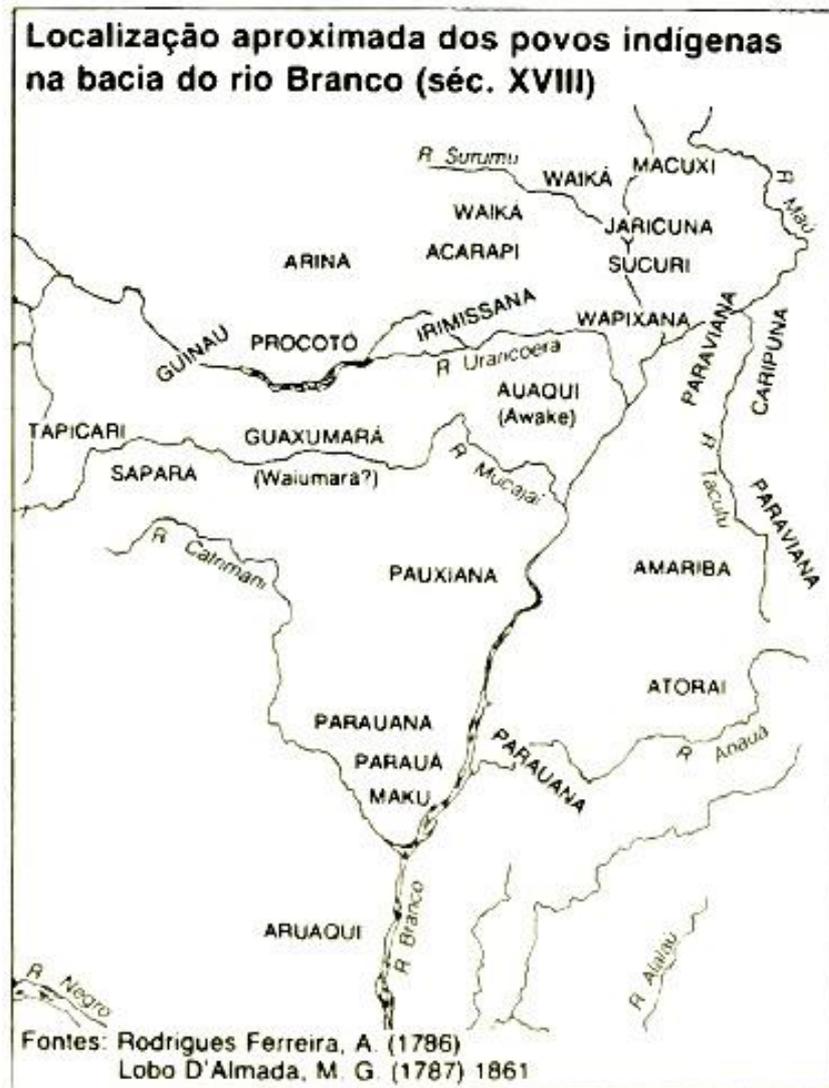
Os Macuxi ocupam uma faixa do extremo norte do Brasil e também habitam nos referidos países vizinhos. Em Roraima, vivem em áreas do lavrado e serras do nordeste do estado. Nesse sentido Santilli (1997) considera que:

O território Macuxi compreende uma pequena parte do maciço das Guianas - uma das formações geológicas mais antigas do continente sulamericano, onde os solos encontram-se em estado avançado de laterização, apresentando afloramentos predominantemente graníticos e arenosos, extremamente pobres em matéria orgânica e impróprios para a agricultura intensiva" (SANTILLI, 1997, p. 58).

Farage e Santilli (1992), no artigo intitulado *Estado de Sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco* trazem registros das ocupações e cruzam mapas de viajantes e de expedições realizadas em Roraima, permitindo visualizar o mapa etnográfico da região (FIGURA 03), que aponta para a história da ocupação dos povos indígenas nos campos e serras do médio e alto rio Branco e Tacutu, na fronteira com a Guiana.

dado aos fazendeiros, anteviu a possibilidade de recuperar a *Zona en Reclamación*, a Revolta contou com a participação de alguns índios, principalmente aqueles tidos como parentes de H. P. C. Melville, o primeiro estrangeiro a criar gado no Rupununi. Depois de dois dias de iniciado o movimento, alguns fazendeiros, acompanhados por um grupo de índios, retiraram-se para a Venezuela na condição de exilados, outros fugiram para o Brasil ou foram capturados pela *Guyana Defense Force*, chamada por Forbes Burnhan, presidente da Guyana, para sufocar o movimento armado" (SILVA, 2005, p. 03).

FIGURA 03 – Mapa da localização aproximada dos povos na bacia do rio Branco
(séc. XVIII)



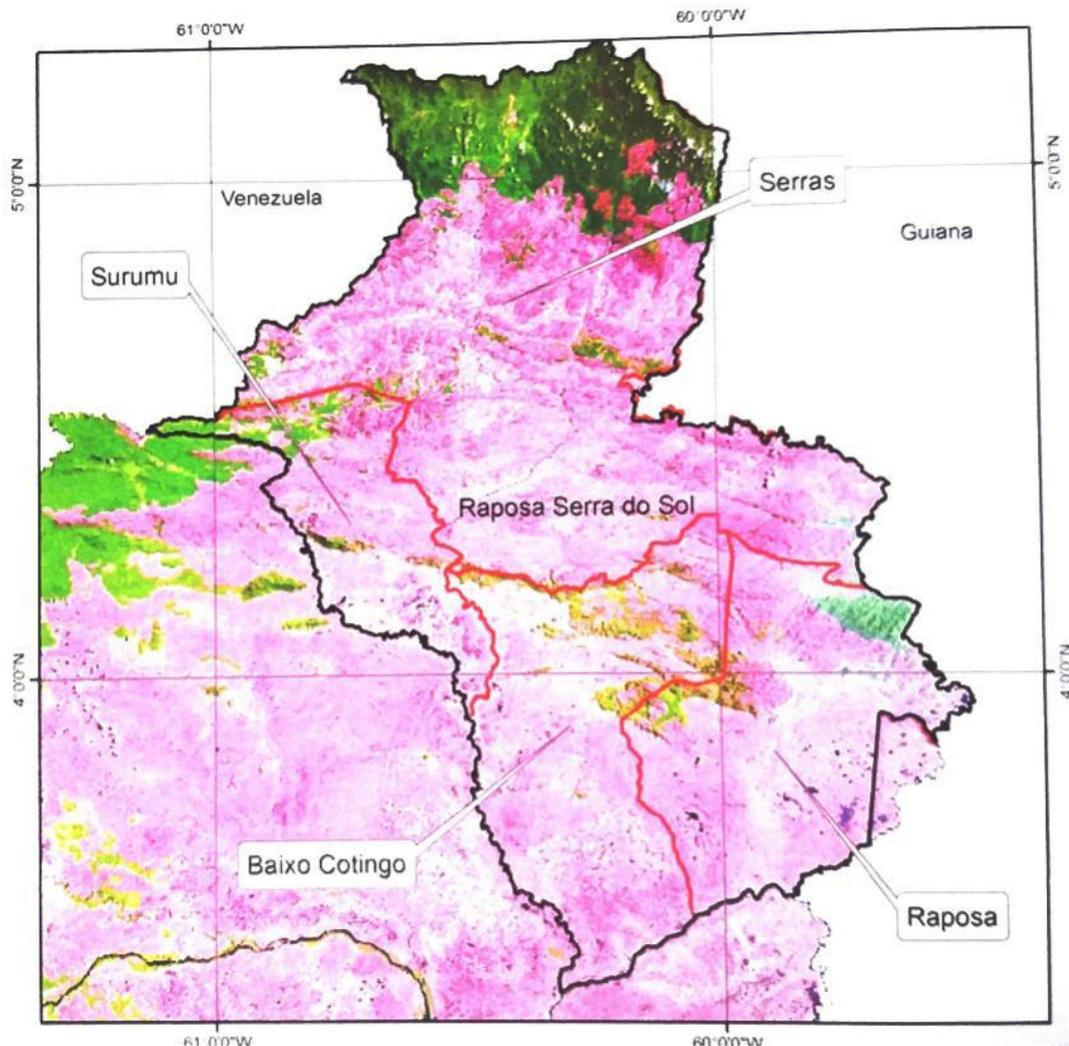
Fonte: FARAGE; SANTILLI, 1992, p. 269 *apud* Rodrigues Ferreira, A. (1786) e Lobo A'Almada, M. G. (1787) 1861).

Na abordagem antropológica e histórica destes autores, além do destaque que é dado para o duplo processo de colonização promovido por portugueses e holandeses com apresamentos de escravos e aldeamentos, como citado antes, revela também que, no caso do vale do rio Branco, em uma segunda fase, já no século XIX, o contato se intensifica com a ocupação fundiária, na qual: a colonização, que consolida a economia pecuarista na região, inaugura a espoliação dos territórios indígenas, redefinindo o contorno sociológico da área. O processo de ocupação requeria o confinamento territorial e, aos poucos, a definição de um lugar social para a população indígena.

O Conselho Indígena de Roraima (CIR) considera a divisão da TIRSS em quatro regiões

político-administrativa, que são: o Baixo Cotingo, Serras, Surumu e Raposa (FIGURA 04). Órgãos federais e instituições de apoio às causas indígenas atuam com base nesta divisão proposta, dentre estas, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

FIGURA 04 – Mapa das quatro regiões da Terra Indígena Raposa Serra do Sol



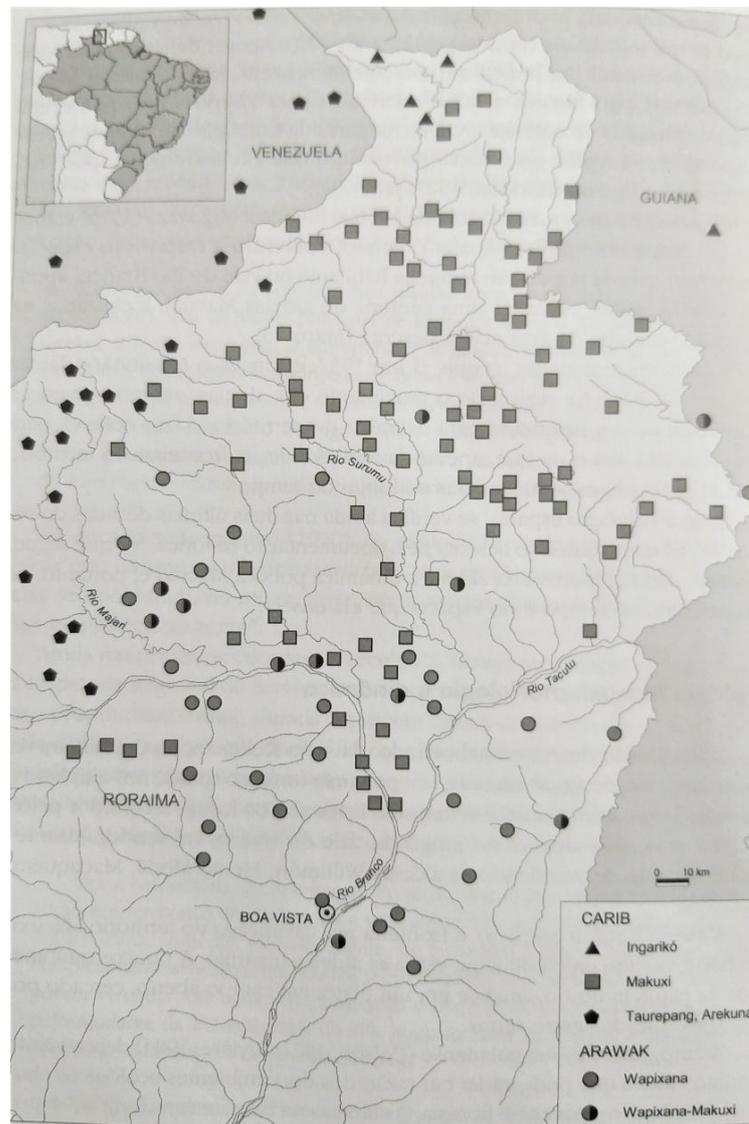
Fonte: FUNAI/PPTAL/GTZ (2008).

Farage e Santilli (1992); Santilli (1989; 1997; 2001) são autores que trazem novas luzes para compreensão da história social dos indígenas de Roraima, com foco na constituição e uso do território Macuxi em textos que estavam arquivados em diversas instituições brasileiras e europeias. Os estudos de Santilli (2001) sobre o uso da terra revelam que os Macuxi concebem o espaço como ilimitado; ao longo do tempo. É o movimento das aldeias pelo espaço que vem a desenhar um território. Esta interpretação nos permite refletir sobre o processo político de

ocupação territorial, que vai influenciar na formação das comunidades do *circum-Roraima*.

Santilli (2001), em sua obra *Pemongón Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*, tratando de espaço, tempo e movimento, explica que a Comissão de Inspeção de Fronteiras, em 1927, sob tutela do marechal Cândido Rondon, percorreu os cursos dos rios Tacutu, Surumu, Cotingo e Maú (Ireng) “tendo encontrado suas margens ocupadas por dezenas de aldeias Macuxi, além daquelas Ingarikó, Patamona e, ao sul, Wapixana [...] (p.26). Também diz o autor (2001) que, nos anos de 1960, o linguísta Ernesto Migliazza (1970) elaborou um mapa etnográfico com a disposição espacial detalhada dos povos indígenas que habitavam no vale do rio Branco que favorece a compreensão da disposição das comunidades ao longo da Terra Indígenas Raposa Serra do Sol. (FIGURA 05).

FIGURA 05 – Povos indígenas de Roraima: Território de Roraima e alto Orinoco



Fonte: MIGLIAZZA, 1970 adaptado por SANTILLI (2001).

No caso específico da comunidade indígena da Raposa I, as serras vizinhas à vila eram o espaço habitado até o início do século XX e, por isso, com as disputas ocorridas antes da homologação da terra indígena Raposa Serra do Sol, surgiram questionamentos sobre a existência da comunidade da Raposa I na região, sobretudo pelos relatos de viajantes não-indígenas que passaram pelo lavrado no começo século XX e testemunharam a inexistência da comunidade e por estes habitarem as serras na fronteira com a Guiana.

Os relatos são verdadeiros, se considerarmos que foi a partir das primeiras décadas do século XX que iniciou a mobilidade para moradia no campo. No entanto, o lavrado, mesmo antes do deslocamento geográfico definitivo e estabelecimento da maloca da Raposa, era um espaço utilizado pelos índios em suas demandas por caça, pesca, coleta e a busca pelo sal, ações da vida social que levavam dias e até semanas com a construção de pequenos acampamentos próximos as igarapés e lagos, como veremos adiante neste trabalho. Os deslocamentos e o movimento das aldeias sempre estiveram presentes ao longo da história milenar destes povos. Há uma relação de afeto nos espaços vividos, que datam muito antes de qualquer presença de não-índios, mesmo dos viajantes e dos relatos encontrados nas historiografias que se tem acesso a partir de outras pesquisas consultadas neste trabalho.

Esta relação que inclui a consciência do espaço vivido do indígenas no uso e apropriação deste território intitulado pelo poder público como Terra Indígena Raposa Serra do Sol, será analisado ao final deste trabalho com o referencial teórico da fenomenologia existencial, sendo a topofilia, a categoria resultante deste encontro com a filosofia e incorporada pela geografia humanista e cultural que, possivelmente, pode contribuir com esta compreensão sobre o lugar. Para isto, vale pontuar brevemente as características da filosofia existencial, tema do próximo capítulo.

3. FENOMENOLOGIA: AS INFLUÊNCIAS SOBRE A GEOGRAFIA E A ETNOGEOGRAFIA

Este capítulo é dedicado ao debate teórico e conceitual das categorias de análises propostas no âmbito da geografia humanista e cultural, por autores da chamada *geografia fenomenológica*. Tais aplicações serão retomadas no quarto capítulo e considerações finais do trabalho, na análise da dinâmica socioterritorial da comunidade indígena da Raposa I.

Considera-se, preliminarmente, os estudos na dimensão da *etnogeografia*, propostos por Claval (1999b; 2002) com suas análises no campo da epistemologia da geografia e da geografia cultural (2007; 2011), afetadas pelos estudos fenomenológicos e pela visão humanista, a qual o autor considera “um ponto de vista muito estimulante” (CLAVAL, 2011, p. 238).

Em seguida, faz-se necessário tratar brevemente da *ideia de fenomenologia* em Husserl (2002), filósofo alemão que estabelece a escola da fenomenologia no século XIX. Sua filosofia transcendental rompe com o positivismo de sua época e influencia o cenário da filosofia dos séculos XX e XXI. Outro filósofo fundamental para este debate sobre a construção de uma *geografia fenomenológica* e, por vezes, referendado como matriz do pensamento geográfico, especialmente a Geografia Humanista, é Martin Heidegger (2002; 2012), desta vez, com sua *fenomenologia existencial*. Após breve apresentação destes autores, o texto abordará as ideias do francês Maurice Merleau-Ponty (1999), que em meados do século XX, propõe a sua *fenomenologia da percepção*.

Quanto aos estudos geográficos, de filiação fenomenológica, este trabalho apresenta as contribuições de geógrafos de diversas nacionalidades, dentre estes, o francês Eric Dardel (2011), considerado um dos pioneiros nas formulações fenomenológicas sobre o que ele denominou de *geograficidade*; o canadense Edward Relph (1978, 2012) e; o sino-americano Yi-Fu Tuan (2005, 2012, 2013), o qual vamos dedicar um tempo maior, considerando suas referendadas obras: *Topofilia* (2012) e *Espaço e Lugar* (2013).

Os autores citados são nomes recorrentes nas pesquisas bibliográficas que fizemos sobre o tema, para fundamentar esta pesquisa. Todos estes contribuem atualmente para o debate científico com categorias de análise como: percepção, espaço, experiência humana, lugar, espaço percebido e mundo vivido. Há muitos outros, mas escolhemos estes para sintetizarem nossa exposição sobre o a dimensão vivida e por estarem excessivamente presentes nas bibliografias consultadas. Segundo Paula (2011): “[...] a *dimensão vivida* não é apenas uma face do fenômeno, ela o funda” (p. 109).

3.1 ETNOGEOGRAFIA: CONTEXTUALIZAÇÕES

Iniciemos com o geógrafo francês Paul Claval. Este autor (2002) é um crítico da narrativa da exploração geográfica da Terra, que esteve fortemente vinculada à trajetória colonialista europeia, demonstrando que entendê-la como história *linear* e *evolutiva* é ser cúmplice dos argumentos dos colonizadores e exploradores. Esta forma de transmitir o conhecimento geográfico, valorizando as epopeias históricas e as histórias da conquista da terra, por meio das grandes navegações, gera nos leitores ou ouvintes a expectativa das *próximas conquistas*, uma linearidade que não permite outras vozes e reproduz um pensamento de domínio e controle de territórios e sobre os povos. Sobre isso, Claval (2011) escreve:

Até meados do século XX, a maior parte dos geógrafos, na França e em outros lugares, ignora o diálogo que se estabelece entre sensibilidade humana e ambiente. Alguns sinais premonitórios das mutações estavam por vir são sensíveis desde os anos 1950. A mudança para as novas formas de curiosidade só intervém, entretanto, vinte anos mais tarde: torna-se possível por um abalo vindo do exterior, a irrupção da fenomenologia nas ciências sociais [...] A guerra fria faz pesar uma ameaça permanente sobre a humanidade. A distância entre países desenvolvidos e Terceiro Mundo aprofunda-se sempre. E em vez de se empenhar em condições de crescimento e em troca desigual, os geógrafos se questionam sobre as identidades coletivas e sobre a maneira como se enraízam no território; voltam-se aos mitos e ao sentido que dão à vida dos homens (CLAVAL, 2011, p. 220-221).

Claval (1999a) contribui com a crítica em tom pós-colonial²⁰ ao tratar dos problemas que a diversidade cultural do mundo impõe ao pensamento eurocêntrico e aponta para uma demanda global por mudança do olhar ao abordar tais questões, uma vez que problematiza o olhar etnocêntrico europeu.

As culturas não europeias, quando não são destruídas, são estudadas como microlaboratórios de análise ecológica e sociológica pelos geógrafos e etnólogos. Admiram-se as suas produções artísticas originais; museus são consagrados aos objetos exóticos que delas provêm, mas que estão ali privados de uso e de sentido [...] A natureza dos problemas que a diversidade cultural do mundo coloca muda, como também o olhar daqueles que se interessam por estas questões (CLAVAL, 1999a, p. 10)

Estudar a cultura na perspectiva da geografia exige, portanto, este olhar cuidadoso. É preciso considerar que cultura, enquanto objeto, era vista nas ciências humanas como uma condição de *realidade superior*, como aponta Claval (1999a), uma espécie de *superorganismo*

²⁰ O pós-colonialismo tem por objeto de estudo as sociedades marcadas por um processo de colonização com a crítica formulada por autores destes próprios povos, agregando pensadores do dito Terceiro Mundo, em um movimento de manifestação e contestação historiográfica e política.

que influencia as pessoas e grupos. Para este autor esta ideia cria mais problemas do que elucida questões. A cultura atualmente é percebida como resultado de mudanças e transformações sociais, portanto, da ação concreta dos próprios grupos.

A cultura é um campo comum para o conjunto das ciências humanas. [...] O olhar do geógrafo não dissocia os grupos dos territórios que organizaram e onde vivem; a estrutura e a extensão dos espaços de intercomunicação, a maneira como os grupos vencem o obstáculo da distância e algumas vezes o reforçam estão no cerne da reflexão. [...] A geografia humana estuda a repartição dos homens, de suas atividades e de suas obras na superfície da terra, e tenta explicá-la pela maneira como os grupos se inserem no ambiente, o exploram e transformam [...] (CLAVAL, 1999a, p. 11).

Importante destacar que Claval aponta caminhos para a desconstrução do pensamento hegemônico eurocêntrico quanto aos estudos geográficos focados na cultura de um povo. Entretanto, vale destacar que, a força da crítica pós-colonial e decolonial²¹ está vinculada a autores e filósofos de outros países e continentes, que não são europeus nem norte-americanos, incluindo autores ameríndios, africanos e aos pesquisadores do grupo de pesquisa Estudos Subalternos Sul-Asiáticos (SAID, 1990; BHABHA 1992; 1998; SPIVAK, 2010). Mesmo assim, a crítica de Claval (1999a) faz-se relevante no campo da geografia cultural.

Vinculada a geografia cultural, o interesse dos estudos geográficos na perspectiva etnogeográfica, segundo Claval (2002), vem renovando as pesquisas sobre novas perspectivas das relações do homem-natureza, sobretudo, contribuindo para o debate sobre a categoria geográfica de lugar, a partir por exemplo, de grupos sociais de pequena escala. Na perspectiva etnogeográfica, Claval (2002) explica que, abordar lugares e o território é tratar da significação do espaço para cada indivíduo e da maneira de construir objetos sociais a partir das experiências pessoais. O autor aponta que, a possibilidade de existir uma identidade que reúna diversas coletividades sociais, tem algum vínculo com as paisagens da lembrança e da memória.

A geografia cultural para o autor tem por requisito a associação da experiência do indivíduo com a terra, com a natureza, com o ambiente e seus anseios e noções de pertencimento. *A volta do cultural na geografia*, como aponta Claval (2002), permite ampliar o debate epistemológico da geografia com novas condições de análise, abrindo espaço, por exemplo, para a fenomenologia, o existencialismo e as filosofias críticas. São estes aparatos teóricos que a etnogeografia lança mão, sendo seu objeto de estudo a relação dos grupos sociais de pequena

²¹ Juntamente com os estudos pós-coloniais, outro movimento de crítico ao pensamento eurocêntrico se dá na América Latina com autores vinculados aos estudos sobre a decolonialidade, dentre estes: QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2003; ESCOBAR, 2003 e; DUSSEL, 2005.

escala e o espaço.

Ressalta-se que tais estudos são atravessados pela crise epistemológica nas ciências humanas e sociais aflorada no século XX com a crítica ao “sistema-mundo-capitalista-patriarcal-cristão-moderno-colonial-europeu” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016) ou como aponta Prudente (2002, 2011), o pensamento hegemônico do euro-heteromacho-autoritário precisa ser substituído pela horizontalidade telúrica das noções provenientes dos estudos do íbero-ásio-afro-ameríndio.

Quando Santos (2007) fala da “Ecologia de Práticas de Saberes, “conhecimento-emancipação” e “conhecimento-regulação” (SANTOS, 2007; 2008; 2010; SANTOS & MENESES, 2009) nos fornece algumas possibilidades de problematizar os paradigmas das ciências humanas. O “conhecimento-emancipação”, para Santos (2007), historicamente foi submetido ao “conhecimento-regulação”, de caráter hegemônico ocidental.

O surgimento do que ele denomina de epistemologias do *Sul* marca decisivamente este momento de transição paradigmática. Como assinalamos em outros trabalhos (SANTOS, 2016): “[...] as epistemologias do *Norte* [...] em crise, revelam a ausência de quadros teóricos nas ciências humanas que permitam uma ampla compreensão das mudanças sociais no planeta” (p.13). É assim que percebe-se a ausência de uma produção intelectual proveniente de estudos dos povos que compõe o dito Sul, sendo estes os povos asiáticos, africanos e ameríndios sulamericanos. Santos (2007) assinala que: “como o *epistemicídio* perpetrado pelo Norte foi quase sempre acompanhado pelo *linguicídio*, o Sul foi duplamente excluído do discurso” (SANTOS, 2007, p. 372, grifo nosso).

Retomando o pensamento de Claval (2002), o autor diz que lugar e paisagem fazem parte da memória coletiva e que a lembrança do que ocorreu no passado permite acrescentar valor a determinados lugares. Por isso, a comunicação simbólica é resultado do *eu* e do *nós*, fato que se dá pela educação e pela experiência de cada um. Em sua densa obra sobre a *Epistemologia da Geografia*, Claval (2011) dedica parte do texto a importância da obra do também francês Eric Dardel, na “redescoberta de uma concepção esquecida do lugar” (p. 222).

Sobre a relação de Dardel com a fenomenologia, Claval (2011) escreve: [...] Com Dardel, a geografia começa a se interessar aos relatos que os homens inventam para falar da sua vida, das suas finalidades, dos lugares que lhe dão sentido” (p. 233). Como veremos mais a frente, Dardel traz para o debate a noção de *geograficidade*, que vai influenciar novos estudos da geografia cultural a partir dos anos 50 do século XX.

Por fim, Claval (2002) propõe em seus textos uma possibilidade de reflexão epistemológica que permita aprofundar a compreensão da ação humana, pela abordagem

cultural na geografia, neste particular, por meio da etnogeografia, oferecendo novas perspectivas de análises focadas no modo de vida de quem ocupa determinado espaço. É assim que as regiões geográficas com seus habitantes nas dimensões afetivas, psicológicas e simbólicas exercem papel fundamental nesta compreensão de *pertença regional étnica*, resultado de um processo de integração do indivíduo em um meio ambiente e social particulares.

Ressalta-se que o *lugar*, compreendido a partir da perspectiva fenomenológica, permite a descrição das experiências imediatas para além da aparência e coloca-se na posição daqueles que experienciam os fenômenos. “Nota-se que, por meio da perspectiva fenomenológica, questões como o ser humano, o mundo vivido, a subjetividade, a experiência, o significado, os gostos e os desgostos são colocados no centro do debate geográfico (SUESS; LEITE, 2017, p.149). Nesta altura, é necessário trazer a ideia de fenomenologia, estudada e divulgada pelo filósofo alemão Edmund Husserl.

3.2 FENOMENOLOGIA: O *LUGAR* EM FOCO NA GEOGRAFIA CULTURAL

A percepção nesta corrente filosófica inaugurada com por Husserl, com sua *fenomenologia transcendental*, diz respeito à apreensão imediata e simultânea do fenômeno percebido no natural, físico ou material, que é a *percepção do sensível*. Simultaneamente, o fenômeno também é capturado pela *percepção transcendental*, na qual o sujeito que percebe determinado fenômeno atribui o *sentido* a este fenômeno por meio da consciência ou *intencionalidade*.

Tem-se, então, a *percepção do sentido* que, unindo-se à *percepção do sensível*, torna-se uma *percepção categorial* (HUSSERL, 2012). Desta forma, as lógicas do *mundo* e da *consciência* do sujeito estão entrelaçadas na fenomenologia. Para Husserl, a fenomenologia será uma ciência eidética (relativa à essência), pura e transcendental.

Milton Santos (1999) ao citar Husserl em sua premiada obra *A Natureza do Espaço*, infere que a intencionalidade, um dos elementos fundadores do método fenomenológico, é uma espécie de contato entre o sujeito e o objeto. “A própria consciência, diz Husserl, é intencional e ‘quando levamos a cabo um ato de conhecimento [...] quando estamos vivendo neste ato de consciência, nós estamos lidando com a coisa objetiva que esse ato pensa e expõe, através [...] do modo de conhecimento’” (SANTOS, 1999, p. 73-74).

Heidegger (2012), mesmo sendo seguidor de Husserl, por sua vez, propõe uma alteração de análise, deslocando-se da fenomenologia *transcendental* para uma fenomenologia *existencial*, com o objetivo de fundamentar todas as ontologias. Ele deixa as *coisas* para focalizar o *ser*. Há semelhanças e diferenças nas duas perspectivas. A diferença significativa entre a Fenomenologia *Transcendental* e a Fenomenologia *Existencial*, como dito, está nos seus objetos de pesquisa.

Husserl propõe uma sua fenomenologia sobre o *Ego Transcendental*, que são as intersubjetividades, enquanto Heidegger considera as ontologias concretas, investigando o *ente*, denominado por ele na língua alemã como *Da-sein* traduzido como *ser-aí*, que é o ser inserido ou conectado no mundo. Ambos, as *intersubjetividades* e o *ser-aí*, que inclui a cultura do ser, estão unidos na constituição de mundo.

Heidegger (2012) apresenta a noção de habitar (*dwelling*) e o *ser-e-estar-no-mundo* que afetaram o pensamento de geógrafos americanos e franceses. O autor considera que a existência humana, balizada na ideia de *habitar*, vai além de simplesmente morar, contemplando diferentes escalas, como o bairro, rua, a cidade e o planeta. Ele escreve que [...] “Habitar é o modo como os mortais *são* e *estão* sobre a terra” (HEIDEGGER, 2012, p. 128, grifo do autor). Esta ideia influencia diretamente a delimitação e transformação do espaço geográfico.

Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra. (HEIDEGGER, 2012, p. 129).

O autor traz a ideia de que espaço é algo organizado dentro de um limite e este limite “não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa dá início à sua *essência*. [...] Por isso os espaços recebem sua essência dos lugares e não ‘do’ espaço” (HEIDEGGER, 2012, p.134). Ele analisa, portanto, que a ponte da relação entre o homem e o espaço é o lugar. Espaços percorridos em nosso cotidiano ‘arrumados’ pelos lugares, na qual a essência está nas coisas construídas. “Considerando-se com atenção a essas relações entre o lugar e os espaços, entre os espaços e o espaço, poderemos adquirir uma base para pensar a relação entre o homem e o espaço” (p. 135-136).

Heidegger (2002) em sua obra *Ser e Tempo*, explica que o ser-no-mundo é estrutura de realização e que, portanto, permeia a relação com a natureza, com a sociedade, as coisas, a fauna e flora, porém, indo além. Tem uma dinâmica que faz o homem superar os limites entre

o dentro e o fora; a força que permite compreender a vida a partir de uma conjuntura de referências, que não são apenas de dimensão semiótica, mas de totalidade corpórea, reafirmada por Merleau-Ponty (1999) e; a integração que permite perceber identidade e a diferença no ser a partir da *pre-sença* que, para Heidegger (2002), “joga originariamente o nosso ser no mundo” (p. 20).

Quanto ao espaço, o autor aponta que este *ser-no-mundo* tem no *dis-tanciamento* e *direcionamento* as características constitutivas do *ser-em* que vão determinar a espacialidade da *pre-sença* de estar no que ele denomina de *espaço intramundano*, percebido a partir da circunvisão das ocupações. Heidegger (2002) assinala que “[...] o ser-no-mundo é espacial [...]. Com o ser-no-mundo, o *espaço* se descobre, de início, nessa espacialidade. Com base na espacialidade assim descoberta, o espaço em si torna-se acessível ao *conhecimento*” (pág. 159).

Santos (1999), da mesma forma que fez com Husserl, destaca a importância de Heidegger para a geografia quando conclui que: “[...] se pode interpretar a ideia de Heidegger [...] segundo quem ‘o *onde* determina o *como* do Ser, porque Ser significa presença’. [...] a ação é ação em uma paisagem e é a paisagem que dá forma a ação (SANTOS, 1999, p. 75).

Sartre (2008) em seu, *Esboço para uma teoria das emoções*, corrobora a importância de pensar o Ser no Mundo, concordando com Heidegger, quando observa que: “[...] Ora, o homem é um ser do mesmo tipo que o *mundo*, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade humana’ (*Dasein*) sejam inseparáveis” (p.17).

A esta altura Sartre (2008) está dirigindo sua crítica ao interesse da psicologia em atingir a essência do *ser* e sua totalidade, tarefa impossível, assim como as ciências da natureza não visam conhecer o mundo, mas as possibilidades de certos fenômenos gerais. “Precisamente por isso a psicologia deve resignar-se a não alcançar a realidade humana, se é que essa realidade humana existe”. No mesmo texto, o filósofo francês conceitua: “De todo o modo, a fenomenologia é o estudo dos fenômenos – não dos fatos” (p. 24).

Saramago (2012) complementa nesta direção, afirmando que Heidegger é um filósofo do tempo, mas é reconhecido como um dos “mais expressivos pensadores do espaço no panorama da filosofia contemporânea. Não apenas no espaço, mas antes do lugar, que, para ele de forma alguma poderia ser tomado como um sinônimo do primeiro” (SARAMAGO, 2012, p.193). Ela afirma que o filósofo contribui com a geografia humana e cultural, uma vez que ele pensou o espaço com seus vínculos ontológicos na noção de lugar.

O francês Merleau-Ponty (1999), em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, também repensa as formulações do alemão Edmund Husserl, ampliando temas iniciados por ele, como *percepção*, *espaço vivido* e *mundo percebido*, dimensões que afetam a geografia contemporânea,

sobretudo, a categoria *lugar*. A filosofia fenomenológica-existencial de Merleau-Ponty, segundo Filho (1999), aponta que a consciência é comprometida ou engajada no mundo, constatação dada pelo comportamento humano, pela percepção e espaço.

Sendo a percepção uma modalidade original da consciência, Merleau-Ponty (1999) considera que o espaço é o meio em que a posição das coisas se torna possível, sendo este o campo das conexões da vida humana.

Não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente o mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos. [...] Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 13-14).

Merleau-Ponty (1999) diz que a fenomenologia é o estudo das *essências*, portanto, uma definição destas essências. Ao mesmo tempo que avança em seu argumento, pontuando que estas essências são colocadas na *existência*. É assim que, para ele, a fenomenologia é uma filosofia transcendental, ao mesmo tempo em que compreende que o mundo está presente, anterior à reflexão, portanto é um relato do espaço, do tempo e do mundo vividos. Merleau-Ponty, (1999) afirma que “A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes, não existe homem interior, o homem que está no mundo, é no mundo que ele se conhece (p. 06).

Malanski (2014) escreve que Merleau-Ponty considera o universo cultural um conjunto de objetos e comportamentos que é construído pela ação de intencionalidade das subjetividades, “que impregna de significados antropológicos o mundo natural. Para a pessoa, todo o objeto é primeiramente natural e constituído de cores, odores, sabores, qualidade sonoras e táteis para que possa, então, fazer parte da sua vida” (p.38).

Desta forma, a categoria central para a geografia humana e cultural será o *lugar* na perspectiva fenomenológica. Ao longo do século XX, as pesquisas se intensificaram neste campo, com aponta o texto *Geografia Cultural: apresentando uma antologia*, de Corrêa e Rosendahl (2012). Os autores afirmam que os estudos sobre a geografia cultural somam mais de cem anos, fato que reúne um variado acervo.

Segundo eles, a geografia cultural foi constituída por caminhos principais, que diferem pela origem, percurso e, sobretudo, pelo conceito de cultura adotado são eles: 1) a geografia cultural saueriana ou Escola de Berkeley e; 2) a nova geografia cultural ou geografia cultural pós-80.

“A geografia cultural saueriana tem como marcos temporais mais importantes o ano de 1925, em que Carl Ortwin Sauer publicou o clássico ‘A morfologia da paisagem’,

e o de 1975, quando de seu falecimento. É em torno dessa data que a nova geografia cultural começa a emergir, ganhando força na década de 1980. As duas correntes têm convivido desde então [...]. Na geografia cultural saueriana, a cultura é definida em termos amplos, abrangendo, entre outros, costumes, crenças, hábitos, habilidades, técnicas, leis, artes, linguagem, gestos e moral, mas especialmente as manifestações materiais. Ainda que discutível, a cultura é entendida como entidade *supraorgânica*; [...] No âmbito da nova geografia, o conceito de cultura é restrito aos significados criados e recriados pelos diversos grupos sociais a respeito das diferentes esferas da vida em suas específicas espacialidades. [...] A geografia cultural pós-80 insere-se numa perspectiva numa *perspectiva interpretativa* (CORRÊA; ROSENDAHL, 2012, p. 07-08, grifo nosso).

Estes mesmo autores esclarecem que a geografia cultural transformou-se em uma *heterotopia* devido a sua multiplicidade de caminhos possíveis e das matrizes diferentes de pensamento. “A cultura torna-se assim, aberta, sujeita a polivocalidade” (p. 11). Sobre a geografia humanista, Corrêa e Rosendahl (2012) apontam que ela está em um campo aproximado à geografia cultural pós-anos 80, mesmo que haja divisão entre os teóricos sobre a filiação ou não desta à primeira corrente. “Na história de ambas, contudo, há inúmeros pontos de contato, com alguns antecedentes na década de 1920 e desenvolvimentos comuns nas de 1970 e 1980”. (p.11).

Em outro texto os mesmos autores esclarecem que a geografia cultural ao longo do tempo e das reflexões, deixa a visão de cultura enquanto entidade supraorgânica, “independente, pairando sobre a sociedade e determinando suas ações” (2012b, p. 89). Para eles, agora é preciso considerar os contextos que a cultura está inserida e o reflexo da prática sociais sobre ela. “A cultura é, assim, uma construção social, algo construído e reconstruído, constituinte e reconstituente, mas vivida diferenciadamente pelos diversos grupos sociais [...]” (CORRÊA; ROSENDAHL (2012, p. 89-90).

Holzer (2012) em sua revisão teórica da geografia humanista, assinala que a apreciação ambiental está no campo de reflexão dos sentidos e nos estudos da relação do ambiente com as humanidades, para além das ciências físicas. “[...] do método fenomenológico, foram apropriados principalmente o conceito de *mundo vivido* (*lebenswelt*) e o de *ser-no-mundo*, que na geografia seria identificado com o conceito de *lugar*” (HOLZER, 2012, p.170, grifos nossos). Ele conclui seu texto destacando que é preciso a aplicação rigorosa e consciente do método fenomenológico para compreensão das questões geográficas no plano da ontologia, maior desafio da renovação do campo da geografia cultural.

O texto A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas, Cosgrove (2012), aponta nesta direção, esclarecendo que a geografia humana como a humanidade é um campo novo e ainda não está plenamente madura. “Todas as paisagens possuem significados simbólicos porque são o produto da apropriação e da transformação do

meio ambiente pelo homem. [...] Os múltiplos significados das paisagens simbólicas aguardam decodificação geográfica.” (COSGROVE, 2012, p. 228-229).

Berque (2012) contribui para o debate reforçando que a geografia cultural é o estudo do sentido do espaço e da natureza, manifesto na paisagem concreta, percebido pelos grupos sociais. Quanto a isso adiciona que:

É preciso compreender a paisagem de dois modos: por um lado, ela é vista por um olhar, apreendida por uma consciência, valorizada por uma experiência, julgada [...] por uma estética e uma moral, gerada por uma política etc.; e, por outro, ela é matriz, ou seja, determina, em contra partida, esse olhar, essa consciência, essa experiência, essa estética, essa mora, essa política etc. (BERQUE, 2012, p. 240)

Bonnemaison (2012) ao tratar do cruzamento dos estudos sobre espaço e grupos étnicos, lembra que para compreender a visão de mundo de uma sociedade é preciso pensar no gênero de vida que reúne um conjunto de costumes, assim como o que seria a espiritualidade dos povos, considerando que não se trata apenas da posse do território por estes povos, mas sua utilização. “O papel central da cultura fica então afirmado; espaço é subjetivo, ligado à etnia, à cultura e à civilização regional. [...] etnia e território são os dois conceitos que comandam a abordagem cultural: antes de tudo, é preciso aprofundar seus significados” (p. 283). Em sua análise geocultural, este autor avalia a relação simbólica entre a cultura e o espaço, inferindo que:

[...] os geógrafos devem procurar compreender a concepção de mundo que existe no coração do grupo ou da sociedade que estejam estudando. Isso menos pelo estudo da representação cultural em si mesma, mas sobretudo pelo estudo de suas expressões espaciais. Trata-se de reencontrar lugares nos quais se exprime a cultura e, depois, a espécie de relação secreta e emocional que liga os homens à sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural (BONNEMAISON, 2012, p. 289).

Para finalizar, Bossé (2013) contribui com esta discussão apontando concepções contemporâneas sobras as identidades em geografia cultural, apontando que o modelo identitário “apresenta-se como equilíbrio de tensões entre o *ser* e o *vir a ser*: o argumento identitário, como consciência e presença suscetível de [...] desaparecer ou adaptar-se, tanto pode voltar-se para o passado como projetar-se para o futuro” (p.224).

3.3 A DIMENSÃO VIVIDA DO ESPAÇO: GEOGRAFICIDADE E TOPOFILIA

Partindo para a aplicação destes pressupostos filosóficos da fenomenologia existencial à geografia, este capítulo explora o pensamento do autor francês Dardel (2011) em sua obra *Homem e a Terra*. Ele afirma que o *lugar* é o espaço das experiências dos sujeitos, com suas histórias, signos e símbolos, vivido de forma individual e coletiva e tem a força para criar elos afetivos com os membros do grupo cultural. Por isso, a noção de *lugar* é uma das principais categorias espaciais da geografia humanista-cultural (LIMA, KOZEL, 2009).

A *geograficidade*, tema tratado pelo referido autor (DARDEL, 2011), embasa a compreensão das relações da vida cotidiana e de aspectos subjetivos como os elos afetivos e da imagem mental dos lugares. Para ele, são maneiras com as quais sentimos e conhecemos as formas dos ambientes, onde paisagens e espaços, sejam estes construídos ou naturais, permitem recursos para o desenvolvimento das habilidades do ser humano e, portanto, geram uma fixação existencial.

Tem-se na dimensão desta geografia *humanista*, a possibilidade de ampliação da compreensão dos objetos a serem pesquisados para, possivelmente, dar conta das realidades impostas na contemporaneidade. Um destes desafios é a superação do referido rompimento clássico do elo entre o ser humano e a natureza. É a dita modernidade, proveniente das reflexões de pensadores do século XVI e XVII, que introduziu a divisão entre o *ser* humano e a *natureza*. Quanto a isso, Zaffaroni (2017) diz que “A Terra deixou de ser *Magna Mater* dos antigos, a *Pachamama* dos andinos e a *Gaia* dos contemporâneos, portanto algo *vivo* e gerador de vida, para ser transformada em coisa *inerte*” (p.10).

As explorações europeias desta fase promoveram, pelo uso da força, a dominação de nações, a submissão da natureza, genocídios, *ecocídio* e destruição de parte das culturas ancestrais. O interesse da ciência na compreensão da percepção de outros modos de vida e da relação entre homem-natureza é, possivelmente, uma tentativa de reconstrução deste elo rompido.

Dardel (2011) destaca que ao ser tirado do seu lugar, o homem se sente perdido, exilado, deslocado, desorientado. Portanto, a compreensão particular ou coletiva de lugar que cada indivíduo tem em sua vivência diária, nos permite entender e interpretar o ordenamento espacial que as sociedades intimamente dão ao mundo, em um retorno da relação telúrica homem e natureza (NOGUEIRA, 2005).

Por fim, Dardel (2011) com sua noção de *geograficidade* consegue influenciar novas pesquisas sobre a consciência do sujeito e a terra, e sua obra permanece um clássico citado nas

pesquisas de cunho fenomenológico, tratando da consciência, percepção e afeto do homem pela terra. Sobre a crítica à geografia que trata do apego ao lugar, Dardel escreve que:

Sempre solidária a uma certa tonalidade afetiva, a realidade geográfica não requer para tanto uma geografia patética, um romantismo da Terra. A 'geografia' permanece, habitualmente, discreta, mais vivida que exprimida. É pelo habitat, pelo ordenamento de seus campos, de suas vinhas, de suas pradarias, por seu gênero de vida, pela circulação das coisas e das pessoas que o homem exterioriza sua relação fundamental com a Terra. (DARDEL, 2011, p.34).

Outro autor significativo neste campo é Edward Relph (2012). Este autor contribuiu para a renovação conceitual, teórica e metodológica do *lugar* enquanto experiência vivida, que tem como base as filosofias do significado, dentre elas, como vimos, a fenomenologia. Para o autor, o *lugar* está em uma microescala e deve ser analisado como mundo de experiências intersubjetivas dos sujeitos. O interesse pelo conceito de *lugar* na geografia, segundo Relph (1978), se dá a partir dos anos 50 devido ao que ele denomina de *erosão da paisagem*, fato ocasionado com o advento de projetos de arquitetura moderna sem conexão com o passado ou com as histórias locais, com perdas de diversidade e identidade geográficas criando *paisagens sem lugar*. Relph (2012) ao conceituar lugar considera que:

O núcleo do significado de lugar se estende, penso eu, em suas ligações inextricáveis com o ser, com a nossa própria existência. Lugar é um *microcosmo*. É onde cada um de nós se relaciona com o mundo e onde o mundo se relaciona conosco. O que acontece aqui, neste lugar, é parte de um processo em que o mundo inteiro está de alguma forma implicado. *Isso é muito existencial e ontológico*. Mas é também econômico e social, pois em toda parte estamos presos em maior ou menor grau nas forças neoliberais e da globalização. [...] É o caso também do meio ambiente, pois é evidente que tudo contribui e é afetado pela mudança climática. Então, por algum estranho e improvável desvio, parece que ideias provenientes de interpretações fenomenológicas de lugar e do ser podem ter valor pragmático a fim de encontrar caminhos para lidar com os enormes temas global/local que surgiram no início do século XXI (RELPH, 2012, p. 31-32, grifo do autor).

Ele explica que na geografia fenomenológica, o lugar compõe a fonte existencial de autoconhecimento e responsabilidade social, no qual cada membro do grupo se relaciona com o mundo e onde o mundo se relaciona com cada um dos membros. O poder público, como agente social concreto (CORRÊA, 2013), tem a condição de produzir espaços ou de criar e recriar lugares. No entanto, Relph (2012) aponta que quando há descon continuidades do *sentido* do lugar no processo de criação ou recriação, não levando em conta a historicidade da comunidade, este mesmo agente rompe o vínculo orgânico da gênese do lugar, fazendo com que a produção deste espaço se torne *inautêntica*.

Relph (2012) aponta que a partir dos anos de 1990, as interpretações sobre a categoria *lugar* voltaram ao debate geográfico, com mais refinamento teórico:

As interpretações são frequentemente contraditórias e muitas vezes contestadas, mas na base parece haver uma visão geral de que lugar tem um papel importante a desempenhar para compreender e, talvez, corrigir a insistência neoliberal na eficiência global de ganhos que diminui a qualidade de nossas vidas, erodindo tudo o que é local. Em suma, estudar e promover lugar, seja de uma perspectiva humanista, radical, seja de uma perspectiva arquitetônica ou psicológica, é uma prática de resistência. (RELPH, 2012, p. 21).

Na perspectiva fenomenológica, os estudos de Tuan (2012, 2013) e a noção de topofilia, contribuem neste trabalho, sobretudo, para a reflexão sobre a ecologia humana, lugar e a percepção geográfica. Tuan (2013) afirma que a percepção é uma atividade, um estender-se para o mundo, sendo a topofilia o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico.

Ele analisa que o lugar é um dos conceitos que define a natureza da geografia, compreendido a partir da experiência que os sujeitos têm dele, portanto, o lugar possui *espírito e personalidade*. Existe um *sentido de lugar* que surge a partir da experiência do corpo, por meio dos sentidos que percebem cada lugar de forma diferente. São estas experiências que tornam o lugar visível.

Ao tratar da cultura, experiência e atitudes ambientais, Tuan (2012) analisa que a compreensão da preferência ambiental de um indivíduo passa por sua herança biológica, sua criação familiar, educação, trabalho e os aspectos físicos da vizinhança. Em relação a um grupo, é importante saber a história cultural e a experiência no conjunto de elementos físicos e naturais do ambiente. Ele diz que [...] “O meio ambiente natural e a visão do mundo estão estreitamente ligadas: a visão do mundo, se não é derivada de uma cultura estranha, necessariamente é construída dos elementos conspícuos do ambiente social e físico de um povo” (TUAN, 2012, p. 116).

Tuan (2012) trata da diferenciação entre o visitante e o dito ‘nativo’, considerando que vivemos em uma sociedade de alta mobilidade, com impressões fugazes das pessoas que estão de passagem, neste caso, os visitantes. O olhar do visitante ou turista pode ser percebido como o único a ter um ponto de vista, reduzido, limitado a construir quadros. A análise do turista é basicamente estética. Tuan (2012) diz que “é a visão de um estranho. O estranho julga pela aparência, por algum critério formal de beleza. É preciso um esforço especial para provocar empatia em relação às vidas e valores dos habitantes” (p. 97).

O *nativo*, para Tuan (2012) tem “uma atitude complexa derivada da sua imersão na

totalidade de seu meio ambiente. [...] a atitude complexa do nativo somente pode ser expressa com dificuldade e indiretamente por meio do comportamento, da tradição local, conhecimento e mito” (p. 96). Em sua obra *Espaço e Lugar* (2013) lemos que este lugar “é o próprio *microcosmo* que dá sentido à existência; é mais que o lugar antropológico, mais que o *habitus* social ou casulo protetor psicológico: ele é tudo isso ao mesmo tempo, sendo significado geograficamente na relação corpórea e simbólica do sujeito” (pág. 08). Neste sentido, para Tuan (2013) a experiência é elaborada de duas maneiras em conjunto: a partir do sentimento e do pensamento.

Neste debate teórico, para finalizar, vale trazer à luz o pensamento do geógrafo brasileiro Milton Santos (1999), quando ele fala da *força do lugar* e da *dimensão espacial do cotidiano*: “A localidade se opõe à globalidade, mas também se confunde com ela. O Mundo, todavia, é nosso estranho. Entretanto se, pela sua essência, ele pode esconder-se, não pode fazê-lo pela sua existência, que se dá nos lugares” (SANTOS, 1999, p. 258). Assinala também sobre a importância da cultura popular que ela:

[...] tem raízes na terra em que se vive, simboliza o homem e seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a continuidade, através da mudança. Seu quadro e seus limites são as relações profundas que se estabelecem entre o homem e seu meio, mas seu alcance é o mundo [...]. A ‘residência’, o lugar de trabalho, por mais breve que sejam, são quadros da vida que têm peso na produção do homem. Como escreveu Husserl [...] o fundamento permanente do trabalho subjetivo de pensar é o entorno vital (SANTOS, 1999, p. 262-263).

Sendo assim, é possível que os humanos habitantes na Amazônia brasileira, entre eles os povos indígenas, caboclos, ribeirinhos, quilombolas e outras populações tradicionais, nos permitam compreender que o uso e apropriação do espaço vivido, se manifesta na própria cultura do grupo, pelos seus corpos e sentidos se levarmos em conta seus processos históricos, intersubjetivos e suas relações nos espaços que eles transformam e recriam constantemente. Como aponta Sousa (2012) um “espaço poético, dialógico e polifônico” (p. 27-29).

4. CAMPO: ETNOGRAFIA NA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA

A *maloca* da Raposa²², posteriormente denominada pela própria população habitante de *comunidade* da Raposa (FIGURA 06), atualmente está instalada na região de lavrado, onde a vegetação é seca, pouco densa e seus moradores convivem, por outro lado, com a presença de árvores frutíferas, com frutas como buriti, mirixi, jenipapo, caju, goiaba, manga, banana, laranja, coco, azeitona, acerola, dentre muitas outras. Há dois lagos próximos à comunidade: o lago da Raposa (*Maikan Kupi*) e o lago da Cheirosa (*Wa 'Kupi*), que são facilmente acessados também por pequenos trechos, os quais podem hoje ser utilizados também por veículos automotores. A este respeito Oliveira Junior (1998) diz que “[...] conheci dois lagos feitos artificialmente para abrigar cerca de dois mil alevinos de peixes diversos, como carpa, tilápia e tucunaré. A água destes lagos fora retirada a partir de uma divisão de um riacho com sacos de barro” (p.73).

FIGURA 06 – Vista aérea da comunidade Raposa



Fotografia: CALEFFI, R.C., 2017.

Há um pequeno arruamento organizado. Em uma mesma rua coexistem a escola, a igreja católica, pequena praça e o malocão de eventos que recebe maior atenção dos moradores, tonando-se uma área de referência ou um *ponto nodal*. Pontos *nodais* são o que Lynch (2010)

²² A comunidade da Raposa está situada em Normandia (RR), município criado em 15 de julho de 1982, pela lei federal n°. 7009. Na Raposa vivem 960 pessoas, divididas em 169 famílias (MARTINS; GIRÃO, 2017). “Localizada na BR-433, sendo 140 km estrada sem asfalto, com acesso pela BR-401 nas mediações do km 100, com uma distância aproximada de 75 km da cidade de Boa Vista” (p. 11).

conceitua como pontos estratégicos com focos intensivos, que determinam e auxiliam na locomoção dos indivíduos. São pontos de decisão, sendo estes, junções, cruzamentos, bifurcações e convergências e representam um momento de passagem de uma estrutura para outra. Ou ainda “são pontos em que nos seus arredores habitam inúmeras pessoas que estão ali não só para usufruir dos pontos nodais dos quais estão próximo, mas também sofrer os seus efeitos” (FREITAS *et al.*, 2016).

As habitações da Raposa podem ser divididas em duas categorias: aquelas construídas de taipa com cobertura de palhas, que são as mais tradicionais; e as outras de alvenaria e telha de amianto ou barro. Dispõe da Escola Estadual de Ensino Fundamental e médio José Viriato Raposo, que se chamava Escola de 1º grau Alberto Torres até o ano 2003 e da Escola Municipal de Ensino Infantil indígena Vovó Tereza Januário, antigo prédio dos Correios, que foi reformado e que é mantido pela prefeitura do município de Normandia (FIGURA 07).

FIGURA 07 – A escola municipal é uma adaptação da forma do prédio dos Correios



Fotografia: SANTOS, E.R., 2020.

Sobre a escola municipal podemos atribuir as categorias de *forma* e *função* no espaço em Santos (1997) e concluir que a *forma* dada aos Correios foi adaptada para a escola, permitindo outra *função* da estrutura do prédio, neste caso de caráter pedagógico, sendo o município o agente produtor do espaço (CORRÊA, 2013). Em 1993, durante o trabalho de pesquisa de Oliveira Junior (1998), que conheceu a comunidade após um evento na Universidade Federal de Roraima, nos anos de 1990, a convite do professor Celino Raposo,

intitulada: *Os Macuxi: desenvolvimento e políticas públicas em Roraima*, o autor verificou uma realidade, com pequenas variações percebidas por nós em 2020:

Em cada casa habita um casal, e, em média, oito filhos. Quando um filho casa, ele passa a praticar a residência uxoriocal, passando a morar na casa do pai da noiva por um certo período. As residências feitas de tijolo cru de barro e cobertas com palha do buritizeiro abrigam uma família composta por pai, mãe, filhos e, às vezes, genros. Após certo tempo, são construídas residências próximas a casa dos pais da noiva para o jovem casal; ou, então este casa e decide morar em outro lugar. A mudança para as cidades [é] planejada em função de facilidades para empregos públicos e privados. A agricultura é praticada em roças familiares e em áreas coletivas, utilizando o sistema de mutirão. As únicas edificações que tem cobertura de amianto na maloca da Raposa são os prédios da enfermaria e da escola. Na Maloca da Raposa estão presentes várias construções de utilização comunitária (OLIVEIRA JR, 1998, p.67).

Atualmente as habitações dos Macuxi são diferentes, em certa medida, da infraestrutura e matéria-prima das antigas construídas nas serras. Com aponta Fernandes (2015).

As paredes das edificações costumam ser construídas com madeira trançada, rebocada com barro; a estrutura do telhado é feita de madeira, coberta com palhas de buriti ou, como tem acontecido recentemente, cobertas por telhas industrializadas, de zinco ou amianto. Argumentam os Makuxi que a substituição das coberturas de palha pelas telhas se dá pela dificuldade em se conseguir palhas suficientes para uma boa cobertura tradicional. Embora cada vez menos frequentes, os telhados de palha são unanimemente considerados por suas qualidades de isolamento térmico, tão necessárias à região predominantemente quente. A organização das casas varia muito, sendo divididas, por vezes, entre uma cozinha e um quarto; uma edificação para os dormitórios e outra própria para a cozinha; ou, mais raramente, uma única edificação que reúne todos os cômodos. Cada família possui sua própria cozinha, embora haja casos em que uma mesma cozinha pode ser compartilhada por duas ou mais famílias. Os banheiros, compartilhados ou individuais por família, consistem em fossas simples, escavadas no chão cru e tapadas com tábuas de madeiras resistentes à corrosão. Atingida sua capacidade de utilização a fossa é abandonada e nova fossa é escavada. As roças de mandioca e outros gêneros alimentícios, como o milho e o feijão, são situadas há certa distância das habitações, eventualmente a um ou dois quilômetros da aldeia, quando se trata da região serrana, e, por vezes, muito distantes quando as aldeias são situadas na região do lavrado. As distâncias variam muito conforme os locais de assentamento das aldeias. As roças são geralmente abertas próximo aos rios e igarapés, onde a cobertura de mata ou capoeira torna o solo, que é geralmente pouco fértil, em lugar apropriado para as roças. (p. 10-11).

A economia é estimulada em parte pelos empregos gerados nos serviços públicos, como escola, saúde, energia e comunicações. Há a prática de pesca e caça, assim como o cultivo de mandioca para a produção de farinha, destinada a subsistência e a pecuária. A prática do turismo de base comunitária é recente no local. Os estudos para a implantação desta modalidade de turismo iniciaram em 2017, com a realização de duas oficinas de formação de guias turísticos e a submissão à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) do projeto de Turismo no dia 26 de junho

de 2018²³, seguindo as diretrizes da Normativa 03/2015/FUNAI com resultados positivos (FIGURA 08). Os treinamentos ocorreram a partir de parcerias da comunidade com a UFRR, Universidade Estadual de Roraima (UERR), Universidade Estadual do Amazonas (UEA) e a empresa de consultoria *Cactus* da Amazônia. A FUNAI aprovou o documento após dois anos de espera, em setembro de 2020²⁴. Com a aprovação do relatório técnico e do plano de visitação turística, a comunidade pode desenvolver esta atividade econômica, sendo a Terra Indígena da Raposa a terceira comunidade autorizada pela FUNAI no Brasil²⁵.

FIGURA 08 – Capacitação na área de turismo na Raposa



Fotografia: CALEFFI, R.C., 2017.

Os equipamentos e serviços que existem são: Unidade Básica de Saúde, posto de saúde, escolas, fornecimento de energia elétrica, orelhão, casa de apoio aos estudantes, casa de cultura, clube de mães, conjunto habitacional, torre de telecomunicações, campo de futebol, rodeio, pista de corrida de cavalos e cemitério. Há três igrejas cristãs: católica, igreja evangélica

²³ Comunidade indígena da Raposa I e UFRR protocolam proposta de turismo em terra indígena à FUNAI/RR nesta terça. Disponível em <http://ufrr.br/ultimas-noticias/4564-comunidade-indigena-raposa-e-ufrr-protocolam-proposta-de-turismo-em-terra-indigena-a-funai-rr-nesta-terca-26>. Acesso em 16 de setembro de 2020.

²⁴ Comunidade da Raposa é a terceira terra indígena autorizada à visitação turística no Brasil. Disponível em <http://prae.ufrr.br/index.php/2251-comunidade-da-raposa-e-a-terceira-terra-indigena-autorizada-a-visitacao-turistica-no-brasil>. Acesso em 16 de setembro de 2020.

²⁵ As atividades serão liberadas após eliminada oficialmente a ameaça da pandemia do COVID-19. As outras duas terras indígenas autorizadas à visitação estão no estado do Pará (terra indígena Mekrãgnoti, etnia Kayapó) e no Mato Grosso (terra indígena Pequizal do Naruvôtu, etnia Kalapalo).

Assembleia de Deus e igreja Assembleia de Deus Comader. Não há saneamento básico, são utilizadas fossas negras e o lixo é queimado.

A Festa do Caxiri e o Festival das Panelas de Barro são atividades culturais abertas à visitação pública. Há um trabalho coletivo das artesãs e de parte da comunidade na comercialização e na recepção dos turistas, que se deslocam à Raposa em comitivas organizadas. Em todos os eventos há dois elementos da culinária Macuxi sempre presentes que são as bebidas tradicionais, comercializadas e, às vezes, disponíveis para livre degustação²⁶ e a damurida, prato tradicional contendo peixe cozido com folhas e frutos de pimenta.²⁷ Na comunidade há três pequenos comércios que vendem produtos industrializados, de limpeza, higiene pessoal e alimentação.

A convite da comunidade, na condição de servidor público da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e profissional da área de comunicação institucional, tive a oportunidade de acompanhar algumas visitas de membros da UFRR à comunidade indígena da Raposa em ocasiões especiais, como festejos, oficinas, treinamentos e aniversários de lideranças. Em 2011, quando na oportunidade fomos participar do aniversário do então tuxaua Caetano Raposo, com a presença do vice-reitor da UFRR, professor Reginaldo Gomes, outros membros da administração superior, da Rádio e TV Universitária, o diálogo foi retomado no sentido de fortalecer estes laços. (FIGURA 09).

FIGURA 09 – Reunião com equipe da UFRR e o saudoso tuxaua Caetano (em pé).



Fotografia: CALEFFI, R.C., 2011.

²⁶ Dentre estes, o *pajuaru*, *caxiri*, *mocororó* e vinho de azeitona.

²⁷ Há outras variedades do prato que é feito com carnes diversas.

A viagem em veículo utilitário durou cerca de uma hora e meia pela BR 401, em asfalto e depois cerca de duas horas em estrada de barro até a comunidade. Ficamos dois dias na Raposa. Nos reunimos com membros da comunidade, no quintal da casa do saudoso tuxaua Caetano Raposo²⁸, um simpático senhor, à época com 65 anos de idade, pai e avô, sempre sereno e receptivo, assim como toda sua família, que preparou refeições para os visitantes. A conversa livre ocorreu debaixo da sombra de uma enorme mangueira, que dispunha de bancos, que são assentos típicos produzidos na comunidade com madeira da região. Caetano foi durante muito tempo, após a morte de seu irmão Gabriel, a principal liderança da Raposa, recebendo muitas pessoas, autoridades, pesquisadores e políticos.

O local, segundo os indígenas, funcionava como uma espécie de receptivo para os visitantes, assim como sua casa por anos serviu para realizar trabalhos administrativos da comunidade (OLIVEIRA JUNIOR, 1998), onde se faziam refeições coletivas. No encontro com a equipe da UFRR, o então tuxaua Caetano reafirmou que a universidade desde sua criação nos anos de 1990, sempre esteve presente na comunidade, levando projetos como a instalação de um *campi* avançado. Ainda nos anos de 1990, a administração superior da UFRR realizou três visitas à comunidade da Raposa (FIGURA 10) no sentido de estreitar os laços e instalar o *campi* avançado.

FIGURA 10 – Tuxaua Caetano recebendo o então reitor da UFRR em 1994.



Fotografia: CALEFFI, R.C., 1994.

²⁸ O tuxaua Caetano Raposo faleceu no dia 23 de julho de 2016.

O campus avançado da UFRR foi instalado em 1994, funcionando com o curso de Pedagogia com habilitação em Educação Interétnica, como aponta OLIVEIRA JR (1998). A Raposa foi escolhida pela projeção que tinha já na época como centralidade de decisões políticas e diálogo com a sociedade envolvente, tendo membros da comunidade participado de pleitos eleitorais no município de Normandia. A liderança do tuxaua Gabriel Raposo, filho de José Viriato, ainda nos anos de 1960, quando foi escolhido na condição de delegado do Serviços de Proteção ao Índio (SPI), para representar a Raposa e as várias comunidades vizinhas junto ao estado brasileiro (SABATINE, 1973), também foi um fator importante de referência política-administrativa para a localidade. Oliveira Junior (1998) pontua que:

A cantina que funciona como cooperativa é também um dos pontos de atenção na Maloca da Raposa. Uma casa simples, como um pequeno malocão, ao lado serve para revender produtos de primeira necessidade, tais como: velas, pilhas ou fósforos, frutas e panelas de barro e outras peças de artesanato. Esta forma de organização surgiu na década de 60, como recurso para reduzir a dependência dos não indígenas. A maloca da Raposa é reconhecida como centro de influência sobre as outras malocas vizinhas e, ainda, sobre o município de Normandia. Esta maloca já elegeu dois vereadores e um vice-prefeito (OLIVEIRA JUNIOR, 1998, p.70).

Com as limitações de recursos e mudanças na política administrativa da UFRR ainda na gestão do reitor Hamilton Gondim, não houve condições de prosseguir com os projetos. No entanto, a UFRR assim como governo do estado de Roraima, foram afetados positivamente pelas demandas dos povos indígenas que se organizaram desde os anos de 1970 na luta pela garantia de seus territórios e na elaboração de planos para a educação escolar indígena, não só em Roraima, mas em todo o Brasil. Como aponta Freitas (2017), “o resultado dessa mobilização no campo da educação escolar indígena é que essa demanda passou a constar na agenda no MEC, na medida em que em 1991 sai da instância da FUNAI, para ser coordenado por este ministério [...]” (p.80).

A este respeito, Freitas (2017) explica que após amplos debates, assembleias e reuniões entre as lideranças dos povos indígenas em todo o Brasil, houve avanço no campo jurídico e político na garantia da implementação e execução da educação diferenciada aos povos indígenas. Destaque para a elaboração das Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, pelo MEC no ano de 1993; a aprovação da resolução nº. 03/99 pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) que determina o funcionamento das escolas indígenas e; em 2001, com a aprovação do Plano Nacional de Educação (PNE).

Na tese de doutorado intitulada: *Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na universidade: entre a formação e a transformação*, Lisboa (2017) destaca diz que:

A presença de indígenas em universidades no estado de Roraima acompanha um fenômeno mais amplo, e relativamente recente, de demandas do movimento indígena por acesso à educação escolar e ao ensino superior, enquanto possibilidade de contribuir coletivamente com as lutas pelos direitos indígenas, com o fortalecimento de suas comunidades e sistemas de conhecimento e com a melhoria de suas condições de vida, após séculos de invasão e espoliação de seus territórios, exploração econômica e discriminação racial, social e epistêmica a que os povos indígenas foram submetidos (p. 05).

Em Roraima, criou-se o Magistério Indígena *Tami'kan*, curso de educação continuada em nível de ensino médio profissionalizante ofertado pelo governo do Estado e o Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena, no âmbito da UFRR, em 2001, que começou ofertando o curso de Licenciatura Intercultural Indígena. A esse respeito Freitas (2017) lembra que:

O movimento indígena de Roraima reivindica o acesso ao ensino superior como uma das demandas em suas assembleias na formulação de políticas indígenas educacionais. O documento elaborado pela OPIRR em 2001 é que suscitou uma manifestação formal do Estado brasileiro em relação a esta temática [...] (FREITAS, 2017, p. 89).

A ideia do encontro na comunidade indígena Raposa, em 2011, com a equipe da UFRR considerou a boa relação com a instituição desde os anos 1990 e permitiu ampliar a possibilidade de desenvolver novos projetos, sobretudo, porque muitos jovens indígenas da Raposa e das comunidades vizinhas estavam ingressando no ensino superior em vários cursos e passaram a dividir o tempo na comunidade e na cidade para conclusão dos cursos de graduação, resultado deste avanço nas políticas educacionais.

Estes jovens e as lideranças começaram a demandar a presença de projetos educacionais ou de extensão dentro da comunidade, no sentido de valorizar a cultura e as tradições de seu povo, com foco no turismo local e no setor produtivo em geral. Na Raposa e em comunidades vizinhas, estudantes indígenas estavam em processo de formação em cursos de graduação, como: Medicina, Secretariado, Economia e nos cursos do então Núcleo Insikiran.

Tuxaua Caetano com sua vivência nos *dois mundos*, o dos brancos e o dos indígenas, já manifestava a importância do modo indígena de educar os filhos, porém, reconhecia a urgente necessidade da inserção dos jovens no processo educacional instalado em sua comunidade no

início do século XX e também no setor produtivo contemporâneo, sem esquecer suas raízes.

Ele afirmou em 2011 para nossa equipe, assim como em 1994²⁹, que a Raposa tem superado as dificuldades da vida contemporânea, mas que com a ajuda de instituições como a universidade, é possível preparar as futuras gerações para outros desafios, sobretudo no uso tecnologias e no uso da terra para a produção, ampliando postos de emprego e fomentando a economia. À época, o tuxaua relatou os problemas com o fornecimento de água, da importância da manutenção das tradições e da língua materna para seu povo.

Vale destacar que ele é filho de José Viriato Raposo e Vovó Damiana Raposo, considerados patriarca e matriarca da Raposa (FIGURA 11). Senhor Viriato, por sua vez é filho de Poman e *Xiwo Xiwo*. Poman e sua esposa moravam nestas serras com seus parentes, em diversas localidades, no entorno de onde se localiza atualmente a comunidade Raposa. Foi sua família e outros parentes que desceram das serras no início do século XX.

FIGURA 11 – Da esquerda para direita, Gabriel, Caetano, José Viriato Raposo, Abel, o menino Cláudio, Vovó Damiana, Cândida e seu bebê, Francisco e Augusto³⁰.



Fonte: SABATINE (1973).

²⁹ Entrevista audiovisual concedida ao ex-professor do Curso de Comunicação Social da UFRR e assessor de imprensa à época, Iônio Alves. A entrevista foi transcrita para esta dissertação e pode ser encontrada no apêndice.

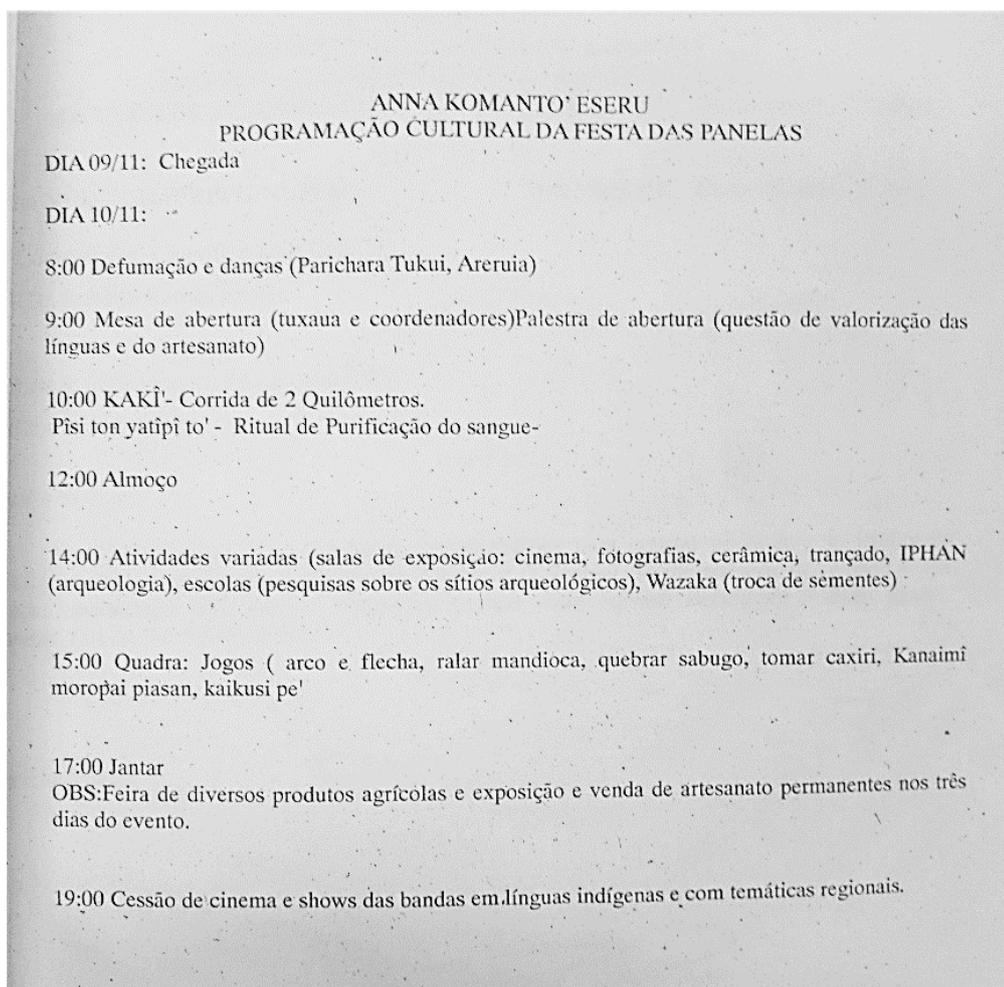
³⁰ Está ausente neste registro um dos filhos, *Catulo*, que à época estava trabalhando nos garimpos da Guiana.

Os anos se passaram e continuamos participando de eventos na Raposa, dentre estes, o primeiro Festival da Panela de Barro – *Anna Komanto' Eseru*, no língua Macuxi, realizado em 2012, nas dependências da escola estadual José Viriato Raposo, que contou com a presença expressiva dos estudantes da comunidade, das artesãs (mulheres produtoras das panelas de barro ou paneleiras) e alguns não-indígenas, como professores, jornalistas, fotógrafos, artistas, representantes políticos de Boa Vista e de Normandia (RR).

O convite com a programação do evento dirigido ao então vice-reitor da UFRR, professor Dr. Reginaldo Gomes (FIGURA 12), já demonstrava o interesse da comunidade em valorizar as tradições, demonstrando o telurismo indígena, no cuidado com a língua; artesanato; cerâmicas; trançados; apresentação de pesquisas locais da escola sobre sítios arqueológicos; apresentação de rituais, como defumações, purificação de sangue e pimenta nos olhos (curas); danças coletivas do *areruya* e *parixara*; pinturas corporais; trocas de sementes; além de brincadeiras tradicionais; arco e flecha, ralação de mandioca; corte de sabugo e; produção de caxiri³¹.

³¹ Bebida típica feita de massa de mandioca, com ou sem fermentação natural.

FIGURA 12 – Relação das atividades do primeiro festival das panelas.



Fonte: Arquivo pessoal de Enoque Raposo, 2012.

Durante o evento, a UFRR estava ainda mais inserida, contribuindo com o evento por meio de ação extensionista e participação de professores e servidores. Na oportunidade a UFRR fez homenagens às artesãs da Raposa, exposições de artesanato, palestras sobre patrimônio e arqueologia, audiovisual, fotografia, oficinas de cerâmica, língua materna, doação de livros às escolas, exposições fotográficas, corrida de tora, competição de arco e flecha, jantar de confraternização, ações organizadas com membros e lideranças da comunidade, incluindo grupos de comunidades vizinhas³². O festival *Anna Komanto' Eseru* entrou para o calendário da comunidade da Raposa e é realizado todos os anos, sempre no mês de novembro e consolidando-se como atrativo turístico e cultural na região (FIGURA 13).

³² Entrevista concedida pela professora Ananda Machado, Instituto Insikiran (UFRR), uma das coordenadoras do evento no referido ano.

FIGURA 13 – Público externo prestigiando as danças tradicionais, durante o primeiro festival das panelas de barro.



Fotografia: SANTOS, E.R., 2012.

O protagonismo do evento fica por conta da apresentação e comercialização das panelas de barro, resultado do trabalho desenvolvido meses antes do festival, por meio das artesãs organizadas na Casa de Cultura *Amooko Eppu' Kena* - artesãos do Clube de Mães Vovó Damiana, homenagem a matriarca, responsável por disseminar a arte de fazer a panela de barro para as novas gerações (FIGURA 14).

FIGURA 14 – Vovó Damiana, matriarca Macuxi.



Fotografia: MACEDO, J., 1985.

Vovó Damiana (Ko'Go' Damiana em Macuxi) representa para o povo Macuxi uma importante liderança e presença feminina. Sua memória é fundamental para a ancestralidade deste povo, sobretudo, por pertencer a família que desceu das serras, deixando as habitações e ajudando na implantação da comunidade na região do lavrado, juntamente com seu companheiro, o tuxaua José Viriato e os filhos, que depois seguiram o ofício de tuxauas. Neste trabalho, a matriarca é sempre lembrada pelos descendentes na transmissão da tradição do povo Macuxi, seja no uso da língua materna; na espiritualidade com a sua pedagogia sobre ritos e mitos; no contexto do trabalho cotidiano da comunidade e; na rigidez telúrica em que educava as futuras gerações na arte de fazer a panela de barro tradicional, considerando os valores indígenas. O processo de transmissão da arte de fazer a panela e parte dos componentes cosmogônicos da oralidade são citados pelas artesãs entrevistadas neste trabalho.

Este saber coletivo transmitido pela oralidade, sobretudo às mulheres, é o que mantém o processo vivo, juntamente com a organização da Casa de Cultura e iniciativas individuais de outras artesãs. Como aponta Branco (2019) em seu trabalho: *Patrimônio roraimense: entre a visão, experiência e a produção da comunidade para a cidade*, que inclui as narrativas de uma artesã Macuxi³³: “[...] Mesmo com um teor econômico fortemente envolvido nessas confecções, existe por trás de sua produção toda uma ritualística, que vai desde o lugar onde é extraído o barro até o produto final, com o intuito de que seja repassada por gerações” (BRANCO, 2019, p. 118).

A publicação *Panorama Cultural de Roraima* (2016) traz o artigo intitulado *Normandia – (in) visibilidade das manifestações culturais no município: uma abordagem introdutória, situacional e contextual* (ESBELL, et al., 2016) que aborda os processos de visibilidade e invisibilidade das manifestações culturais no município de Normandia, citando a importância do Festival das Panelas de Barro como possibilidade de projeção da cultura Macuxi.

O festival está se consolidando a cada ano, como importante atrativo cultural em Roraima, sobretudo por manter as raízes da arte do ofício de fazer a panela de barro, das danças, ritos e mitos que são constantemente lembrados ao longo dos três dias de festival.

Algumas festas nas comunidades indígenas sempre existiram como expressões culturais fechadas. [...] Citamos como exemplo, da Festa das Panelas de Barro da Comunidade Raposa I, em que é prioridade a cultura nativa e não são realizados o forró, tampouco a venda e consumo de bebidas

³³ Lídia Raposo atualmente produz e comercializa sua arte na cidade de Boa Vista (RR).

alcólicas industrializadas. Constitui grande desafio para as lideranças, os jovens e toda a comunidade a negação das influências danosas para a cultura [...] (p.131).

Outro evento tradicional realizado na comunidade da Raposa é a festa do *Caxiri*³⁴, que acontece todos os anos no mês de setembro, portanto, antes do festival das panelas de barro. No município de Normandia não há um calendário cultural institucionalizado ou um cadastro de indicadores culturais e tais eventos têm sustentabilidade por meio dos esforços dos próprios organizadores que articulam a realização com apoiadores internos e externos.

Em Normandia, ainda há outros eventos registrados na memória popular, como a Festa de São Sebastião, realizado em janeiro na comunidade Xumina; a Festa Tradicional Indígena (FETIN), realizada em abril na comunidade Napoleão; a Festa da Melancia, realizada em abril, na sede do município; e o Círio de Nazaré, em outubro, também na sede do município (ESBELL, *et al.*, 2016).

Estivemos na comunidade da Raposa nos anos de 2011, 2012, 2013, 2014 (por duas vezes), 2015, 2016 e 2017, 2019 e 2020 ficando em média de dois a quatro dias, juntamente com a equipe de comunicação da UFRR, para fazer cobertura jornalística dos referidos eventos que tiveram apoio da instituição e, nos últimos anos, focados na elaboração desta pesquisa de mestrado. Foi um período em que desenvolvemos profícuos laços de amizade e convivência com muitas pessoas, sendo crianças, jovens e adultos, clérigos, pastores, pajés, professores das escolas municipal e estadual, tuxaua e vice, ex-tuxauas, vaqueiros da comunidade e paineleiras, laços que permitiram bom trânsito e articulação para a futura pesquisa.

Mesmo que os diversos registros em áudio ou gravações em vídeos que realizamos nas várias incursões à comunidade da Raposa, incluindo o lavrado e as serras tenham sido úteis para esta pesquisa, foram nos anos de 2019 e 2020 que realizamos as visitas de campo mais dirigidas à pesquisa para esta dissertação, sendo entrevistas semiestruturadas, com outros personagens e também visitamos locais importantes na memória do povo Macuxi.

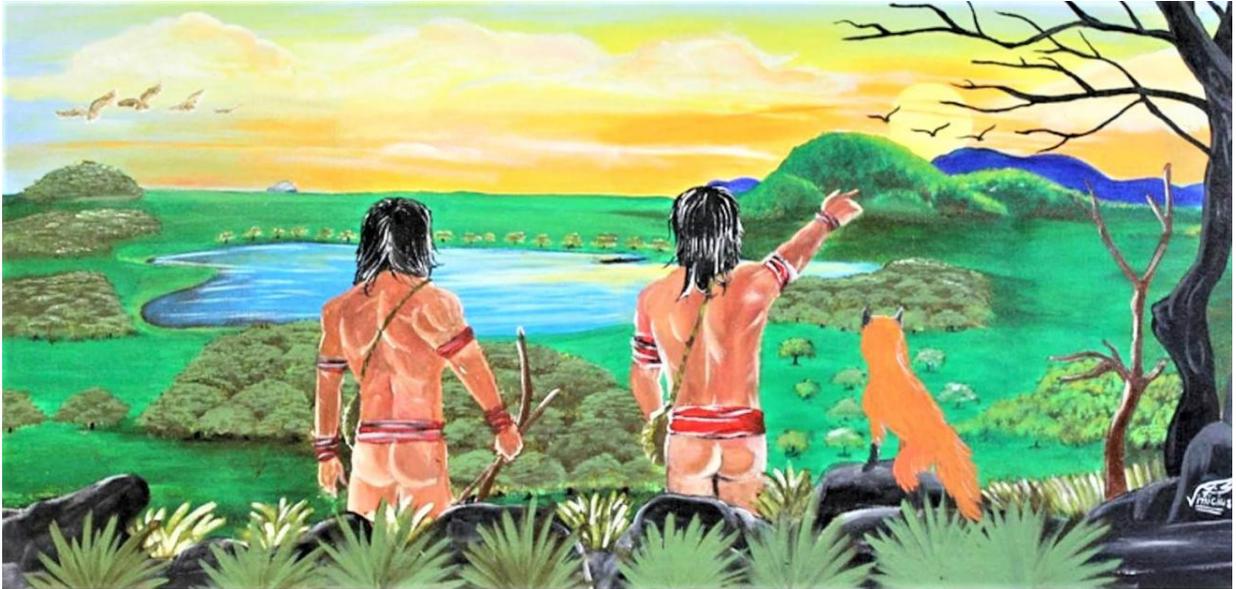
4.1 MITO DE ORIGEM: AS AVENTURAS DE ANIKÊ E INSIKIRAN

Ressaltamos que durante uma de nossas visitas à Raposa, no ano de 2014, conversamos com alguns anciãos sobre o mito de origem da Raposa (FIGURA 15), dentre estes, Adriano

³⁴ Bebida dos povos indígenas produzida a partir da macaxeira, com teor customizado de fermentação.

Nascimento, 66 anos, indígena Macuxi, morador da Raposa, que também morou nas serras.

FIGURA 15 - Desenho do mito de origem da Raposa: Anikê, Insikiran e a raposa



Fonte: Foto sobre arte de Vinícius Kenede (s.d.).

Ele faz uma defesa pela história que ele conhece sobre a fundação da comunidade Raposa, ressaltando tanto a formação do território, quanto as discussões que, segundo ele, têm travado com os não-índios sobre o tema:

Anike e Insikiran viviam aqui e traziam um cachorro e amarraram ali embaixo no igarapé, mas ele quebrou a corda e fugiu. Era à noite e não podiam achar o cachorro. No dia seguinte, acharam o lugar em que o cachorro entrou sob o solo da terra e começaram a cavar a terra até lá na serra. Quando chegaram à serra em cima das pedras, eles começaram a cortar as pedras. Vocês podem ir lá em cima, onde está o lugar dos terçados, tudo cortado. Lá em cima das serras nas cachoeiras. Mas lá o cachorro entrou por dentro da pedra e saiu lá em cima e continuaram. Daí se transformou este em igarapé da Raposa, onde cavaram no decorrer do tempo, as águas e a chuva transformaram este nosso igarapé, o igarapé da Raposa. A história é esta que a gente sabe. Daí começou a Raposa. Muitos civilizados dizem: olha a Raposa é nova, o local mais velho seria o Contão. Este foi um senhor de 96 anos. Converso muito com ele, ele é vivo até hoje, seu Francisco Leite. Ele dizia: passei aqui não tinha ninguém na Raposa em 1917, 1918... aí eu dizia para ele: olha, na época, não tinha ninguém mesmo. O senhor não está mentindo não... só que eles moravam em cima da serra. Ali tem muitos lugares onde moraram nossos antepassados. O avô deste velhinho aqui, que é meu primo legítimo e filho do tuxaua Gabriel Viriato Raposo morou nas serras. Eles moraram em vários lugares, há muitos anos. Eles nasceram, se criaram, viveram e morreram. Eles achavam que alagava no inverno aqui no lavrado e por isso nunca desceram. Então quando dizem que a Raposa é nova, eles se enganam, porque os antigos não viviam aqui no lavrado, em baixo, viviam em cima. Mas eles conheciam isso aqui tudo. Eles vinham das serras para comer buritizais aqui, porque tem muitos buritizais. Os nossos antepassados traziam a família e faziam barraco por ali, comiam buriti até acabar e viviam na beira do igarapé. Quando acabavam o buriti

passavam para outro buritizal. Lá não tem buritizal como tem aqui em baixo (Entrevista realizada com Adriano Francisco do Nascimento. Raposa, fevereiro de 2014).

O historiador Freire (2014) contribui com este resgate didático da história da caça da Raposa em concordância com o que foi narrado pelo índio Adriano. Freire ressalta a importância do registro em uma sociedade ‘oralizada’, sendo este registro oral, o equivalente a uma escritura registrada em cartório. Estas narrativas, para o historiador, formam um tipo de mapa do território habitado pelos Macuxi, desde tempos imemoriais, reforçadas pelos vestígios arqueológicos. Freire reproduz a mesma história, de forma resumida, em um artigo publicado em 2004 no jornal Diário do Amazonas.

Freire (2014) destaca que o padre Sabatini (1973) ao ouvir a narrativa do Tuxaua Gabriel Viriato Raposo em 1965, gravou e publicou o texto no livro *Ritorno alla maloca*, sendo importante registro da história e da cosmologia Macuxi. Neste sentido, vemos que a história da Raposa vem sendo transmitida por gerações, desde o final do século XIX, quando foi contada ao tuxaua José Viriato Raposo pelo seu avô, que, por sua vez, repassou ao filho mais velho, Gabriel Viriato Raposo, nascido na Raposa em 20 de janeiro de 1920 e falecido em 14 de abril de 1974. Gabriel morou nas serras, no sítio denominado Conceição³⁵.

4.1.1 Mapas mentais: a imanência das serras e do mito de origem

No ano de 2017, estivemos na comunidade da Raposa para acompanhar a realização de oficinas Participativas de Planejamento de Sistema de Trilhas Culturais e Técnicas de Condução de Grupos em Áreas Naturais, atividades coordenadas pelo Instituto de Geociências da UFRR, voluntários da Consultoria *Cactus* da Amazônia, da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), Universidade Estadual de Roraima (UERR), juntamente com as lideranças da Raposa. A ação contempla os interesses da comunidade, no sentido de trabalhar a possibilidade de implementação da prática de turismo de base local em virtude das exigências da Normativa 03/2015 da FUNAI, que permite tal empreitada.

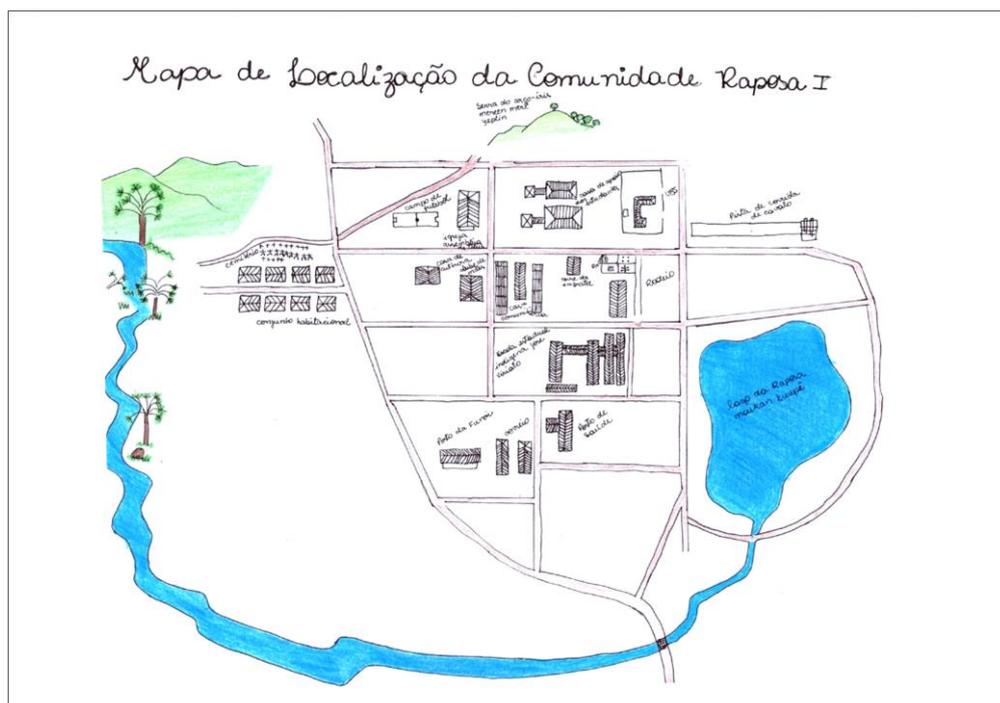
³⁵ Gabriel foi uma das grandes lideranças da região da Raposa, escolhido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), hoje FUNAI, para representar diversas comunidades e atuar como delegado nestas comunidades, informando alterações e as demandas do dia a dia aos órgãos competentes. Gabriel também foi recrutado para lutar na segunda guerra mundial e esteve na Europa nos anos 40.

Os resultados obtidos nas ações colaborativas, após as oficinas realizadas em fevereiro e setembro de 2017, foram publicados no Manual de Planejamento Participativo para o Ordenamento de Trilha Cultural na Comunidade Indígena Raposa I (MARTINS; GIRÃO, 2017). Durante as atividades, o que nos chamou a atenção foi a presença dos elementos naturais e míticos nos mapas mentais trabalhados pelos participantes do treinamento. Há uma lista de lugares que podem ser visitados pelo turista. A única restrição de acesso público são os cemitérios sagrados localizados nas serras vizinhas, onde foram depositadas as urnas funerárias com ossadas dos ancestrais.

Os mapas mentais são formas de linguagem possíveis utilizadas para simular o espaço vivido com detalhes, possuindo signos que são construções sociais. A seguir, republicamos alguns destes mapas produzidos.

Na FIGURA 16 temos o mapa mental com a localização da Raposa que é especialmente acompanhada das serras do Arco-íris, localizada há três quilômetros da sede e o lago da Raposa, com sua formação proveniente de fontes das serras. Além disso, há ilustrada uma série de equipamentos e serviços, como: conjunto habitacional, cemitério, Unidade Básica de Saúde, casa de apoio aos estudantes, pista de rodeio, casa de cultura, clube de mães, pista de corrida de cavalo, posto de saúde, posto da Funai, escola estadual, torre de telecomunicações e Correios, onde atualmente funciona a escola municipal.

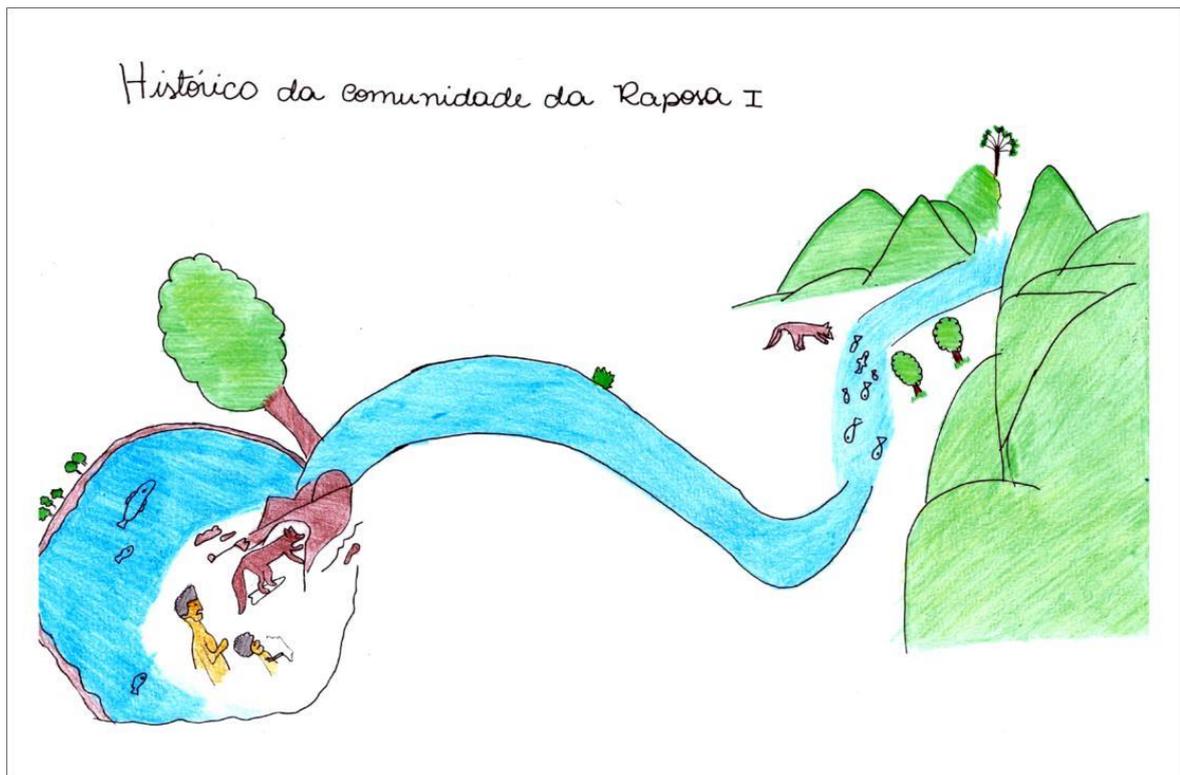
FIGURA 16 - Mapa mental com a localização da comunidade



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

Na FIGURA 17, os participantes utilizaram-se das referências que eles têm sobre o mito de origem da Raposa. Descreveram como a raposa fugiu de Anikê e Insikiran e seu trajeto na formação dos elementos naturais do entorno da comunidade, como o lago e a cachoeira da Raposa.

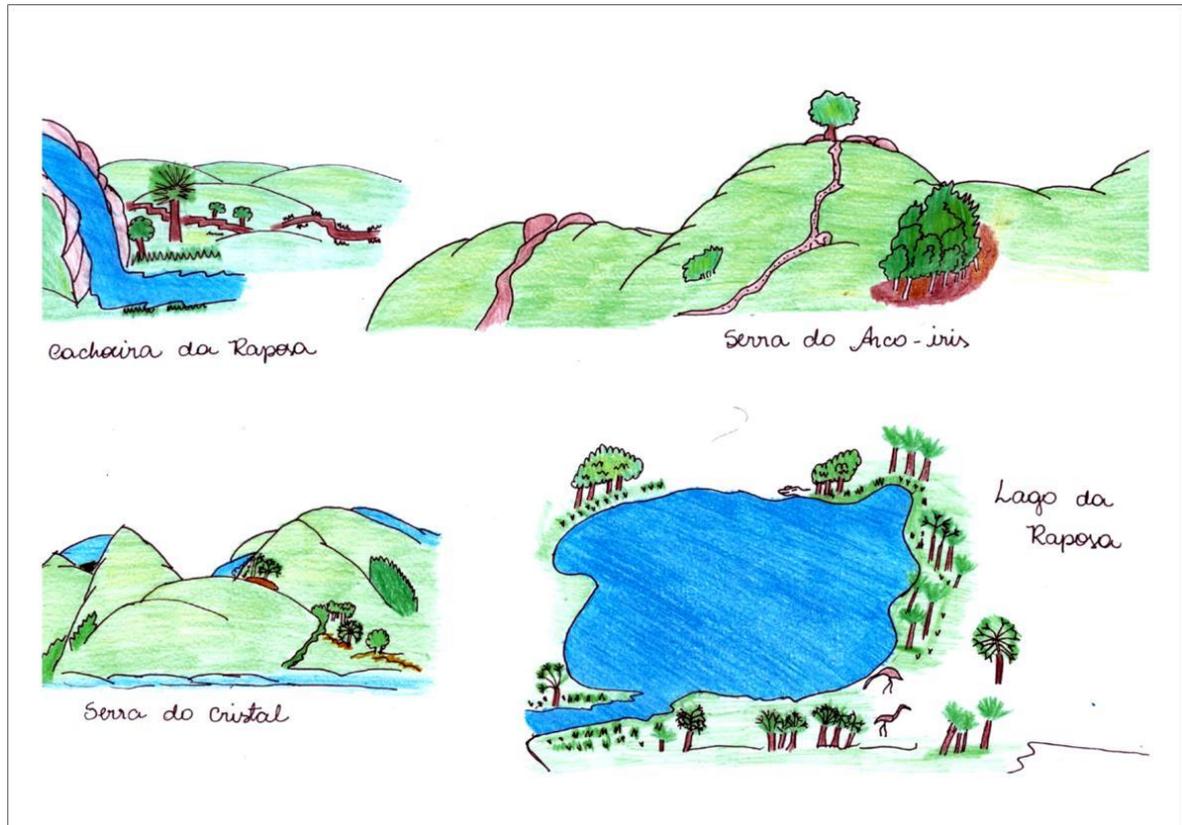
FIGURA 17 - Mito de origem, a fuga da Raposa



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

Por fim, na FIGURA 18, o que são considerados pelos participantes da oficina como lugares atrativos para o turismo, são também espaços telúricos fundamentais na constituição da comunidade, segundo as narrativas dos mais velhos ouvidos nesta pesquisa, entre eles, a serra do Cristal, a serra do Arco Íris, a cachoeira da Raposa e o Lago da Raposa.

FIGURA 18 - Locais considerados atrativos turísticos



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

4.1.2 Mapas: equipamentos, serviços e sociodinâmica da Raposa 1

A equipe técnica da UFRR e os participantes do treinamento (todos membros da comunidade) deram suporte às oficinas e participaram ativamente da produção do referido Manual de Planejamento Participativo para o Ordenamento de Trilha Cultural na Comunidade Indígena Raposa I (MARTINS; GIRÃO, 2017). Eles contribuíram à época com a coleta de dados que permitiram a elaboração de 42 mapas geoespaciais³⁶ com equipamentos e serviços intracomunitários, diversos dados sociais, econômicos e educacionais, contemplando parte significativa da totalidade dos moradores.

Selecionamos nesta pesquisa aqueles mapas que, possivelmente, sejam mais relevantes para o propósito de compreensão da caracterização e dinâmica da organização social da comunidade da Raposa. Os mapas geoespaciais contribuem para o entendimento da sociodinâmica da localidade, permitindo a visualização das realidades do lugar, neste particular,

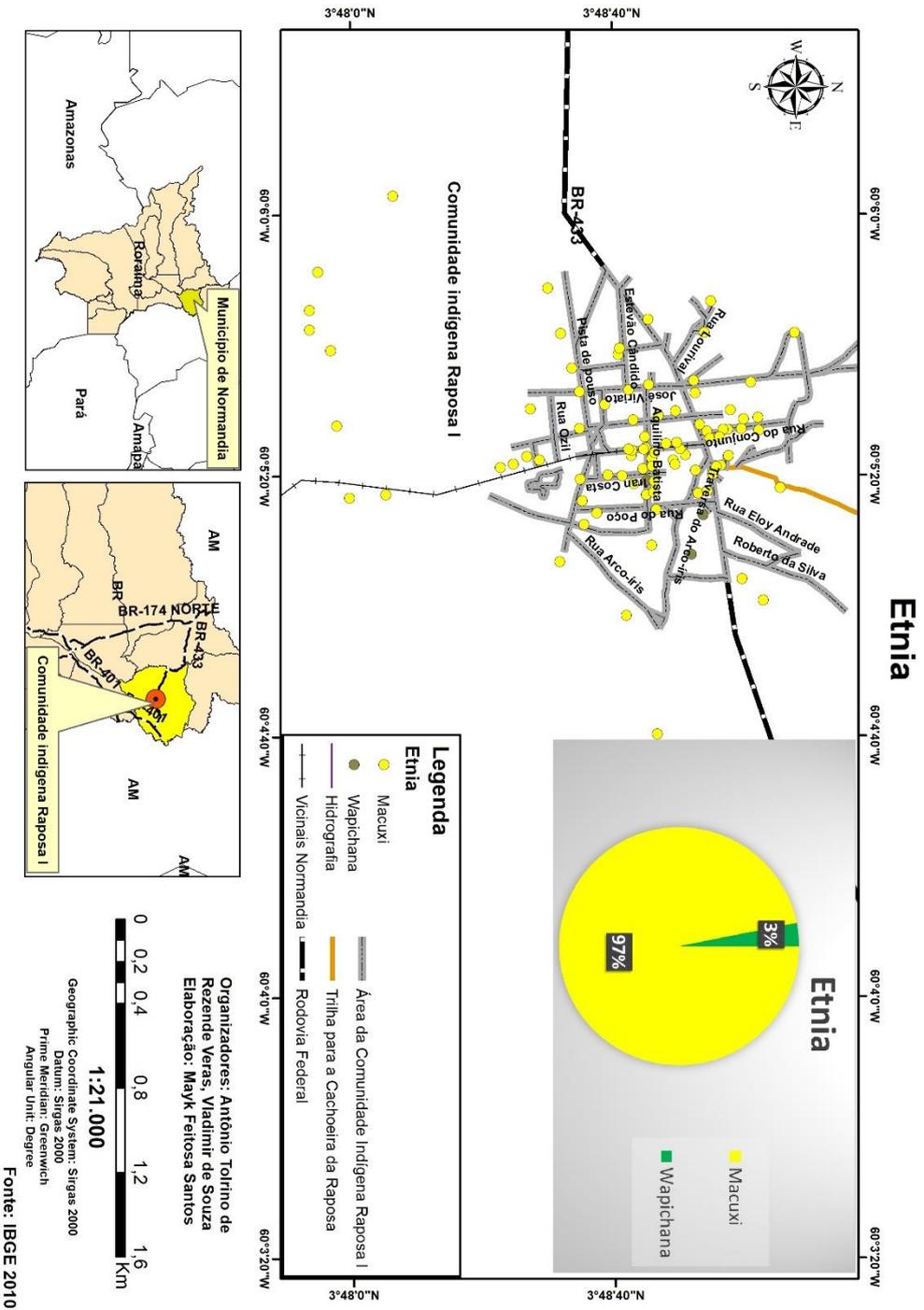
³⁶ Os mapas foram organizados pelos professores Antônio Tolrino de Rezende Veras, Vladimir Souza e Maik Feitosa em 2017.

a identidade étnica, faixa etária, situação residencial, moradia por tipo de construção na região de lavrado, produção alimentícia, setores que mais empregam na localidade e mapa de indivíduos quanto à distribuição de aparelhos educacionais.

Na FIGURA 19 notamos que quanto a identidade étnica, 97% são identificados como indígenas do povo Macuxi e 3% Wapichana. Acrescentamos aqui que há ainda um único morador da etnia Yanomami, de nome Jairo, e dois não-índios³⁷, casados com indígenas e que cuidam do pequeno comércio da localidade, identificados em nossa visita em 2019.

³⁷ Célio e Magal.

FIGURA 19 - Mapa da identidade étnica da comunidade Raposa I



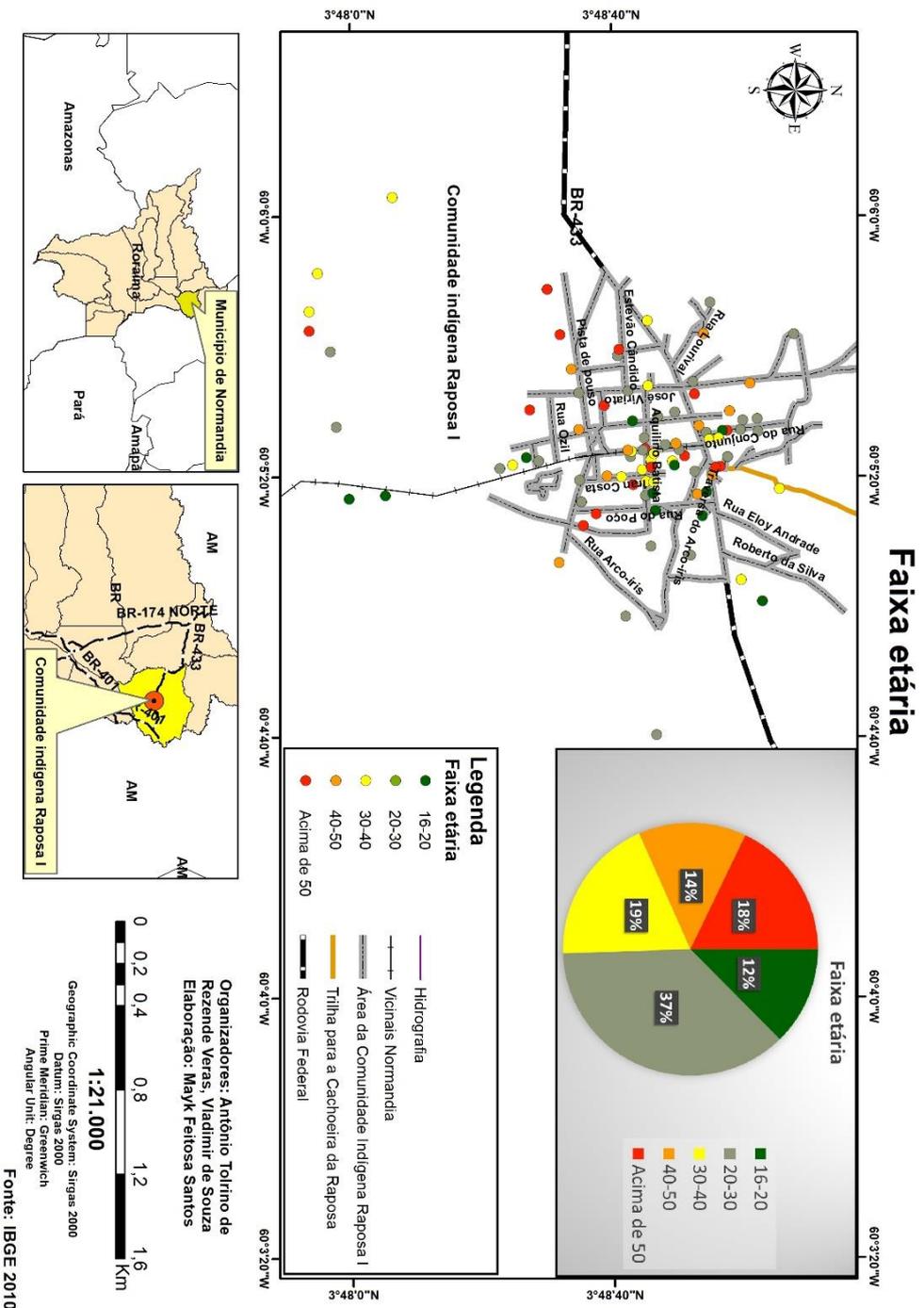
Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

Na FIGURA 20 temos a distribuição de indivíduos por faixa etária, que classifica 37% dos moradores tendo de 20 a 30 anos de idade; 19%, de 30 a 40 e; 12%, de 16 a 20 anos. Se somados os 14% na faixa dos 40 a 50 anos e os 18% acima de 50, teremos uma população adulta residente de 32%. Os jovens das três primeiras categorias, dos 16 aos 40 anos, somam 68%, portanto, temos na Raposa uma população de maioria jovem.

Este dado é importante para a compreensão da sociodinâmica territorial, uma vez que a partir da implementação de equipamentos e serviços, com a chegada de diversas tecnologias, há um crescente interesse pelo êxodo em direção as cidades em virtude da possibilidade de consumo de produtos não-indígenas e de complementação de estudo. No entanto, a comunidade resiste por um lado com a manutenção e importância da cultura, pela qual há também interesse dos jovens na manutenção, por meio dos eventos culturais anuais que são realizados, atraindo centenas de pessoas de outras comunidades indígenas e não-indígenas.

Este fato tem um elemento agregador de gerações e de coletividade. Mesmo que os mais jovens precisem sair para estudar na cidade, existe um interesse deles em retornar e contribuir com a comunidade.

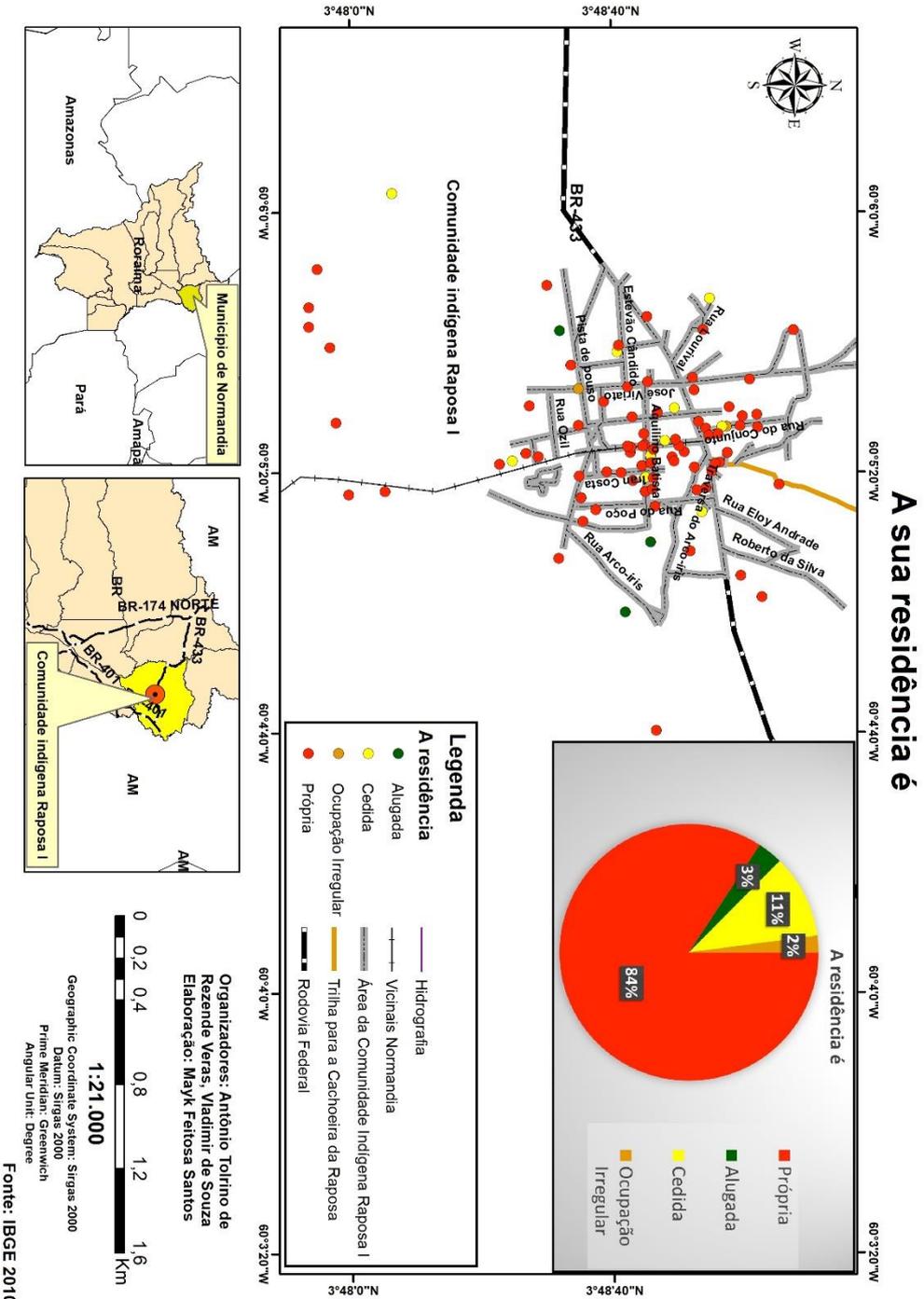
FIGURA 20 - Mapa da distribuição de indivíduos por faixa etária na comunidade



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

Na FIGURA 21 vemos o mapa da distribuição da situação residencial, onde 84% dos moradores tem casa própria; 11% tem casas cedidas; 3%, são alugadas e; 2% em situação de ocupação irregular. O pequeno percentual chama a atenção, mas é um desafio social enfrentado de forma coletiva. Famílias mais antigas cedem lotes para as famílias mais novas ou aquelas que são provenientes de outras comunidades, aceitas por meio de assembleias. Como percebido na FIGURA 19 sobre as etnias, os Macuxi são inclusivos, ainda mais por se tratar de parentes da mesma etnia que precisam de moradia.

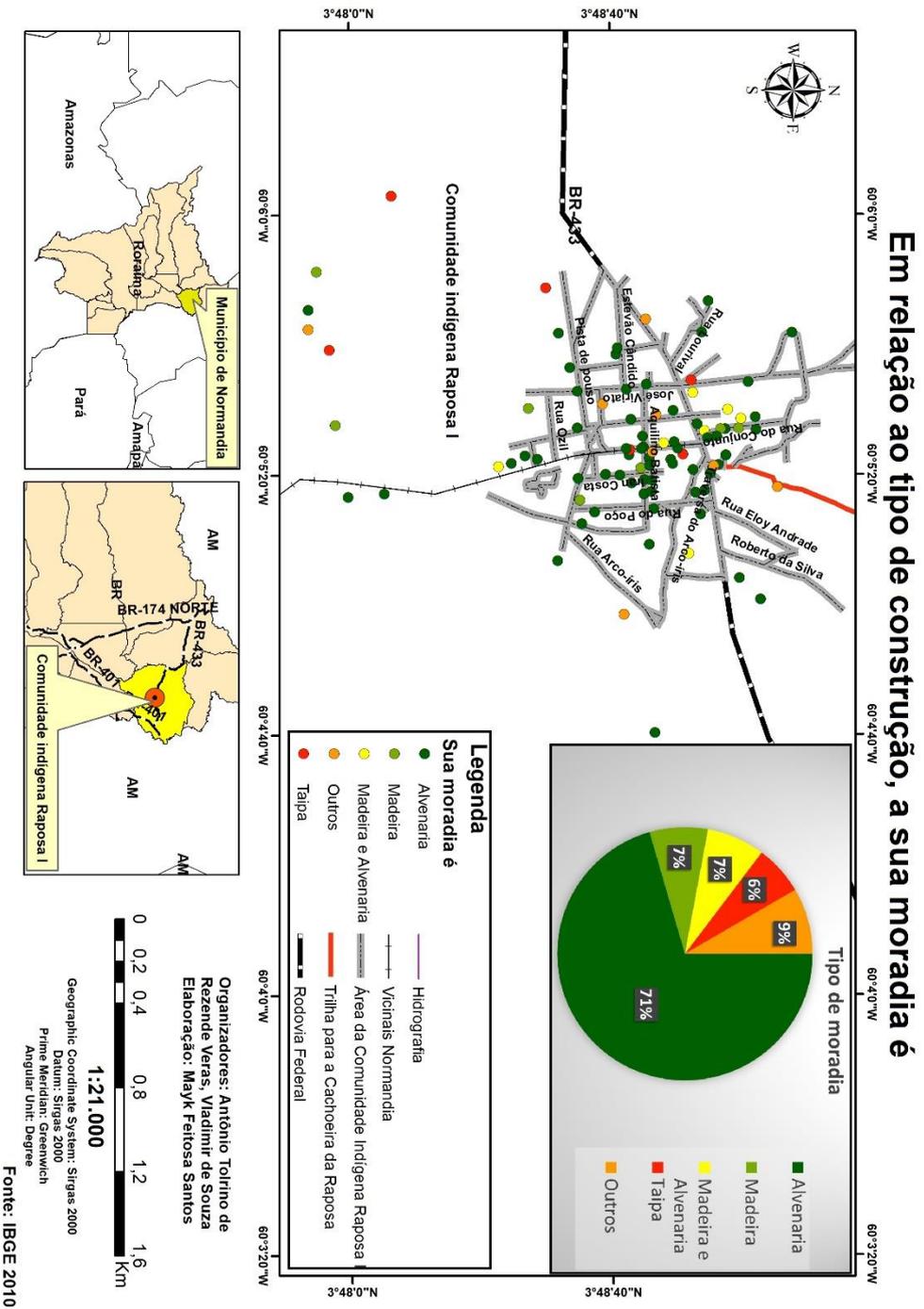
FIGURA 21 - Mapa da distribuição da situação residencial



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

A FIGURA 22 traz o mapa da distribuição de moradia por tipo de construção na comunidade da Raposa, que aponta que 71% das casas são de alvenaria; 7% são de madeira; 7% são um misto de alvenaria e madeira e 6% de taipa. Estes dados revelam o modo de construção que vigorou a partir da descida para o lavrado no século XX, no qual os indígenas começaram a adequar suas habitações ao uso de cimento, tijolos, pedras, blocos de concreto e ferro.

FIGURA 22 - Mapa da distribuição de moradia por tipo de construção

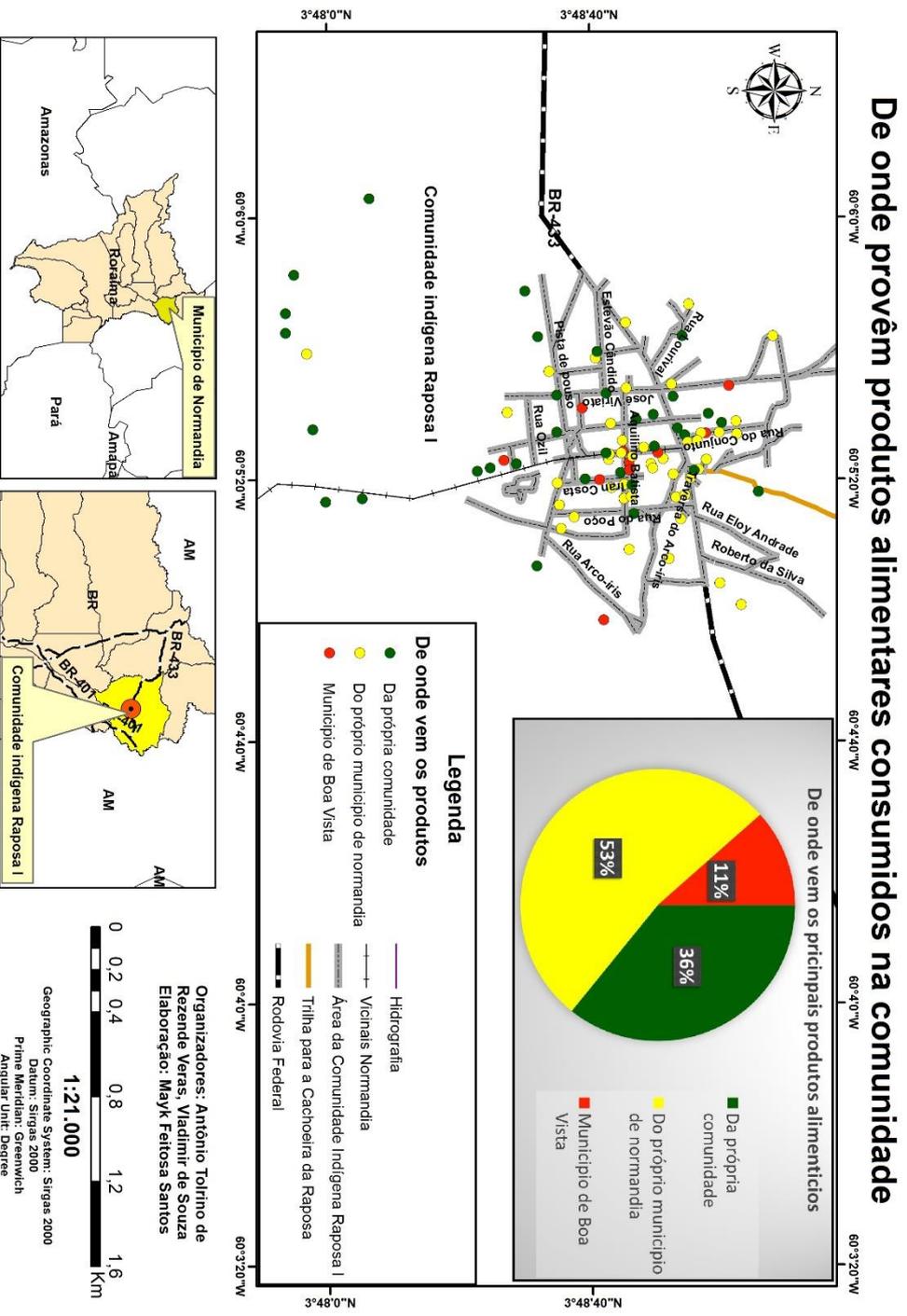


Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

A FIGURA 23 mostra os índices da produção alimentícia que é consumida na comunidade da Raposa. Está assim distribuída: 53% vem do município de Normandia (RR), sendo alimentos industrializados; 16% da própria comunidade, portanto produção orgânica e; 11 % do município de Boa Vista, estes, industrializados. Se somarmos os alimentos adquiridos em Boa Vista e Normandia, veremos que 64% do consumo vem das cidades. Estes dados mostram que o novo estilo de vida adequado a partir da descida das serras no início do século XX exigiu que se consumisse mais produtos industrializados. Mesmo assim, muitas famílias mantem suas roças no lavrado.

A produção da merenda das escolas municipal e estadual também é afetada pelos alimentos industrializados. O poder executivo traz das cidades alimentos como: arroz, feijão e açúcar. Outra parte é adquirida na própria comunidade por meio do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) como, por exemplo, melancia e milho.

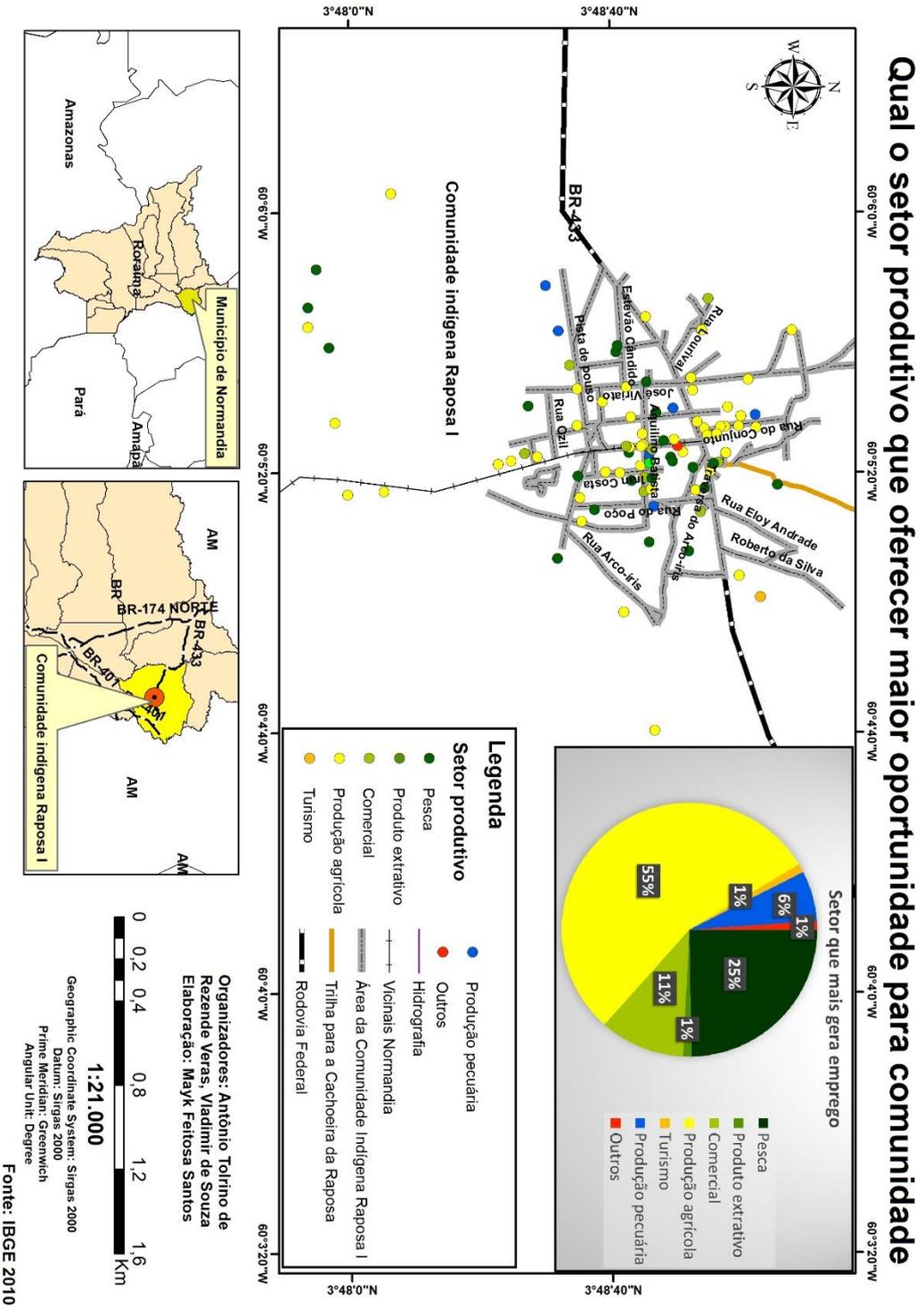
FIGURA 23 - Mapa da produção alimentar consumidas na comunidade da Raposa I



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Trilha Cultural na Raposa I (2017).

A FIGURA 24 traz os setores que mais geram empregos na comunidade, à exceção do serviço público. Estão assim distribuídos: 55%, na produção agrícola; 25%, na pesca; 11% no comércio; 6% na produção agropecuária e; 1% no turismo. Estes dados mostram que a pesca e a produção agrícola lideram a ocupação na comunidade indígena da Raposa 1, ou seja, há um forte laço com as práticas tradicionais que afeta a relação sustento e renda.

FIGURA 24 - Mapa dos setores que mais empregam na comunidade Raposa



Fonte: Manual participativo: Planejamento de Tilha Cultural na Raposa I (2017).

4.2 PERCORRENDO TRILHAS: CAÇA, PESCA E COLETA DE FRUTOS

Durante nossas visitas à comunidade, realizamos as entrevistas com diversos personagens a fim de obter informações sobre o modo de vida do indígena da Raposa, tanto da adequação ao lavrado em tempos atuais, mas sobretudo, antes do fenômeno da mobilidade definitiva, ainda no século XIX, que inclui a vida nas serras e os deslocamentos de rotina que homens, mulheres e crianças faziam por meios de trilhas, até hoje presentes nas serras.

Os deslocamentos cotidianos dos indígenas Macuxi em meados do século XIX, podiam durar dias, havia a necessidade de permanecer acampados nos locais escolhidos para caça, pesca e coleta durante semanas ou meses devido às distâncias. Soma-se a isso a desmistificação de que a região do vale era alagadiça, como acreditavam os seus antepassados. Eles acreditavam que isso ocorria durante o inverno rigoroso, entre os meses de junho a agosto. As trilhas cruzam uma série de habitações que existiam à época em formato de grandes sítios dispersos nas serras.

Os Makuxi adotam, preferencialmente, o padrão de residência cujas casas são dispersas, em que as parentelas são interligadas via casamento. Dada a tendência uxorilocal³⁸ que se verifica nas sociedades dessa região [...], onde residência e parentesco estão equacionados e diretamente associados, a chefia se constitui sobre uma figura do líder-sogro, que manipula os laços de parentesco. Com a destituição da liderança, por morte ou pelo declínio de seu prestígio político, o grupo local tende a se desfazer ou tomar outras formas, como, por exemplo, um arranjo de *siblings* (aldeia composta de famílias nucleares, unidos por laços de parentesco direto, geralmente a associação entre irmãos e irmãs), ou ainda acaba por desfazer-se por completo, decorrendo o retorno dos afins às suas aldeias de origem, levando consigo as respectivas mulheres [...] (FERNANDES, 2015, p. 09).

Os sítios nas serras eram fartos em frutas, com roças e a caça era uma prática frequente, necessitando por vezes, descer aos campos para extração de sal nas imediações da serra do Atola ou até mesmo para coleta de frutas e para a pesca nos lagos e outras cachoeiras. Além da crença de alagamento do vale, segundo os Macuxi, habitar às serras foi uma opção por maior segurança, em virtude dos conflitos intertribais que haviam antes da chegada dos não-índios. Em um dos capítulos do livro do padre Sabatine (1973), que foi traduzido para a língua portuguesa pela professora e indigenista italiana Loretta Emiri (2017), o líder Macuxi Gabriel Raposo destaca que havia conflitos, antes dos brancos chegarem à Raposa, entre os *Macuxi e Wapichana* e esta guerra durou muito anos. O motivo, segundo ele, era a disputa por território. “[...] morriam muitos índios. A razão era ambição por causa das terras, porque naquele tempo

³⁸ Costume local, o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar na casa da mulher, na mesma povoação com o sogro (nota do autor).

não tinha nada, não tinha cria de gado, não tinha cavalo [...] só tinha peixe, tinha muitos patos selvagens, aves, bichos e tudo, e em abundância” (p. 02).

A fala de outro indígena, Adriano Nascimento, nos revela que havia uma interpretação equivocada, por parte dos indígenas que moravam nas serras, sobre a possibilidade de alagamento do lavrado na época de inverno. “Já morreram muitos dos nossos antepassados das serras. O que sabemos é que eles achavam que a região de baixo, nos lavrados, alagava na época do inverno. Mas com o tempo observaram que não era assim”³⁹.

Importante destacar que uso de trilhas pelos índios Macuxi com o intuito de se adaptarem aos desafios relacionados, principalmente, à alimentação, a busca pelo sal e, posteriormente, para acessar à escola instalada no início do século XX, definiram a funcionalidade destes caminhos existentes nas serras como trechos até hoje utilizados por eles. Segundo os relatos dos membros das famílias que habitavam as localidades identificadas nas serras, os índios caçavam, pescavam, coletavam e faziam suas festas tradicionais, como as danças rituais do *parixara* e *areruya*, movendo-se nas serras para as localidades de seu interesse sem dificuldades, apesar das distâncias.

O professor Celino Raposo é enfático em dizer que o movimento das aldeias era uma prática dos Macuxi e exigia muito tempo. Ele fala que desde o final dos anos 80, vem fazendo entrevistas com os mais velhos da Raposa, onde nasceu e viveu sua infância e juventude. Segundo ele, há dificuldades nesta temática porque muitas pessoas que viveram neste período o qual se deixou as serras já morreram e os mais velhos hoje estão perdendo suas memórias.

Em 1987 eu já fazia entrevistas com os velhos, dentre eles, a vovó Damiana, que era pequena quando chegou aqui na Raposa para formar uma comunidade junto com seus parentes, pais, tio, dentre eles o *Poman* que era o sogro dela. Nesta época, essa era a formação mais recente da população na região [já no lavrado], isso não significa que nunca existiu. Existiu sim, porque temos a história de que os parentes viviam se mobilizando de um lugar para o outro. Uma hora estavam aqui, depois na Guiana e faziam aqueles rodízios. Para completar um rodízio passavam muito tempo. Aqueles que passaram naquela região [serras] deixaram alguns vestígios. Por exemplo, existem urnas funerárias nas serras. Naquela época existiam muitas tribos de Macuxi e outros subgrupos, como os *Ariãs*, *Mo'naiko*⁴⁰ e os *Macu*, que são outras tribos menores que vivem em guerras. Para se proteger eles ficavam nas serras para poder sobreviver. E tem histórias que na época a terra estava desbravada, mas havia muitos animais hoje desconhecidos. Hoje são mais conhecidos os animais ferozes como a onça, o maracajá, mais antigamente, tinham outros tipos de animais, inclusive dentro d'água, como o tamanduá-bandeira d'água, o *uruturu*⁴¹, que os velhos falavam, esses eram ferozes,

³⁹ Entrevista realizada com Adriano Francisco do Nascimento. Raposa, fevereiro de 2014.

⁴⁰ Professor Celino explica que *Mo'naiko* era um povo mais conhecido na região do Contão, que vivia dentro da água. Os Macuxi quando pescavam físgaram o braço de um *Mo'naiko*. *Mo'* significa minhoca e *Naiko'*, povo, portanto: gente d'água ou pessoa físgada com anzol e minhoca.

⁴¹ Segundo Celino Raposo, os idosos diziam que este animal era maior que um tamanduá adulto, sem pelos e bicudo.

saíam d'água e comiam as pessoas. Certamente as pessoas não andavam livremente. Tem uma história em que houve um tempo em que eles fizeram um tratamento com uma planta chamada *prawiyan*, uma planta derivada dos Paraviana, que eram corredores, corajosos, faziam atletismo e competição entre as tribos na época, aqui na cidade também em que era movimentada, a comunidade indígena aqui era grande e movimentada em certos tempos. Os Paraviana tiravam em primeiro lugar por causa desta planta porque faziam tratamento com esta planta, e significa, resistências, força, inteligência, vontade de trabalhar, estimulava em tudo. Paraviana é um subgrupo dos Wapichana. Podemos encontrar esta planta na Raposa [...]. A planta no verão morre e brota novamente no inverno, assim é preservada em alguns locais. A planta deixava imune as pessoas que não pegavam doenças. (Entrevista concedida por Celino Raposo em 22 de janeiro de 2020, Boa Vista - RR).

Antes da mobilidade definitiva para habitar nos campos, as famílias viviam em sítios, em certa medida, dispersos uns dos outros, mas que se comunicavam e mantinham suas festas e ritos tradicionais em épocas como na celebração de colheitas e outras datas especiais. Já no lavrado estas distâncias reduziram, a localidade ganhou arruamentos, com distribuição de ruas semelhantes a bairros de zonas urbanas, mesmo que mantidas as tradições e a constituição de famílias uxorilocais.

Estivemos no ano de 2013 e 2014 nas serras da Raposa. Em fevereiro de 2013, organizamos uma visita técnica para registro das histórias na região das serras da Raposa, partindo do interesse dos próprios jovens estudantes de cursos da UFRR⁴². Saímos de Boa Vista (RR) no dia 10 de fevereiro de 2013 pela manhã, levamos mantimento para quatro dias, conforme orientação dos nossos guias. Chegamos na comunidade da Raposa, onde imediatamente fizemos os primeiros contatos, à época, com o tuxaua Gabriel Sarmiento e outras lideranças no intuito de comunicarmos nosso interesse na excursão às serras. Após a concessão de autorização, prontamente nos foi recomendadas sugestões de lugares e nomes de descendentes das famílias que moraram nas serras.

Dormimos de rede na área de uma residência nos moldes relatados acima. A casa tem cozinha, sala, dois quartos, varanda, amplo terreno com casa de farinha e banheiro separado da estrutura da residência. A casa é nova, de alvenaria, com telha de amianto, com cerca arame, dispondo de muitas árvores frutíferas, com mangas, acerolas, goiabas, mamão, banana, limão, dentre outras, e fica localizada ao lado de uma igreja evangélica Assembleia de Deus, que na oportunidade também disponibilizou o banheiro para uso da equipe.

Saímos às 7h da manhã do dia 14, após o café da manhã reforçado com farinha, *beju*⁴³, pimenta, pão, leite e carne. Faziam parte da equipe que subiu as serras: eu, o então estudante

⁴² Fomos encorajados a fazer esta visita por Ernane Raposo, estudante de Economia, filho de Adriano Raposo e; Enoque Raposo, estudante de Secretariado Executivo, filho do tuxaua Caetano Raposo, que articularam com outras pessoas da comunidade nossa acolhida e os guias para as serras.

⁴³ Bolinho achatado feito de massa de mandioca.

do curso de História da UFRR, José Victor Dornelles Mattioni, com mais quatro moradores da comunidade: Enoque Raposo, Ernane Marco, Orismildes Batista da Silva e Cláudio Raposo e; o motorista do veículo da instituição, senhor Raimundo, que nos deixou no pé das serras, retornando para a comunidade, na expectativa de retornar no final do dia para nos buscar.

Os membros da comunidade nos ajudaram, na condição de guias durante a caminhada, em busca dos vestígios das habitações. A ideia era passar o dia caminhando nas serras, por isso levamos mantimento, terçados, baladeiras e o equipamento de gravação⁴⁴, com o qual fizemos entrevistas com todos, enquanto Ernane Marco, também fazia pequenas narrativas dos lugares onde seriam as habitações dos seus avós, contribuindo nesta vivência com nomes, lugares e episódios.

Nas serras da Raposa é possível perceber áreas de lavrado, florestas, córregos e igarapés formados por águas provenientes das cachoeiras do Cristal e da Raposa, com muitos buritizais e rochas. Subimos as serras pelas trilhas sinuosas e nos deparamos primeiramente com uma infinidade de rochas grandes e pequenas. Há 10 minutos de caminhada encontramos uma pequena barragem (FIGURA 25), uma espécie de represa com sistema de encanamento, construída em 1993 pelos indígenas para canalizar o igarapé, no controle e abastecimento de água para a comunidade.

FIGURA 25 – Barragem construída nas serras em 1993.



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

⁴⁴ Câmera digital, microfone, tripé, bolsas e *steadcam*.

A obra era uma demanda antiga da comunidade, que sempre teve problemas com abastecimento de água na região do lavrado, devido à nova moradia, considerando que a maloca da Raposa, começava a ter um formato de pequena vila e seus novos habitantes desejavam água encanada nas residências. Neste ano, o saudoso Caetano Raposo era o vice-prefeito de Normandia, fato que contribuiu para agilizar a barragem. Quanto a este processo de estudo do lugar e adequação tecnológica, o professor Oliveira Junior (1998), que testemunhou a construção à época, publicou em sua dissertação:

Em outra oportunidade, acompanhei o tuxaua Caetano Raposo para filmar um trabalho comunitário, cujo objetivo seria instalar a tubulação hidráulica para trazer água de uma serra próxima, até as casas da maloca. Os canos (cerca de seis mil metros) foram obtidos na época da campanha eleitoral. Foram colados e enterrados em valas. No trabalho estavam cerca de trinta homens, divididos em duas turmas: uma ia à frente cavando as valas e a outra vinha, logo em seguida, colocando os canos. Estavam acompanhados por dez mulheres que cuidavam de levar água e comida para todos. A comida nesta ocasião era a *damorida*, feita com carne de gado acompanhada com *bejú* e *caxiri*.

Lembro-me da diferença, após esse sistema ter sido implantado. A água estava presente em quase todos os lugares na maloca da Raposa, nas cozinhas e pátios das casas, como um indicativo de desenvolvimento. Distribuídas pelas inúmeras roças familiares nas casas e, principalmente, no fornecimento de água mineral para as caixas d'água da escola, do posto de saúde e dos dois pavilhões para abrigar hóspedes (OLIVEIRA JUNIOR, 1998, p.80).

A mão de obra para a construção foi feita de forma coletiva pela comunidade, sobretudo, por membros de uma igreja evangélica da Raposa⁴⁵ que se mobilizaram à época carregando o cimento e outros materiais adquiridos pela prefeitura. É possível ver nas fotos da época que as mulheres atuaram também no trabalho pesado de construção (FIGURA 26). Conseguimos alguns registros com o senhor Joaquim Raposo⁴⁶, que trabalhou também na construção da represa. A obra continua tendo sua importância para a comunidade no que diz respeito ao serviço de abastecimento de água. Professor João Maçarico, irmão de Joaquim que também trabalhou na barragem, explicou que foram instalados à época 6.500 metros de canos, saindo da represa até a escola estadual.

⁴⁵ Igreja Assembleia de Deus.

⁴⁶ Entrevista concedida por Joaquim Raposo no dia 08 de fevereiro de 2020, na comunidade da Raposa.

FIGURA 26 – Construção coletiva da barragem para abastecimento de água



Fotografia: BARBOSA, J., arquivo familiar, 1993.

Seguimos nosso caminho por mais uma hora, passando por mirantes naturais, com cerca de 400 metros de altura, de onde é possível ter uma vista panorâmica da comunidade (FIGURA 27). Estas serras, segundo Ernane Marco, ficam entre as fronteiras das comunidades Napoleão, Guariba e Raposa.

FIGURA 27 – Mirante nas serras, lago da Raposa ao fundo



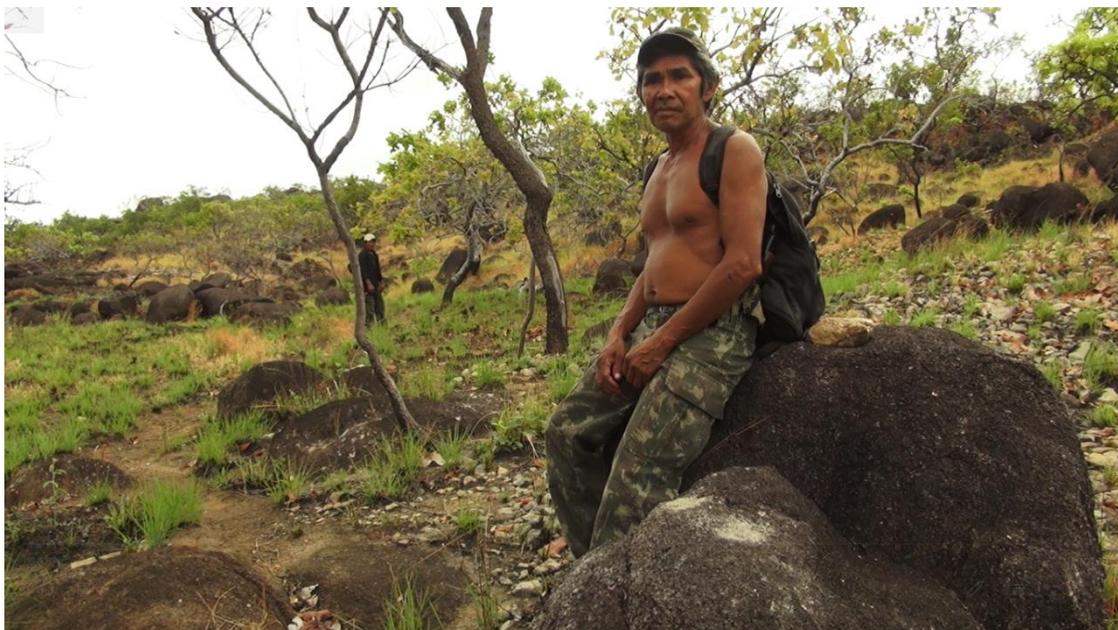
Fotografia: SANTOS, E.R. (2013).

O indígena Macuxi, Cláudio Viriato, 57 anos, falou durante uma pausa na caminhada, na língua materna, que os antepassados utilizavam os bens naturais ao longo das trilhas de maneira funcional, considerando, por exemplo, alguns pontos de coleta de frutos, passagens por igarapés, utilização de pedras para descanso e o uso de plantas para incentivar os mais jovens na caminhada. Cláudio lembra, quando era criança, que os mais velhos passavam no corpo dos mais jovens uma espécie de planta que provocava coceira. O objetivo era fazer com que eles ficassem despertos e não parassem a caminhada. Enoque Raposo e Ernane Marco, fizeram a tradução imediata e, para esta pesquisa, posteriormente, elucidaram outros termos para complementar o texto final.

Uma rocha, aparentemente comum, ao longo do caminho tem uma função importante de descanso para os antepassados, como relatou Cláudio Viriato (FIGURA 28). Ele lembrou-se neste momento da sua avó Damiana. Ela e outros anciãos descansavam de suas longas caminhadas nestas trilhas, carregando o *jamaxim*⁴⁷ pesado com alimentos, como farinha, beiju, frutas e jerimum, muitas vezes, com crianças no colo.

⁴⁷ Cestaria trançada, utilizada pelos indígenas para carregar objetos, caça ou produtos da roça.

FIGURA 28 – Cláudio mostra rocha que era utilizada para descanso durante caminhada



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

Cláudio tem na memória essa imagem da vovó Damiana descansando sobre a rocha, porque também trazia pequenas quantidades de alimento à época, quando era criança. De acordo com ele: “Quando minha avó vinha *pesada*, ela descansava aqui nessa pedra, com o jamaxim e eu ficava esperando logo aí. Depois do descanso seguíamos a pé até a região do lavrado”⁴⁸. Cláudio chama a atenção da equipe para um igarapé chamado *Sariná* ao longo da trilha. “Aqui os nossos avós vinham para pescar e tinha muita piaba. Este lugar não secava antigamente, quando eles desciam passavam um ou dois dias e assavam o peixe à margem do igarapé, faziam comida aqui mesmo. Não tinha tarrafa, somente as tarrafas de pau [*jiqui*]⁴⁹”.

Sariná é o mesmo nome de uma rocha com cerca de 10 metros de altura (FIGURA 29), localizada em uma das serras, próxima das trilhas, nas quais a equipe de pesquisa percorreu. Na cosmologia Macuxi, Cláudio também faz questão de narrar este marco, com tonalidade lírica. Neste mesmo local há resquícios da moradia da matriarca Damiana. Cláudio chama a atenção da equipe de pesquisa apontando para o alto da serra, nas quais existem outras formações rochosas, considerando dentre estas, vovô *Sariná*, que lembra um corpo humano em pé.

⁴⁸ Entrevista concedida por Cláudio Viriato, em fevereiro de 2014, Raposa.

⁴⁹ Cesto artesanal tradicional usado para pescaria.

FIGURA 29 – Vovô Sariná, nas serras da Raposa



Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2014.

Cláudio explica que esta é uma obra de Makunaima, que petrificou o índio *vovô Sariná*, no momento em que carregava seu jamaxim. Cláudio, mesmo sem ter outras informações sobre quem foi Sariná, diz que: “O vovô Sariná veio da pescaria e estava subindo a serra. Então *Makunaima* disse ‘fique aí’! Então ele virou uma pedra com seu jamaxim que estava cheio de peixe”. Professor Celino Raposo, 56 anos, natural da Raposa, reitera a história, porém corrige o demiurgo, que segundo ele não foi Makunaima, o guardião, mas seu filho Anikê, o mais peralta dos irmãos panteões da Raposa, que fez isso por mera brincadeira⁵⁰.

A trilha atravessa áreas de florestas, pequenos igarapés e extensas porções de lavrado sob as serras e rochas de variados tamanhos e formas. Como dito, em alguns momentos fazíamos pequenas paradas para permanecer um pouco no que teria sido, há décadas, os sítios hoje abandonados, mas que continuam cercados por árvores e com vestígios de onde teriam sido as habitações. A caminhada pelas trilhas até chegar nos mirantes leva a um movimento constante de sobre e desce de pequenas montanhas e rochas.

Durante a caminhada é possível encontrar muitos pássaros e árvores frutíferas, como buritizais em áreas alagadiças. Com três horas de caminhada, Orismildes Batista da Silva, 47

⁵⁰ Entrevista concedida por Celino Raposo. Boa Vista (RR), 22 de janeiro de 2020.

anos, encontrou um jabuti na entrada da floresta e, rapidamente, o amarrou com uma pequena corda, levando o animal nas costas (FIGURA 30).

FIGURA 30 – Jabuti nas serras da Raposa



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

A carne, segundo Orismildes, serviria à família no retorno à comunidade em possível refeição coletiva. Ele também localizou buritizais em região alagada, e coletou alguns frutos (FIGURA 31).

FIGURA 31 – Coleta de frutas, buritis nas Serras da Raposa



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

No trajeto, passamos por locais identificados pelos guias como habitações dos seus avós. Por exemplo, fizemos uma pausa próximo ao sítio *Conceição*, que, como dito, pertencia ao tuxaua Gabriel Raposo (FIGURA 32). Também passamos próximo à serra do *Caracas*, onde havia o sítio com o mesmo nome.

FIGURA 32 – Local onde morou tuxaua Gabriel Raposo, no início do século XX



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

As trilhas nos levaram ao antigo sítio *Miritizeiro*, local em que viveu o *vovô Jaime*, segundo os guias. Após quatro horas de viagem, chegamos à região chamada *Aparecida*, nos antigos sítios do *vovô Devogado*, *vovô Ermínio*, *vovô Alexandre* e filho dele, *Dalício*. Todos estes deixaram sua descendência que habitaram a comunidade Raposa e outro se espalharam pelas comunidades vizinhas. Passamos por *Cristal*, que também era um sítio.

Segundo os relatos, verifica-se que o fato de coletar frutos na região das serras e vales pelas trilhas, andando a pé por muitos quilômetros e dias, não representava obstáculo para os antepassados Macuxi, assim como a busca por caça e pesca, que eram abundantes na região no início do século XX. No trajeto das serras, os indígenas encontravam-se com outros parentes, atravessando os sítios, tomados como referências geográficas durante o percurso, dando o senso de direção e distância, permitindo descanso, alimentação e sociabilidade até o destino que era o lavrado, seus lagos e a serra do Atola (*Kusawa' yepin*), de onde extraíam o sal, antes da interferência dos não-índios.

Chegamos por volta do meio dia ao igarapé do Cristal (FIGURA 33). Atravessamos as águas do pequeno rio em meio a floresta fechada, que pelo verão, possuía uma extensa formação de praias. Fizemos uma parada para o almoço, momento em que foi feito um descanso e aproveitamos para tomar banho, fazer fogo, assar carne e comer com farinha. É possível encontrar peixes e siris neste igarapé de águas correntes cristalinas. Ficamos no local por quase uma hora. Orismildes aproveitou para iniciar uma *darruana*, uma espécie de cestaria Macuxi traçado de palha de buriti (FIGURA 34). Cláudio aproveitou para descansar deitado na praia, debaixo da sombra. Seguimos viagem com destino à serra do Cristal e a Cachoeira do Cristal.

FIGURA 33 – Igarapé do Cristal



Fonte: SANTOS, E.R., 2013.

FIGURA 34 – Produção de cestaria durante a viagem



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

Passamos pelo sítio chamado de *Tua Mãe* (FIGURA 35), lugar em que Orismildes morou com sua família. Ele contou histórias de como sua mãe acordava seus irmãos cedo para banharem-se no igarapé e realizar as atividades diárias. Ela *passava pimenta* nas partes íntimas para despertar quem estava atrasado, relatou Orismildes em tom saudosos e sempre divertido.

FIGURA 35 – *Tua mãe*, resquícios de forno

Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2013.

Antes de chegarmos na serra do Cristal, os indígenas tocaram fogo no lavrado, com o objetivo, segundo eles, de espantar cobras e outros animais peçonhentos, uma vez que esta região está desabitada pelos humanos há tempos. Orismildes, em seu relato na língua materna, durante a caminhada em direção à serra e cachoeira do Cristal, falou em tom calmo e seguro, da riqueza natural da região:

Neste igarapé, nossos antepassados desciam para pescar muitos peixes, como piabas. Comiam, faziam damurida, muquiavam o peixe. Eles iam também para a comunidade da Raposa. Levavam seus filhos para a escola e depois iam pescar. Os instrumentos que eles usavam para a pesca eram jiquis, porque não existia tarrafa, malhador ou caniço. Usavam o timbó. E até hoje estamos com os nossos filhos na escola. Quando eu era criança na região da serra do Cristal, eu aprendi a caçar veado, tatu peba, cutia, mutum, porco caitetu. Os nossos avôs no ensinavam a atirar com flechas, não tinha espingarda. Aprendi tudo isso [...] (Entrevista realizada com Orismildes da Silva. Raposa, fevereiro de 2013, traduzida por Enoque Raposo).

Na fala de Orismildes, percebemos que ele é de uma geração que testemunhou a transição da vida nas serras para as habitações no lavrado, juntamente com Cláudio, uma vez que cita a importância da escola já construída nos campos e que impulsionavam o deslocamento das famílias, que ao deixar as crianças, retornavam para o trabalho nas roças em cima das serras.

Finalmente, após aproximadamente 40 minutos do local em que almoçamos, chegamos

na serra do Cristal (FIGURA 36), uma elevação composta por rochas, uma área que segundo os nossos guias, também sofreu com a garimpagem artesanal, antes da homologação da TIRSS. O fantasma da extração mineral pelo garimpo ilegal sempre rondou a comunidade, sendo atualmente mais presente na comunidade indígena do Napoleão, vizinha à Raposa, onde os indígenas tem recebido apoio de políticos de Roraima e da organização Não-Governamental *Sociedade de Defesa dos Indígenas Unidos de Roraima (SODIUR)*⁵¹. No final do ano de 2019, a exploração mineral do ouro e diamante recebeu maior atenção por parte dos não-índios, sobretudo nas imediações da serra do Atola, na Raposa.

FIGURA 36 – Serra do Cristal



Fotografia: SANTOS, E.R. (2013).

Sobre o garimpo que assombra a Raposa nos dias atuais, vale dizer que, em virtude da alta movimentação de veículos, utilitários, motos e carros de passeio e de pessoas estranhas que cruzavam durante o dia e noite a comunidade, os garimpeiros reuniram-se no final de janeiro de 2020, na comunidade da Raposa para tentar uma negociação para instalação de moinhos nos lagos e para contratação de mão de obra indígena, fato que gerou divisão entre os membros da comunidade sobre o uso do território. Mesmo assim prosseguiu-se com a atividade⁵².

⁵¹ *Exploração mineral*. Disponível em <https://www.facebook.com/chicorodriguesrr/videos/609023923001167/>. Acessado em 29 de janeiro de 2020.

⁵² Os membros da comunidade contrários afirmaram que, à época (janeiro de 2020), viram aproximadamente 300 homens, entre adolescentes e adultos trabalhando na extração mineral ilegal na Raposa, incluindo não-índios e

Ainda na serra do Cristal, vale ressaltar que, pelas narrativas dos indígenas, neste lugar surgiram histórias de aparição de *seres extraterrestres* na noite para vigiar o espaço territorial. Enoque Raposo afirma que todos os lugares na cultura indígena Macuxi tem seu dono, como é dito por eles: os lugares na natureza têm *seu vovô ou vovó*. A serra do Cristal tem um vovô, o *dono da serra*. Em certo acampamento recente de famílias indígenas, diz Enoque, surgiu um ponto de luz que aumentou de tamanho e veio em direção aos indígenas que estavam nas imediações das serras. O ponto de luz assustou pelo tamanho e proximidade, o que trouxe um clima de medo às pessoas. Entre eles, havia um indígena que conhecia as rezas e preces dos antigos pajés. Prontamente ele pediu do ser demiurgo a permissão para ocupar e dormir na serra, fato que fez ele se afastar do acampamento.

As preces são feitas por indígenas que também utilizam os espaços próximos à Raposa, como: na extração do barro para a produção da panela tradicional, na coleta de frutos e sementes, no uso das cachoeiras e lagos para banho, na visitação às urnas funerárias, dentre outros usos. A relação com o ambiente físico, portanto, é determinada pela intermediação do ritual sagrado, que alimenta o mito. Testemunhamos esta prática em outras situações que serão citadas mais à frente. Tais relatos e fatos podem ser explicados à luz do que o antropólogo Descola (2000) aponta como animismo dos povos amazônicos.

“Entre outras coisas, o *animismo* é a crença de que os seres naturais são dotados de um princípio espiritual próprio, e de que os homens podem, então, estabelecer com estas entidades relações de um tipo particular e geralmente individual: relações de proteção, de sedução, de hostilidade, de aliança ou de troca de serviços” (p.159, grifo do autor).

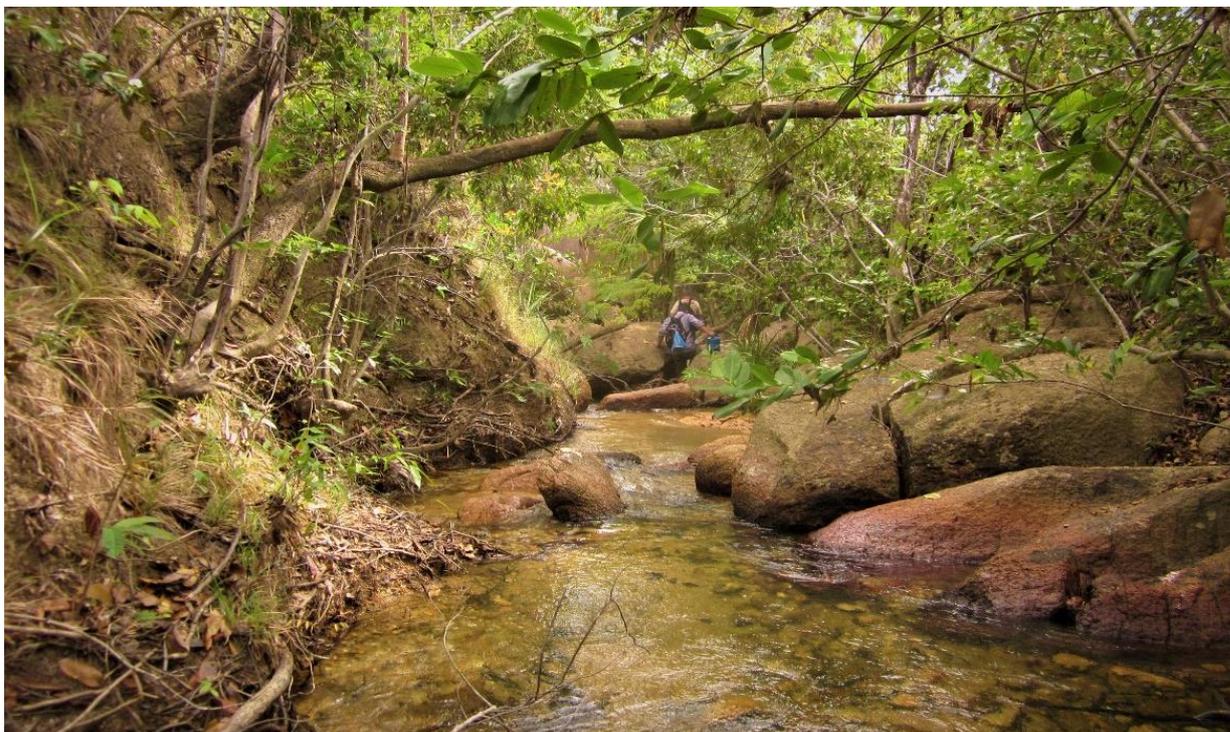
Neste sentido, reforça Mello (2012) em seu artigo *O Triunfo do Lugar sobre o Espaço*, que “o lugar sagrado, *strictu sensu*, diz respeito à ocorrência da hierofania, a manifestação do sagrado materializada em imagens, pedras, árvores ou em um centro pleno de devoções e espiritualidade [...] acenam com respeitabilidade e reverência, consagrados dessa maneira, como santuários” (MELLO, 2012, 42).

Após estes relatos e vivências, descemos a serra do Cristal e chegamos nas imediações da cachoeira do Cristal, lugar de recreação e outros afazeres que serviu durante muito tempo às

parentes indígenas de comunidades vizinhas e da própria comunidade. Em fevereiro de 2020, falava-se em aproximadamente mil pessoas, época em que estávamos finalizando a pesquisa de campo. O fato foi relatado à FUNAI pelos membros da comunidade. A exploração mineral autorizada é atribuição do Congresso Nacional e a Constituição Federal veda qualquer possibilidade de atividade de garimpagem, seja ela manual ou mecanizada, sem autorização e consulta prévia à comunidade.

famílias dos indígenas Macuxi. O igarapé de águas cristalinas é acessado por meio do entrecruzamento de formações rochosas, trecho que permite uma paisagem singular (FIGURA 37), imersa na natureza, passando por rochas, árvores e pequenos arbustos.

FIGURA 37 – Trecho que dá acesso à cachoeira



Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2013.

Subindo as rochas, chega-se as quedas d'água com altura de cerca de 20 metros (FIGURA 38). Fomos no período de verão, portanto, época em que lagos, igarapés e cachoeiras estão mais secos.

FIGURA 38 – Cachoeira do Cristal



Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2013.

No retorno da expedição, caminhamos pelo mesmo trajeto, com muitas paradas para descanso. Nós, *Karaiwas*⁵³, estávamos exaustos, motivo de risos entre os Macuxi. Por conta do cansaço de parte da equipe, tivemos que encarar a caminhada também pela noite, com uso de lanternas. As paisagens cinematográficas ao fundo, com raiar do sol, ficaram imediatamente mais atrativas, mesmo que em breve momento, dando lugar a uma escuridão profunda em seguida. Ouvimos música.

Um de nossos guias, Ernane Marco, de codinome *Filho de Makunaima* foi radialista na cidade de Boa Vista. Trabalhou na Rádio Roraima em programa matinal com temáticas indígenas durante muitos anos, consolidando este apelido, uma vez que a rádio é escutada em todo o estado, sobretudo pelo público indígena.

Ele tinha amplo repertório de músicas regionais em seu celular, todas com letras que falam sobre a cultura e a militância indígena, resultado da gravação de diversas bandas locais durante os anos 2000, quando o processo de homologação da TIRSS estava na agenda política e midiática. Sem poder perceber as paisagens dos mirantes de outrora, caminhamos lentamente,

⁵³ *Karaiwa* palavra em Macuxi que quer dizer homem branco.

ouvindo o repertório tocado a partir do celular de Ernane por cerca de três horas. Foi uma longa descida, ao som misto de forró e parixara para aliviar a tensão da noite e das possíveis ameaças da natureza, um escapismo no sentido de Tuan (2003) “[...] *como uma fantasia inconsistente y efímera*” (p. 47).

Com base em Tuan, Mello (2012) fala do lugar enquanto uma criação transitória ou eterna. Para ele, temos atitudes ambivalentes em relação aos lugares, uma vez que no íntimo das pessoas, os lugares podem ser transitivos ou duradouros, lugares do presente ou do passado, podendo variar segundo os valores, preconceitos, formação de novos conceitos e até mesmo de aceitação de normas novas.

Por ora a música alegre e estridente é bem-vinda, em outros momentos desejamos a companhia da solidão e do silêncio. Os paradoxos ocorrem igualmente com relação a o espaço e ao lugar. Senão vejamos: os paraísos naturais conservam sua aura diante da luz solar. Esta fomenta a vida e abundância. Em contraponto, a escuridão noturna pressagia morte, e mesmo que o homem tenha procurado vencer os horrores da noite alumando o meio ambiente com clarões produzidos por substâncias gordurosas e combustíveis [...], e tentando copiar a luz natural, recorrendo a fontes tecnologicamente avançadas [...], ainda assim, em meio à noite artificialmente iluminada, persistem os receios com relação aos universos noturnos. Entretanto, convém registrar, as noites enluradas exercem um grande fascínio, ainda que a maioria das pessoas prefira não se aventurar nas praias, montanhas ou nos bosques junto aos mistérios da noite (p. 42).

A afirmação traduz nossas sensações nesta caminhada noturna, incluindo os indígenas que estavam nesta missão de descrever as habitações dos seus antepassados nas serras, mas que não aconselham a caminhada indiscriminada nas montanhas a qualquer hora ou dia. As músicas foram companheiras inseparáveis ao propósito em que estávamos submetidos, já que falavam das belezas naturais, do território, da homologação e da relação dos indígenas com seus lugares. É o que Mello (2012) aponta quando diz que “a música, na verdade, aguça a paixão e o orgulho pelo lugar vivido, seja como resposta a uma simples menção, seja como decorrência de uma colocação hiperbólica ou por meio de estereótipos” (p.51). Chegamos na base da serra por volta das 23h, onde Raimundo, o motorista, estava nos aguardando.

No dia seguinte, ao nascer do sol, subimos uma serra intitulada Arco-íris (FIGURA 39), há aproximadamente quatro quilômetros da comunidade. Fomos de carro até o pé da serra que tem cerca de 400 metros de altitude. A serra do Arco-íris é outro mirante natural, por meio do qual é possível ter uma visão privilegiada da comunidade indígena Raposa, além dos lagos e serras, compondo uma paisagem singular da Raposa, tanto para os indígenas, quanto para os turistas. Depois destas vivências, retornamos à Boa Vista.

FIGURA 39 – Serra do Arco-íris, mirante da Raposa



Fotografia: SANTOS, E.R., 2013.

Uma outra incursão nas serras, importante neste processo de reconhecimento da relação dos Macuxi com seu ambiente natural, ocorreu no período de 14 a 16 de fevereiro de 2014, quando regressamos à comunidade da Raposa. Chegamos à comunidade ainda pela manhã e prontamente conversamos com as lideranças sobre nosso interesse em conhecer umas das regiões importantes para o povo Macuxi da Raposa que se chama São João. Este é o lugar onde os indígenas fazem a extração do barro especial para produção da tradicional panela de barro e onde estão localizadas algumas urnas funerárias, segundo os relatos que ouvimos.

Nos dirigimos assim para às serras situadas ao sul, sentido contrário da primeira caminhada. Contratamos um guia, Deovaldo Fidelis. Saímos: eu, minha companheira Ana Karina, José Victor Mattioni e Enoque Raposo, com o motorista José, da comunidade no dia 15 de fevereiro pela manhã, seguindo pela pequena estrada (FIGURA 40). Subimos várias serras em direção a serra de nome São João.

FIGURA 40 - Estrada de acesso ao sítio de São João



Fotografia: SANTOS, E.R, 2014

Após cerca de uma hora de caminhada, chegamos no lugar em que se faz a extração do barro (FIGURA 41). Ficamos sabendo que haviam homens, mulheres e adolescentes fazendo a extração e tivemos a sorte de encontrar algumas destas pessoas no momento da atividade. Existem outros lugares explorados pelos indígenas que já estão em desuso em serras anteriores. É preciso descer e subir cinco serras para se chegar ao local onde os Macuxi fazem atualmente a retirada do barro.

FIGURA 41 - Extração do barro na serra de São João



Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2014.

No caminho, encontramos adolescentes, meninos e meninas, que ajudam seus pais no transporte do barro nas costas, colocado em sacos, um esforço que inclui a caminhada nas serras de quase uma hora e o trecho que fizemos de veículo utilitário, com cerca de quatro quilômetros até a comunidade (FIGURA 42).

FIGURA 42 - Transporte do barro a pé



Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2014.

Os indígenas informaram que sempre são feitas preces para pedir permissão à *vovó do barro* para extrair e usar do bem natural. Às vezes, são depositadas oferendas à *dona do barro*, como bombons e tabaco. Com a influência das religiões cristãs que enxergam nestas ações a impossibilidade de sincretismos e ainda a adesão de muitos indígenas ao catolicismo e ao protestantismo, as práticas de oferendas foram diminuindo, permanecendo as preces como práticas rituais, segundo as mulheres entrevistadas.

Conversamos com Gabriela Fidelis Raposo, que junto com outros adolescentes, carregavam o barro no exato momento em que chegamos a São João. Gabriela é filha de Ivani e nos disse que não acha trabalhoso buscar o barro na serra e enfrentar a caminhada. “É só buscar, depois bater e fazer a panela. Minha mãe antigamente trazia tabaco, mas agora não faz mais. Há outras pessoas que trazem bombom. Já encontramos aqui”. Joana Fidelis, também

artesã que herdou a arte de fazer panela de suas avós, confirmou que as mulheres ainda mantêm a prática de deixar tabaco, retalhos, pratos ou outras lembranças nos lugares de retirada do barro, como símbolo de reverência ao espaço que tem dono e que precisa ser respeitado.

Subimos mais algumas serras e nos deparamos com uma formação geológica semelhante a uma galeria com cobertura (FIGURA 43). Neste local, estão depositadas as urnas funerárias, com ossadas de parentes dos Macuxi.

FIGURA 43 - Cemitério sagrado nas serras



Fotografia: SANTOS, E.R., 2014.

Não podemos entrar de imediato. Fizemos uma breve parada juntamente com os indígenas. Aguardamos alguns segundos, contemplando a enorme rocha e em seguida Enoque conversou na língua Macuxi com Deovaldo que inicia a prece na língua materna que dura um minuto. O pedido de permissão e o respeito pelo lugar estava sendo expresso, condição *sine qua non* de acesso ao espaço sagrado (FIGURA 44).

FIGURA 44 - Urnas funerárias nas serras da Raposa



Fotografia: MATTIONI, J.V.D., 2014.

Estivemos por volta de uma hora contemplando o local. Aproveitamos para descansar debaixo da grande rocha. Os indígenas guardavam silêncio e olhavam a paisagem que se perdia no horizonte. É possível perceber a importância daquele lugar para eles, uma vez que é de difícil acesso até mesmo para os indígenas. Foi um momento de apreciar o lugar como espaço de dimensão sagrada, com sentimentos de afetividade pela história do povo Macuxi, simpatia, familiaridade, proximidade e respeito ancestral. Tuan (2012) chama de *lugar-símbolo*.

O misto de solenidade e encantamento com o lugar enquanto *símbolo*, ou parte de um todo, a natureza, que por sua vez também é sagrada, está presente na práxis Macuxi. É perceptível que a tradição transmitida pela oralidade e pela memória alimenta o fenômeno ritual que cultua o mito e o respeito na perspectiva cerimonial, permitindo a contemplação do lugar em silêncio ou em tom baixo, comunicando a reverência do momento.

Lembramos aqui de lugares que passamos e percebemos a reverência dos indígenas com o espaço, sendo o vovô Sariná, o barro de São João, as cachoeiras, lagos e cemitério com as urnas funerárias. Neste momento, há uma expectativa de que tudo que seja profano, herético e desprezado pelo pensamento sagrado saia de cena, deixando com que o espaço sagrado seja percebido como um palco puro, imaculado, nobre e que jamais seja esquecido.

Por *símbolo* entende-se a parte representativa do todo. [...] Não existem marcas e signos em si, mas somente em virtude do significado que um ser humano ou grupos lhes atribuem. Essa questão de posse, defesa e significado remonta à noção fenomenológica do mundo vivido, contemplando indissociavelmente os pertences privados ou públicos, parentes, amigos, turistas e a base territorial intrinsecamente imbricados e fazendo parte do acervo íntimo do indivíduo ou grupo social. Em outras palavras, consoante à alma dos lugares. (MELLO, 2012, p. 39, grifo do autor).

A afirmação de Relph (2012) sobre a noção de *espírito do lugar* vai nesta direção, quando afirma que “todos os lugares possuem uma fisionomia própria (a fisionomia do lugar), mas o *espírito do lugar* é associado apenas a lugares especiais (p. 23). Diz o autor, que a ideia é decorrente da crença em alguns lugares que teriam sido ocupados por deuses ou espíritos com qualidades sobrenaturais evidentes no cenário físico geográfico, cuja presença é venerada por meio de cerimônias ou ritos criados pelos grupos sociais.

Retornamos para o ponto de saída pelo mesmo caminho. Ainda extasiados com a possibilidade de perceber um sítio arqueológico, lugar sagrado para os Macuxi, possivelmente, ainda carente de estudos sobre a história e a datação do mesmo. Entramos no veículo que nos aguardava e voltamos à sede da comunidade onde ainda ficamos mais um dia, convivendo, conversando e ouvindo histórias da comunidade.

Em 2014, fizemos nova visita juntamente com uma equipe do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN) para tratar especificamente da possibilidade de fazer com que a arte de fazer a panela de barro Macuxi se torne patrimônio imaterial. Segundo o IPHAN, a demanda deve partir da comunidade, tornando o ofício ainda mais valorizado. O processo não avançou com as mudanças que aconteceram no órgão e com as descontinuidades dos trabalhos, afetando esta possibilidade. No entanto, a produção da panela de barro é uma arte, que exige habilidade e delicadeza, resultado da transmissão do conhecimento oral por meio das gerações, sendo a saudosa vovó Damiana Viriato, o nome mais recorrente entre as artesãs que conversamos. O processo de produção também requer força física. O transporte do barro nas costas, o corte e transporte da madeira⁵⁴ e o momento em que se amassa a matéria prima exige força e fôlego dos artesãos que fazem a atividade com a apoio da família.

Este processo de produção e o manuseio é o mesmo que era praticado pelas vovós Macuxi nas serras. Nada modificou no novo espaço ocupado pela comunidade no lavrado. Alguns detalhes foram inseridos, como as alças das panelas, uma demanda dos não-índios,

⁵⁴ Caimbé.

segundo as artesãs. Também foram construídos dois fornos grandes (FIGURA 45), instalados na Casa de Cultura, que são destinados exclusivamente para a produção coletiva, uma vez que as panelas eram (e ainda são em algumas residências) feitas no chão, nos quintais, em pequenos fornos à lenha.

FIGURA 45 – Processo de produção da Panela de barro



Fotografia: SANTOS, E.R., 2014.

Conversamos com mulheres artesãs, paneleiras, que atuam na Casa de Cultura, local onde são expostas e comercializadas as panelas e outros utensílios de barro. Fomos à residência da vovó Zilda Fidelis e conversamos com ela⁵⁵. Vovó Zilda fala que aprendeu o ofício ao longo de sua vida, tendo o cuidado com os processos e rituais com o manuseio da massa do barro. Ela destaca a importância da manutenção da cultura e da tradição da panela, destacando que aprendeu o ofício com a mãe dela, com a vovó Damiana e a vovó Jorgina. A partir daí foi se aperfeiçoando, fazendo pelo menos três tipos de panelas. No entanto, o modelo de panela que ela produz mantém as características em que aprendeu de suas avós e diferem das que são produzidas atualmente das outras artesãs com influências das panelas dos não-índios.

Ela explica que as panelas utilizadas como urnas funerárias tem formas modelos, são grandes e finas destinadas a armazenar os ossos em rituais e hoje estes modelos estão nas serras. As panelas de barro, por meio das artesãs, foram reinventadas ou recriadas, segundo Zilda⁵⁶.

⁵⁵ Ela fala em Macuxi e por isso tivemos a tradução das narrativas feitas em português por Enoque Raposo.

⁵⁶ Entrevista concedida por Zilda Fidelis em 17 de dezembro de 2014, comunidade da Raposa.

Atualmente são produzidas travessas, copos, jogos de mesa em formatos de flor, dentre outros modelos, mas antigamente haviam apenas três tipos. Vovó Zilda diz que ela é a última artesã de sua geração.

Para saber mais sobre este ofício milenar, fomos à casa de Joana Fidelis⁵⁷ que fica próxima da Casa de Cultura. Enquanto ela estava fazendo reparo em uma panela, explicou que as mulheres foram ensinadas a fazer a panela em ambientes fechados, com as portas fechadas, sem barulhos e sem visitas. No entanto, seu trabalho é feito no quintal da residência, que tem maior espaço, por isso, a possibilidade de ter interferências no processo de produção é maior, segundo as crenças Macuxi. A narrativa dela está imersa na cosmogonia do povo Macuxi.

As panelas precisam ser feitas em quartos fechados. Às vezes recebo gente com fome, com espírito mau, nem todo mundo está de bem com a vida. A energia negativa [da pessoa] dela já cai em cima da panela. Ela descarrega, ela [panela] recebe tipo um choque e então ela quebra. Estou fazendo os reparos aqui, mas se o mau olhado for muito forte, não tem jeito. Mas se for menos, então eu faço estes curativos nela, bem dizer, e na queima ela já serve. Mas isso é verdade mesmo, não é mentira não! Tudo que a vovó falava é verdade. Tem época que quando a gente recebe muita visita, ela quebra. Quando tem gente com essa energia negativa, gente com raiva, com fome, pensando a maldade, tudo e a panela é como uma criança. Tem criança que pega quebranto rápido. A panela é assim mesmo, é criança, está bebê ainda. Vovó não deixava a gente olhar não, nem fazer zuada, nem receber visita. É mais homem [o problema], isso aqui é mais para mulher. [Ela] não deixava homens nenhum olhar, tinha que chegar passar mais ou menos meia hora, depois que tiver descansado aí entra pra ver o que a vovó está fazendo. Só que ela não deixava ninguém ver.

Hoje não. Tô aqui debaixo da mangueira, todo mundo chega, tá olhando. Às vezes quebra, às vezes não. É assim, nós estamos quebrando as regras assim, trabalhando assim no tempo mesmo, sem ser fechado. Quebramos também a regra de bater ou tirar com enxada, só era com uma madeira. Agora não. Nós tiramos com ferro de cova, com enxadeco, às vezes com picareta. Nós estamos teimando com ela. Mas tem outras coisas que ninguém tá teimando: mulher menstruada, mulher grávida, de luto ainda continua [a proibição].

Eu não sei fazer a oração, mas quando tinha gente que sabia rezar, fazia oração, pegava urucum, ou águas mesmo, pimenta, tabaco, vai lá, uma senhora idosa e reza a mão, reza tudo para tocar a primeira vez lá, vai lá e depois é liberada. A pessoa que descobriu, a gente considera como dono, a fonte do trabalho dela. Ela descobriu, é dela. A gente pede autorização dessa pessoa, fala com essa pessoa, se ela permitir a gente vai, se ela não permitir a gente não mexe. Ela sempre vai lá e é como se a gente fosse no seu quintal e dissesse: “– fulano eu vou pegar uma manga no seu quintal, posso pegar?” É assim que a gente chega lá como se fosse uma pessoa, a mãe natureza que vai ouvir, ela que libera pra gente. Tem gente que vai às vezes sem pedir permissão e não encontra o barro, às vezes ela some, nós mesmos vamos no tempo errado e ninguém consegue tirar. Ninguém vê. Quando ela está de bom humor ou alguém pediu permissão na nossa frente é onde vamos tirar cada coisa bonita. Tem a época ainda de tirar, é assim nosso trabalho aqui. Eu achava que era mentira. Tem coisa que não acredito muito, mas tem coisa que ainda estamos respeitando, tem que pedir, continuamos trabalhando agora. Estamos fazendo pela quantidade já. Muita gente fazendo. As meninas, na idade delas não era para fazer, meninas de 12 de 10 pode fazer, mas no tempo passado, 1970 pra lá, ninguém pegava não. Em vim pegar estava com 22 anos, comecei a trabalhar escondido do meu pai, ele era pajé. Aí passei três anos trabalhando escondido até que um dia ele me pegou no flagra, trabalhando e aí

⁵⁷ Entrevista concedida por Joana Fidelis em 17 de dezembro de 2014, comunidade da Raposa.

eu tinha que dizer a verdade pra ele. Ele rezou água, rezou urucum, tabaco, passou no braço e hoje eu não sinto quase nada assim de dor. [...] agora a gente usa álcool com alho para tirar aquela coisa negativa da gente que sempre tem. E quem vai com medo ou duvidando adoce mesmo. É real mesmo, quando a gente vai querendo desafiar a história e as crenças. Sempre a gente está respeitando. Nas outras comunidades já aconteceu de adoecer ir para hospital e procurar pajé. [...] É espiritual, da natureza. (Entrevista concedida por Joana Fidelis em 17 de dezembro de 2014, comunidade da Raposa.)

Deliana de Souza Fidelis, filha de Joana, à época da entrevista com 15 anos, diz que desde os dois anos de idade via sua mãe produzindo as panelas junto com outras mulheres.

Todas as mulheres se reuniam para fazer a panela de barro, Neste tempo, elas eras animadas e faziam grupos para buscar o barro, nenhum homem ajudava elas. Só as mulheres naquela época faziam. As mulheres fizeram um plano de se encontrar no clube que na época era de barro. Algumas ficavam produzindo e outras iam buscar o barro. Elas não deixavam a gente tocar na massa, porque falavam que tinha que pedir permissão se não podia pegar febre e ficar doente. Minha mãe incentivou a produzir a primeira panela. (Entrevista concedida por Deliana de Souza Fidelis em 17 de dezembro de 2014, comunidade da Raposa).

A artesã Ivani Fidelis da Silva, que produz a panela na casa dela, nos recebeu em sua oficina e disse que é importante que a comunidade continue utilizando a panela de barro.

É nossa cultura que vem dos nossos antepassados, como eles usavam antigamente, não existia panela de alumínio. Naquele tempo usavam a panela de barro, faziam forno para fazer a farinha. [...]. Eles faziam troca com peças dos brancos, não existia dinheiro. Meu pai levava panela de barro da minha mãe para fazer a troca com as peças da Guiana. Eles iam trabalhar lá e encomendavam panelas. Ele levava e trazia prato de esmalte, tigela, pano para fazer roupa para os filhos. [...] É importante repassar para nossos filhos porque é nossa cultura que vem dos antigos. [...] Comecei vendo minha mãe tirar o barro. A gente tinha dois lugares, aqui e nas serras. A gente morava onde eles faziam as roças, então lá também tinha o barro de fazer panela, ela levava a gente, com 7 ou 8 anos, a gente ia ajudar ela a carregar o barro, ela tirava e a gente carregava. Primeiro ela usava urucum, mas urucum benzido que meu pai fazia a reza e soprava aquela massinha que tirada do urucum e passava na gente vermelho. Eu não gostava. Eu chorava, mas ela dizia tem que passar. Ela dizia “- esse barro aí faz mal, não é à toa que gente pega nesse barro”. Porque ele tem dono. Tem o dono do barro que é da natureza, vai fazer mal, tuas pernas vão doer, os braços vão doer, tinha que passar essas coisas na gente. Lembro também da finada vovó Damiana que ela brigava comigo também eu pegava com ela a massa, porque eu gostava. E ela dizia “- não pode pegar não, vai fazer mal para a seus filhos!” Só que eu pegava escondido dela. Quando ela via ela brigava: “- Eu já disse para não pegar. Vem aqui coloca teu braço aqui”. E aí ela começa a reza dela. Ela dizia: “- sabia que esse barro faz mal para criança porque é cocô de cobra grande”. Por isso que tem as camadas dela. Tem o barro e umas camadas, ela aparece depois some e fica só o barro. [...] Ela me ensinava, mas eu nunca aprendi a reza, mas ela falava: “- a gente faz essa reza, chega no pé da serra e pedimos licença para entrar na serra”. Ela dizia: “- foi Deus que deu o dono do barro que é da natureza, tem que pedir licença, tem que passar esse urucum, a pimenta nos pés para poder pisar no barro e depois que chega de lá tinha que cortar a perna para tirar sangue ruim”. Lembro muitas coisas dela. (Entrevista concedida por Ivani Fidelis da Silva em 18 de dezembro de 2014, comunidade da Raposa).

Ressalta-se ainda que as panelas de barro Macuxi foram objeto de importante estudo em nível de dissertação em sob título *Análise da potencialidade de registro de indicação geográfica das panelas de barro da comunidade indígena Raposa* (CURY, 2019). Segundo o autor, que trabalhou com as artesãs em imersão na comunidade para conhecer de perto as histórias e o ofício das paneleiras, a pesquisa permitiu a elaboração de um relatório com o passo-a-passo necessário para que a comunidade prossiga no processo de indicação geográfica.

Ressalta-se que o interesse neste e em outros processos, como as adequações culturais de dimensões não só de afirmação étnica, mas também com fins econômicos, como por exemplo, a possibilidade de transformar a arte de fazer panela barro em patrimônio imaterial cultural e histórico brasileiro, fato que permitiria ampliar a comercialização do produto, são demandas que devem partir da própria comunidade, questões coletivas decididas por meio de assembleias e consultas.

Organizamos mais uma visita de campo à comunidade da Raposa. Desta vez, fomos eu, Ernane Marco, Enoque Raposo e sua companheira, a nutricionista Michela Bruna Lins Batista, que trabalha com o povo Yanomami, lotada na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)⁵⁸. Fomos no período de 07 a 09 de janeiro de 2020, época de verão intenso na comunidade. Saímos de Boa Vista por volta das 9h.

Fizemos o trajeto em carro particular, que durou uma hora até o km 100, local em que fizemos breve parada para um café com paçoca⁵⁹. Depois, seguimos por mais uma hora e meia em estrada de piçarra, onde economizamos 50 km acessando a Raposa 1, por meio de outra estrada de chão. Neste caminho alternativo, acessamos uma localidade denominada Coqueirinho, passando pela comunidade indígena Raposa 2.

Logo fomos observando ao longo da estrada a ocupação nas serras pela garimpagem ilegal, sobretudo, na serra do Atola. Chegamos às 11h45 e fizemos breve parada na casa do vice-tuxaua, Jonatas Raposo, irmão de Enoque Raposo, que estava no campo resolvendo questões administrativas, de acordo com sua companheira, Lelibete Salazar. Em seguida, fomos a casa da agente de saúde, Rute Graciela Perpétua Raposo, habitação do tuxaua Caetano Raposo, falecido em 2016. Rute é irmã de Enoque e uma das agentes de saúde da comunidade, onde deixamos o mantimento, conversamos, andamos pelo sítio rodeado por frutíferas e almoçamos. Rute concedeu entrevista no dia seguinte.

Após o almoço, chegou à casa de Rute Raposo, para uma visita, o senhor Eduardo Galvão, que é capataz da comunidade da Raposa, que cuida do gado coletivo e que é também

⁵⁸ A SESAÍ é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.

⁵⁹ Uma adaptação de farinha regional com carne seca e cebola.

coordenador de turismo local. Tomamos café e na conversa percebemos o domínio que o indígena tinha do seu espaço, uma vez que relatou com segurança a sequência da formação e dos cursos dos rios, assim como a formação dos igarapés e as nascentes que abastecem a Raposa.

O assunto ganhou fôlego por conta de sua opinião contrária a qualquer tipo de atividade de garimpo próximo aos mananciais de água. Neste sentido, pedimos que ele fizesse um mapa mental dos lagos e igarapés da região da Raposa (FIGURA 46). Eduardo atendeu prontamente, fazendo um primeiro esboço e pedindo um prazo para refinar e entregar o produto final no dia seguinte, uma vez que faria mais inserções e adequações no desenho.

No mapa é possível perceber o caminho que o curso d'água faz a partir do norte para o Sul na formação dos lagos importantes para a região da Raposa que atende as várias comunidades do entorno até desaguarem no rio Surumu em direção leste. Eduardo pontuou os mais importantes, sendo estes: igarapé Jauari, igarapé Juruaquim, Rio Maú, igarapé Atola, situados mais ao norte e formados a partir dos mananciais das serras. A partir daí temos a formação hídrica de lagos como: o lago da Raposa, lago da Cheirosa, lago Espelho, lago Jaçanã, lago Tarumã, lago Galho, lago Ubá, lago da Veada, lago Uruá e o igarapé Cuatá, que vão desaguar no rio Surumu.

Ainda há outros lagos e igarapés que ficaram de fora do desenho do percurso, se considerarmos a bacia hidrográfica da região. Vamos citar outros lagos e igarapés descritos no PPP da escola estadual (2017), porém, são muitos e, possivelmente, ainda necessitam de maior classificação. Os igarapés que entram nesta lista são: Arco-íris, Inamará, Bismark, Xiriuwini, Xumina e Veneno. Os lagos são: Salgado, Onça, Jacaré, Julia, Patativa, Palha, Caju, Cedro, Pedra, Aratanã, Nambí, Porco, Juruqui, Aningal, Sereia, Baleia, Prainha, Maria Preta, Cachorro, Surrão, Sucuri, Jiboia, Cachimbo, Paricuarú, Craviana, Marreca, Fome, Pirarucu, Torto e Serrinha.

Em seguida, fomos para a casa do tuxaua da Raposa, Damildes Fidelis, onde conversamos sobre os desafios atuais da comunidade, dentre estes, a atividade do garimpo nas serras, assunto principal das rodas de conversa na comunidade. O garimpo na Raposa e na comunidade vizinha de Napoleão, segundo o tuxaua, é o principal assunto no município de Normandia e, pelo que observamos naquela semana quando nos preparávamos para ir à Raposa, era assunto também na cidade de Boa Vista (RR).

Convocado pelo Ministério Público do Estado (MPE/RR) e pela FUNAI para se manifestar após denúncias, o tuxaua disse que compareceu com outros membros da comunidade e seu procurador jurídico a estes órgãos e afirmou que estão tomando cuidados necessários quanto a situação, reconhecendo que a atividade é ilegal. Ao mesmo tempo em que solicitou orientação em como proceder, considerando que em Napoleão a atividade conta com a anuência das lideranças, apoio da SODIUR e de políticos locais, fato que amplia a demanda por novos pontos de exploração, loteamento de espaços nas serras e tem fugido ao controle da fiscalização interna, por mais coerção que exista.

Ele informou que há grupos ligados a políticos locais que surgem com aparelhos de tecnologia de ponta para rastrear os minérios, entrando e saindo da comunidade indiscriminadamente, realizam as tarefas designadas e voltam para a cidade de Boa Vista. A comunidade da Raposa, de acordo com o tuxaua, recebeu o aviso em fevereiro do IBAMA que se a atividade progredir no local, o órgão vai expedir multa no valor de R\$ 100 mil por danos ambientais, resultado da atividade garimpeira. A multa é expedida em nome e CPF do tuxaua.

O tuxaua comentou que a coordenação local da FUNAI recebeu solicitação de informação de pessoas de países como França, Alemanha, EUA e Suíça, interessados em saber como está a situação do garimpo na localidade. Como dito, este tema atual dividiu opiniões na comunidade. Sobre nossa demanda de conhecer a história da comunidade, o tuxaua Damildes sugeriu que observássemos o projeto político pedagógico (2017) produzido para a escola estadual José Viriato Raposo, que dedicou alguns capítulos para trabalhar o contexto da memória de fundação da Raposa, interesse direto desta pesquisa. O PPP ainda não foi aprovado junto ao estado, porque recebeu ressalvas para correção, quanto as normas de redação e pequenos ajustes metodológicos que estão sendo feitos pela equipe local. Utilizamos os dados em outro momento mais à frente.

Fomos à escola estadual e a direção interina informou que na semana seguinte a nossa visita, seria realizado um seminário intitulado *Os problemas sociais da comunidade Raposa* que visava tratar de variados temas de interesse coletivo, incluindo educação, saúde, infraestrutura, economia e a atividade garimpeira.

No início da noite do dia sete de fevereiro de 2020, na comunidade, percebemos luzes acesas nas serras, fato que, possivelmente, demonstrara a presença de garimpeiros acampados na região. As ocupações ilegais foram observadas nas serras do Cristal, Serra do Breu, Serra da Raposa e Serra do Atola.

No dia seguinte, visitamos algumas residências, entrevistamos outras pessoas e tivemos a preocupação de solicitar daquelas que havíamos entrevistado anteriormente, a assinatura dos termos de autorização de uso de imagem e do termo de consentimento livre e esclarecido, exigências éticas dos órgãos brasileiros para a composição da pesquisa com seres humanos, previstas em nossa metodologia. Dormimos mais uma noite na Raposa, na varanda da residência do casal Marco Antônio e Lélia da Silva, voltamos para Boa Vista, por outro caminho, um pouco mais longo, porém com acesso ao lago do Caracaranã, distante 40 km da comunidade da Raposa, onde a equipe optou em dar um mergulho nas águas daquele lago que era atração turística controlada por não-índios até a homologação. Nos últimos anos, passou ao controle dos povos indígenas da região, responsáveis pela manutenção do lugar e gerenciamento da entrada de veículos e turistas. Pagamos uma taxa de R\$ 10,00 por pessoa e ficamos cerca de uma hora, retornando para Boa Vista (RR).

4.3 RELATOS: A VIDA NAS SERRAS

As memórias registradas pela oralidade nesta pesquisa, nos remetem a meados do século XIX, quando os mais antigos conseguem reconstruir alguns episódios. Além da experiência nas serras em que observamos os comportamentos dos nossos guias e a relação com a natureza, podemos fazer as entrevistas com eles e com outros personagens, na possibilidade de ouvir os indígenas sobre o fenômeno da mobilidade geográfica para o lavrado e as recordações das serras.

Nas palavras do índio Macuxi Adriano Trajano Nascimento, morador da comunidade indígena da Raposa, que na oportunidade concedeu entrevista no sítio Itamaraty, debaixo de altas mangueiras, durante a vacinação do gado da Raposa, momento que é realizado em mutirão:

[...] a vida nas serras sempre foi saudável, só comecei a apresentar doenças a partir dos 50 anos de idade, nunca fui vacinado, nunca precisei tomar remédio. Na época a alimentação era saudável. Não se criava tanto porco e outros animais. A gente juntava muitos peixes miúdos e torrava na pedra para ficar bem seco. Juntamos em um balde ou na cabaça. Cozinhávamos o tucupi com a mandioca e isso ficava conservado. Cozinhávamos muito. Usávamos o pilão para fazer o pó do peixe. Durava o inverno inteiro. Não era necessário pescar o peixe. Quanto ao local de reunião para as festividades, na época não existia muitas pessoas, mas nossos antepassados viviam muito tempo: 80, 90, 100 anos. Não tinha esta população toda como hoje. Era fácil

controlar a família. Hoje é diferente. Precisa de auditório para dançar parixara, tomar pajuaru. Antes, era preciso apenas um pequeno malocão. Chegamos a ver isso com a nossa avó [Damiana] e tios. Eu canto muito hoje o parixara para não esquecer. O areruya é uma tradição que aprendemos com o nosso avô. A história do areruya é muito grande. Nasceu aqui na Raposa e hoje o povo usa como religião na Serra do Sol. Lá eles adotaram como religião, mas era religião aqui na Raposa (Entrevista realizada com Adriano Raposo. Comunidade da Raposa, fevereiro de 2013).

Adriano faz referência à saúde e qualidade de vida que seus antepassados desfrutavam nas serras, aliando na narrativa as festividades que comunicam a alegria e o afeto pela natureza, uma vez que tais festividades são caracterizadas pelo momento de agradecimento coletivo pelos bons ciclos de colheita e de veneração a divindade.

O índio Macuxi, João Maçarico Raposo, 65 anos, graduado em Pedagogia e professor na comunidade, durante a entrevista buscou fazer uma reconstrução bem antes das narrativas provenientes das serras e também reafirma a fartura da região em termos de alimentação. Ele diz que:

A história pelo que a gente sabe é um pouco restrita. Acredito que muito antes já existiam pessoas. Não só pelo fato de ter vindo o [José] Viriato que conta nossa história porque a gente vê as caveiras de muito tempo. As brigas que aconteciam, existem caveiras aí nas serras depositadas. Então acredito que quando vieram pra cá já existiam pessoas. Quando falavam de morcego grande que pegava as pessoas como se fossem lendas. Eu acho que não eram lendas porque, quando eu comecei a ouvir falar de dinossauros, então quando eu conheci esta história dos morcegos grandes para mim eram os dinossauros. Eles pegavam pessoas e levavam para as serras e se alimentavam de animal vivo. Não sei em que ponto nem em que lugar. Eu ouvi estas histórias, as lendas, a criação do mundo e da Raposa dos nossos bisavôs”. Diz a história que a vida era melhor nas serras porque tinha fatura. Lá a terra era adubada. Aqui em embaixo tinha fartura de peixe. As pessoas se alimentavam de peixe bonito e grande. Aqui no igarapé da Raposa tinha peixe graúdo, como tucunaré e sulamba. Depois foi ficando escasso de caça, mas tínhamos bastante tatu. Eles iam caçar longe e voltavam para as serras. Ficavam dois dias caminhando. Talvez por terem inimigos, ficavam nas serras (Entrevista com João Maçarico. Raposa, fevereiro de 2014).

Professor João Maçarico depois de contar estas histórias, com muita vitalidade, nos levou para conhecer outras serras próximas a Raposa, região que faz fronteira com a comunidade do Napoleão, caminhando por cerca de uma hora, subindo aproximadamente 200 metros de altitude, onde podemos ver outras cerâmicas deixadas em locais pelos indígenas e visitar formações rochosas semelhantes a quartos ou cavernas no cume dos montes (FIGURA 47).

FIGURA 47 – Caverna, fronteira da comunidade Raposa com Napoleão



Fotografia: SANTOS, E.R., 2014.

Daniel Viriato Raposo, 76 anos, é vaqueiro da comunidade. Durante sua fala, lembrou do pai dele, Gabriel Viriato Raposo, que tem uma importância particular na comunidade por ter sido tuxaua na Raposa e também para comunidades vizinhas, desde a cabeceira dos rios Maú, Surumu e Tacutu.

Eu nasci dia 08 de outubro de 1945, meu pai me deixou para servir o exército em Belém, em 1945. Deixou minha mãe com curumim pequeno que era eu. Passou um ano em Belém. Depois ele botou o irmão dele Abel Raposo, como tuxaua da comunidade.

No início tínhamos dificuldades, mas hoje é mais difícil. As caças anteriormente eram mais fáceis. A gente ia caçar, pegar um veado, uma cotia nas serras. Lá na serra é duro, não tem peixe. Lá tem igarapé bom, mas não tem peixe. Nós vivíamos de caça e pesca. Paca à noite e de dia cutia, que a gente matava e assim passava. Tinha caxiri e pajuaru. Neste tempo tinha muito legume, era farto. Pra vender era difícil que era serra, longe, a gente trazia nas costas de um bozinho, na costa mesmo, botava no jamaxim pra trocar com carne lá com os fazendeiros. A gente trazia para trocar por um pedacinho de carne para poder escapar [da fome] que era difícil. Naquele tempo ninguém tinha estas redes como tem hoje aqui: tem rede pra todo bicho, de peixinho deste tamanho⁶⁰ até os grandes. Antigamente não existia, só era flechinha. Nós ‘pegava’ peixe ali no igarapé do Xumina, flechava, o peixe virava e nós ‘matava’ e no anzol, com caniço. Eu me criei com minha vó⁶¹. Tem muitos lugares que ela tirava o barro e fazia a panela, naquele tempo não existia panela, estas panelas de alumínio não existiam. Existiam os panelões de barro para cozinhar. Mas eu não sei como foi descoberto o barro para

⁶⁰ O entrevistado faz sinal com os dedos indicadores em paralelo separados por uns cinco centímetros para representar o tamanho dos peixes.

⁶¹ Vovó Damiana

fazer a panela, mas ela sabia onde era o garimpo dela. Não era todo mundo que mexia. Só ela mesmo. Ela levava um pano para pagar o barro que ela tirar e ela queimava. É como queimar tijolo hoje, com caimbeiro, não é toda a lenha, e só o caimbé a árvore que tem por aqui que se chama caimbé. Ela queima e está pronta a panela e bota o tucupi da mandioca para dar o ponto nela, porque ela não vai cozinhar sozinha de frente, mas ela tem que cozinhar com o tucupi da mandioca. Ela fazia, eu lembro, lá no Santarém, lá no Manelua.

Naquela época faziam festas, faziam os convites e se reuniam. Naquela época eram poucas famílias. Hoje a população cresceu. Temos muitos parentes, muitas famílias, mas não entendem nada do que se passou anteriormente. A gente dançava, se reunia no malocão, fazia pajuaru e levava pra lá para tomar junto. A gente dançava com nossas avós, com as meninas o dia todo e a noite toda, quando amanhecia, vinham embora (Entrevista com Daniel Viriato Raposo. Raposa, fevereiro de 2014).

A fala de Daniel é permeada pela saudade e confirma as outras narrativas quando aponta para a fartura de caça e pesca da região, atribuindo também o componente das festividades coletivas alusivas a um tempo de agradecimento pela produtividade e dádivas da natureza.

O índio Macuxi Domingos Aquilino Batista, 72 anos, relembra que as famílias nas serras apesar de morarem em malocas individuais, eram unidas e viviam em uma conjuntura social compartilhada.

Nós ‘*tinha*’ roça bastante, farinha bastante, beiju bastante e caça bastante. Nascei na maloca Água Boa. A gente plantava, colhia, trazia nas costas. Eram três horas e meia de caminhada. Eu trazia três latas de farinha, a mulher trazia mais duas latas de beiju. A gente vinha pra cá quando tinha festejos. O festejo neste tempo era dezembro, julho e março, na semana santa. Nesses períodos a gente vinha tudo pra cá. Quando terminava a gente retornava para as serras. O nosso trabalho era assim, antigamente [...]. Quando os irmãos⁶² chegaram aqui, naquela época não tinha nada não, celular, rádio, televisão, não existia, eu lembro bem. Eu lembro bem que aqui tinha a casa do avô Viriato, do Trajano Nascimento, do Leonardo, do Celestino, do Chico e Paulino, onde é o posto. O curral era aqui perto, faz tempo isso aí. Então são essas pessoas que construíram a Raposa” (Entrevista com Domingos Aquilino. Raposa, fevereiro de 2013).

Domingos está fazendo referência ao tempo da transição, quando seus familiares estavam em processo de descida das serras, por isso fala da fartura da produção nas roças, da caminhada, dos festejos, resultado da chegada dos irmãos, os religiosos que andavam naquelas regiões propagando a fé cristã que afetou diretamente os Macuxi, sobretudo com a construção da primeira escola nos campos no início do século XX.

O ex-tuxaua da comunidade Raposa I, Gabriel Sarmento, 62 anos, afirma ser descendente de indígenas que migraram do lado da Guiana. Ele lembra que existiam cerca de

⁶² Missionários católicos.

dez famílias residindo na comunidade da Raposa, e que estas mesmas pessoas moravam na região das serras.

Eles procuravam desenvolver a roça e a agricultura porque na serra era fácil o plantio. Não havia problemas com agrotóxicos, as frutas, batatas eram saudáveis e o povo gostava da produção. A escola foi o fato que motivou o aprendizado e para ter este conhecimento de outra realidade buscou-se a escola. Os alunos eram atendidos aqui e a roça era extraída da serra. Então aos poucos as pessoas vieram para a comunidade Raposa, tendo roça lá e fazendo a manutenção aos poucos. Quando morávamos lá, a gente pegava caça e peixe. Peixe era mais difícil, tínhamos que vir para o lavrado, nos lagos e igarapés. No final de semana, depois das aulas íamos lá pegar o rancho, a farinha, beiju, batata, banana, trazia da serra, íamos lá para passar a semana. Era cansativo, mas não tinha alternativa e seguíamos o que nossos pais já faziam. (Entrevista concedida pelo tuxaua Gabriel Sarmiento. Raposa, fevereiro de 2013).

É recorrente nas falas esta fartura que havia nas serras e a fertilidade do solo. Em seguida, os entrevistados sempre citam os impactos da escassez de caça e pesca e a presença da escola, como fator de atração para mobilidade para os campos, com fez o ex-tuxaua Gabriel.

Neste sentido, pode-se afirmar que o processo de busca dos índios Macuxi por novos ambientes favoráveis à caça, pesca e a coleta de frutos, em virtude da escassez crescente nas serras, em regiões próximas a lagos localizados no lavrado, como o lago da Raposa (*Maikan Kupî*), o lago da cheirosa (*Waku'Kupî*), dentre outros, vão responder às necessidades imediatas de alimentação *a priori* e, por consequência vão, gerar novos usos das trilhas dentro do território Macuxi, já que os índios moviam-se para o vale de forma contínua para atender as demandas de sobrevivência, conforme os relatos.

Rute Graciela Perpétua Raposo, Macuxi da Raposa, tem 45 anos é filha de Caetano e Perpétua. Tem quatro filhos e uma neta. Rute morou nove anos em Boa Vista, mas retornou para morar e trabalhar na Raposa. Ela afirma que as memórias que surgem ao lembrar dos mais antigos é que eles eram mais saudáveis, que a comida era mais saudável, não era industrializada. No entanto, não tinha como trazer a produção para vender em outros lugares e isso dificultava o trabalho deles.

Como meu avô falava antigamente: - aqui era um lavrado que era alagado. Mas com o tempo foi mudando. O clima mudando, foi secando foi encolhendo os lagos, diminuindo os igarapés, as caças foram descendo, havia a pesca. E começaram a observar o lavrado e descer. Quando eles faziam compras e descobriram que existiam uma cidade então eles começaram a caminhar. Eles iam, passavam dois ou três meses para chegar em Boa Vista, muitas vezes caminhando, na canoa, em carro de boi. Hoje a gente vê muitas facilidades, mas muitos problemas. Muitas doenças vêm acompanhando, nossa alimentação e nossa convivência mudou totalmente.

Ela lembra de alguns locais nas serras, como Minas Gerais, Cristal, São João, Caracas e Lua, onde se reuniam e faziam as festas, local de moradia dos seus avós. Ela acrescenta que:

Eu ainda eu morei um pouquinho lá. Descia. Carreguei banana, farinha, tínhamos roça lá em cima, sempre ia pra lá. A facilidade hoje aqui [no lavrado] é porque hoje você tem transporte, tem onde comprar, tem onde plantar, colhe, aqui se produz, se alimenta, resolve aqui. Lá se produz, mas a dificuldade era transporte. Tudo era fácil. Até hoje é mais fácil lá. Me dá aquela lembrança quando passeio por lá e digo: - poxa, se eu vivesse aqui eu já tinha roça aqui e tinha tudo, mas a dificuldade é como transportar ela pra cá... muito difícil. São as duas diferenças: hoje a facilidade aqui no lavrado é diferente e lá é dificultoso. É mais fácil pra você plantar porque é frio pra lá, tem as matas para você plantar, aqui não. Aqui é lavradão, você tem que esperar chuva e olha lá. Se não vier chuva não planta nada. (Entrevista com Rute Graciela Perpétua Raposo em 08 de fevereiro de 2020, comunidade da Raposa).

Outro indígena natural da Raposa, que habitou nas serras é Joaquim Raposo, 70 anos, nascido em 1950, filho de Leandro e Hercília Raposo. Joaquim é pai de oito filhos e não sabe dizer quantos netos tem, apenas bisnetos, que são dois. Ele diz que tem saudades das serras.

Tínhamos tudo lá, vida saudável. Lá papai plantava banana, cana, feijão, mandioca, mamão. Tínhamos caça, caititu, veado, cutia, jabuti, mutum. Peixe também. Descia para lavrado no igarapé. Lá onde moramos dava muita piada, peixe miúdo. No mês de setembro, quando a chuva e o inverno estavam findando, o rio ficava cheio de piada. Passávamos de semana assando peixe. (Entrevista com Joaquim Raposo, em 08 de fevereiro de 2020, comunidade da Raposa 1).

Joaquim lembrou de vários nomes dos sítios em que o povo Macuxi morava, dentre eles: Serra da Lua, Santa Luzia, Reserva, Bananal, São João, Conceição, Miritizeiro, Cotingo, Aparecida, Tua Mãe, Caracas, Paricá, Cristal, Água Boa, Lua, Santana, Colônia e Manga Brava. Ele fala da saudade que tem das serras em que morou com seus pais: “Saudades eu tenho. Às vezes penso: será que eu nunca mais vou pisar nestes lugares por onde andei? Tenho saudades do lugar onde andei, banhei, onde cacei. Nunca mais vou fazer esta caçada”⁶³.

Descola (2000), que estudou povos amazônicos, como os indígenas *Achuar* no Peru, atesta neste sentido que “não há dúvida de que os índios da Amazônia têm extraordinário conhecimento empírico das interrelações complexas entre organismos em seu meio ambiente e de que eles aplicam este conhecimento em suas estratégias de subsistência. (p.156). As falas dos entrevistados demonstram como os Macuxi foram se adequando às características do seu território compreendendo as imposições das condições naturais sobre o homem, desmitificando alguns paradigmas, como a ideia de que os lavrados alagavam e sendo impulsionados, por outro

⁶³ Entrevista com Joaquim Raposo, em 08 de fevereiro de 2020, comunidade da Raposa.

lado, no contato com a sociedade não-indígena. Para eles, a adaptação ao lavrado foi ocorrendo aos poucos. Eles afirmam que produção nas roças nas serras era mais fácil por conta do clima favorável e o solo, a região é mais fria, com a presença de florestas, mantendo neste sentido, uma relação antropogeográfica, no sentido que Ratzel (Moraes, 1990) inferiu em primeiro plano, na geografia clássica.

4.3.1 O sal

Outro componente que afetará a dieta dos Macuxi e que, segundo as falas, motivou o deslocamento constante para o lavrado, porém não definitivo, assim como sucessivos acampamentos e, por conseguinte, a exploração dos campos, foi a facilidade de encontrar o sal. Há aproximadamente sete quilômetros da comunidade da Raposa I, o pé da serra denominada ‘Atola’ (*Kusawa’ yepin*) (FIGURA 48), conforme indica os anciãos, é salino, condição de regiões áridas e semiáridas, vinculadas às condições climáticas e históricas. Neste sentido, os Macuxi e outros povos mantinham uma alimentação temperada, sem a interferência do sal do não-indígena por muito tempo.

FIGURA 48 – Serra do Atola, facilidade para encontrar sal



Fotografia: SANTOS, E.R., 2014.

Mesmo que o terreno fosse imprestável à agricultura, o mesmo já proporcionava o sal como tempero para a cultura alimentar indígena em séculos anteriores. Muitas comunidades se

deslocavam até o pé da montanha para buscar o sal. Ele era retirado a partir do tratamento caseiro com a fervura da água da porção de terra extraída. Ao aquecer a água nas panelas de barro, as impurezas ficam na parte superior do recipiente e o sal aloja-se abaixo.

Nossa equipe de pesquisa, observou a existência do sal nas imediações da serra do Atola, provando pelo paladar, conforme nos recomendava o nosso guia, o índio Macuxi Rafael Pereira Raposo, neto do tuxaua Gabriel Viriato Raposo. Mais uma particularidade da região da Raposa que merece destaque nesta pesquisa, sobretudo porque esta atividade de buscar o sal na serra do Atola, tendo que deixar as habitações nas serras e percorrer o lavrado, exigia dos antigos uma caminhada de longas distâncias, muitas experiências de caça, coleta e pesca e constantes acampamentos na região do lavrado, como relatados pelos entrevistados.

Os índios Macuxi ficavam semanas e até meses nas imediações da serra do Atola no processo de retirada e processamento manual do sal. Tal constatação da presença do sal se deu a partir da observação dos próprios indígenas em relação ao comportamento dos animais, como veados, que lambiam a terra em busca do sal. Conforme diz Rafael Pereira Raposo: “Este local [*aponta para o entorno da serra do Atola*] é onde o gado lambe o sal. [...] Antigamente não existia o sal de cozinha”. O Macuxi Fernando Trajano, 78 anos, irmão consanguíneo de Adriano, falecido em janeiro de 2020, confirmou em um de nossas visitas em 2014 que:

No tempo das nossas avós não existia sal. Eles não comiam sal. Eles descobriram este lugar [*Atola*], onde eles saíam em busca do sal. Eles vieram e um deles fez a sua casa aqui onde se transformou em comunidade da Raposa. Não tinha outro lugar com sal somente aqui. Nós somos raízes de uma só família que hoje cresceu e tornaram-se muitos ‘*raposenses*’. Daí começaram a trazer sal de outros lugares e até hoje trazemos esse sal industrializado para cá. O sal antes era parecido como o beiju de goma. Os antigos enrolavam e carregavam para o consumo. Quebravam em pequenos pedaços para colocar na comida. Até hoje tem sal por aí. (Entrevista realizada com Fernando Trajano., fevereiro de 2014, comunidade da Raposa, traduzido da língua Macuxi por Enoque Raposo).

A fala de Trajano é decisiva para percebermos mais um atrativo para a descida das serras, neste caso, o sal natural encontrado no Atola, que começa a gerar a demanda pela proximidade da serra e habitações mais seguras no lavrado para exploração direta deste bem.

Adriano Nascimento confirma as palavras do irmão e também lembra da época da descoberta do sal na Raposa como um tempo importante na apropriação do território pelos moradores da Raposa. Ele explica que na região tem muitos lugares menores que os índios denominam de ‘*lambedores de veado*’.

Naquela época não havia fábrica de sal como existe hoje. Alguém descobriu o sal e muita gente ficou sabendo. O pessoal vinha da região do Amajari fazer sal. O que eles faziam era cozinhar, ferver, apurar, fazer igual rapadura. Eles aprenderam a fazer e levavam muitos quilos de sal até que chegaram aqui perto, onde foram criadas as comunidades Raposa, Napoleão, Guariba, Xumina. Assim o povo se aproximou perto do sal. Até não sei quando... acho que até a chegada do sal [industrial] do branco. Daí para lá esqueceram. Acho que o nosso sal está agora no mato, não é? Ninguém mais usou, não é? Até outro dia eu falei para minha irmã para ir ver o sal com ela. (Entrevista realizada com Adriano Nascimento, fevereiro de 2014, comunidade da Raposa).

O indígena Macuxi Domingos Aquilino Batista reforça o deslocamento dos moradores das serras, em parte, por causa da localização do sal na serra do Atola.

Eu queria fazer um livro da história [da Raposa]. Ninguém é daqui. Os jovens sim nasceram aqui. Mas os velhos são não sei de onde, de Socó... de outras malocas aqui perto. E porque vieram? Por que lá não tinha sal. Aqui tinha sal lá perto da Serra do Atola. Lá tinha sal, tipo areia. Eu lembro da minha avó: ela juntava numa panela com a areia, levava para a serra e cozinava, então apurava aquele sal. Aí ela fazia umas bolinhas e botava no fogo para esquentar. Quando se matava uma caça, ela raspava aquilo ali e colocava dentro da damurida para *dar o sal*. Agora parece que o gado acabou ali com o sal. Nesse tempo não existia esse sal ou o açúcar. (Entrevista com Domingos Aquilino, fevereiro de 2013, comunidade da Raposa).

A fala de Domingos pode levar a uma interpretação equivocada se consideramos este processo de ocupação do lavrado por outros povos ou membros de comunidades vizinhas e deixando um silêncio ou dúvida quanto a origem dos ‘mais velhos’ e ainda, desconsiderando a descida das serras. No entanto, temos as falas anteriores que confirmam que haviam poucas famílias Macuxi nas serras vizinhas e que o patriarca Poman e a matriarca Xiwo Xiwo, respectivamente pais de José Viriato Raposo eram lideranças natas, considerando o número maior de descendentes, ou seja, a maior família da região das serras, condição dada e aceita para exercício da influência sobre o pensamento coletivo.

São eles que inauguram a descida para o lavrado e constroem as bases comunitárias da Raposa com as primeiras habitações e a reprodução do modo de vida que levavam anteriormente nas serras, incluindo aspectos cosmogônicos, a defesa do lugar, a ajuda na construção da escola e a marca de liderança herdada pelos seus netos, notadamente o tuxaua Gabriel e Caetano e o professor Abel.

4.3.2 A escola

Mesmo com a migração dos ‘parentes’ de outras localidades por conta do sal, como dito anteriormente, o fator decisivo observado nesta pesquisa para a descida dos Macuxi das serras, considerando os fatos que se repetem nos relatos dos índios entrevistados, foi a implementação da escola de ensino formal, nos anos 40 e a consolidação deste ensino nas décadas posteriores, com a descida de Poman e sua família.

O registro escrito localizado em nossa pesquisa é o Relatório Geral da Divisão de Educação do Território Federal do Rio Branco (OLIVEIRA, 1986), relativo ao ano de 1945, apresentado ao então governador Ene Garcez. O relatório apresenta uma lista de seis escolas criadas no interior do estado de Roraima, por meio da qual aparece, na quarta posição, a escola “Alberto Torres, em Aparecida” (OLIVEIRA, 1986, p. 17) (FIGURA 49).

FIGURA 49 – Escola estadual ainda com o nome Alberto Torres.



Fonte: CALEFFI, R.C., Coordom/UFRR, 1994.

Aparecida é um lugar de habitação de algumas famílias, reconhecido pelos índios Macuxi da Raposa e também localizada dentro do que eles denominam de ‘*região do Cristal*’, a qual conhecemos nas serras. De acordo com o Projeto Pedagógico da escola, ainda em vias de aprovação, quanto ao histórico da escola Alberto Torres, há um capítulo que descreve as

transformações ocorridas:

A Escola Isolada Mista Alberto Torres, localizada nas margens do Itacutu, município de Normandia, foi criada pelo decreto nº 12, em 20 de julho de 1945, em homenagem ao Comandante Militar Alberto Torres.

A primeira escola foi idealizada na gestão do tuxaua Gabriel Raposo por Abel Raposo, Jaime Felipe, que funcionou na casa de palha do Sr. Francisco Viriato Raposo onde está localizado Posto de Saúde Comunitário. Teve como professor o Sr. Arlindo de Medeiros Gastão, mais conhecido como Trovão, que pouco sabia ler e escrever.

Para transportar o material escolar, merenda e suprimentos alimentares de Boa Vista, as viagens eram feitas via fluvial, mais precisamente pelo rio Itacutu até a fazenda SEBASTIOPÓ e o restante do percurso até a comunidade Raposa, era feito a pé, com a ajuda de carro de boi, meio de transporte daquela época.

Posteriormente, com aumento de alunos, foi construída outras escolas de palha, onde se encontra a atual escola. Foram professores: Joaquim Level, Fátima, Abrelina e Francisco.

Em 07 de julho de 1961, pelo decreto nº. foi criada a inaugurada a escola coberta de palha na comunidade Raposa e passou a funcionar na casa do Sr. Francisco Viriato, local onde atualmente está situado o posto de saúde. Teve como primeiro professor o Sr. Arlindo de Medeiros conhecido como Trovão, onde era ofertada Alfabetização.

Em 07 de julho de 1970, foi inaugurada uma estrutura de alvenaria para melhor funcionamento da escola Alberto Torres, com apenas um pavilhão, do qual foram os primeiros professores, Abel Raposo e Francisca dos Santos. Ofertando o ensino de 1ª a 8ª séries.

Em dezembro de 1985, foi realizada a primeira formatura dos finalistas da escola Alberto Torres.

Em 21 de dezembro de 1994, pelo decreto nº 1256 – E, a escola foi transformada em Escola de 1º e 2º graus Alberto Torres.

Em 23 de junho de 1997, pelo decreto nº. 1598 – E, passou a ser denominado de Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Alberto Torres. [...].

Devido as inúmeras mudanças ocorridas na nomenclatura da escola, professores, lideranças e moradores mais antigos começaram a questionar sobre a origem de Alberto Torres e seu significado para a comunidade escolar.

Em 31 de janeiro de 2003 conforme a resolução do CEE/RR nº. 41/03, a escola passou a ser denominada Escola Estadual Indígena Alberto Torres.

Baseando-se no Parecer 14/1999, foi realizada uma reunião no dia 10 de outubro de 2003 na Escola Estadual Indígena Alberto Torres, na qual estiveram presente o gestor Odalício Messias Peixoto, funcionários de apoio, professores, alunos, membros da comunidade e o tuxaua Caetano Raposo, para debater e aprovar a nova nomenclatura da escola. Após a deliberação dos trabalhos, teve início a votação e ficou decidido por unanimidade pela mudança de nomenclatura de Escola Estadual Indígena Alberto Torres para Escola Estadual Indígena José Viriato. Por entender que retrata a própria trajetória a comunidade Raposa, símbolo de luta e preservação do povo Macuxi de Raposa.

Conforme a solicitação da comunidade, com base no decreto de alteração nº. 5612 – E, no dia 26 de janeiro de 2004, a escola passou a ser denominada de Escola Estadual Indígena José Viriato (PPP, Escola Estadual Indígena José Viriato, 2017, p.13-14).

A escola foi adequando o nome oficial, acompanhando as demandas da própria comunidade e o sentimento de pertencimento e a consciência sobre sua história. Nos anos de 1960, a escola ganhou nova estrutura, ainda precária. Nos anos 1970, é construída estrutura de alvenaria. A partir de 1994, ocorre as mudanças de nome na escola, culminando em 2003 na aprovação do nome: Escola Estadual José Viriato Raposo, homenagem ao filho de Poman e Xiwo Xiwo.

O mesmo documento PPP (2017), explica quem é José Viriato Raposo (*Amokoo Piriatu*). A biografia diz que ele nasceu em 1870, nas proximidades do Monte Roraima, filho de Poman (*Amooko Pomam*) e *Xiwo Xiwo*, e após a morte do pai, assume o cargo de tuxaua da comunidade, sendo o quarto tuxaua, falecendo em 1985, com 115 anos de idade. Segundo o documento ele:

acompanhou seus pais quando ainda era criança na vinda para essa região entre os anos de 1872 e 1875 na busca de novas terras. Situou-se na margem do lado esquerdo do lago que hoje denominamos “Lago da Raposa”, devido a grande quantidade caça, pesca e fruto silvestre, dentre eles o caju. Aos 20 anos de idade José Viriato casou-se com a indígena Tamianá (Vovó Damiana) e tiveram oito filhos: Gabriel, Cândida (Canjina), Catulo, Francisco, (Chico Procópio), Abel, Augusto, Inácia e Caetano Raposo.

Há, portanto, lembranças da escola implantada nesta data (1945) e também nos anos 1960, como aponta o professor Macuxi Magno Jaime ao lembrar das histórias e do contexto que ouvia de seus antepassados:

Tinham três setores lá na serra. Cada setor tinha um nome. O primeiro setor chamava Lua, que era do finado seu José Viriato; Caracas, o segundo setor; e outro: Aparecida, na região do Cristal. A gente conviveu com eles em harmonia, com trabalho coletivo. Tinha o tuxaua Gabriel. Ele fazia parte também. Ele que dava ordem para fazer este trabalho. E, conseqüentemente, outros assumiram o comando, como Caetano Raposo, que já foi tuxaua também lá nas serras, depois que o tuxaua Gabriel faleceu. A partir do momento que eles iam ficando velhos, idosos, fracos e não tinham mais condições de trabalhar, de aguentar este trabalho lá nas serras, com estas idas e voltas, eles vieram pra cá também por causa da escola.

Na década de 40, mais ou menos, foi instalada a primeira escola. A partir daí [o povo] começou descer, a partir de 1945. Primeiro desceu José Viriato [filho de Poman], depois os outros mais velhos, até chegar no último que é o velho Ernesto: o último homem que desceu das serras foi o Ernesto Felipe. Então, eles viviam muito unidos também. Eles contam que a união fazia parte do primeiro objetivo que era unir, cada família dava a sua contribuição no trabalho. Mas a partir do momento da instalação e criação da escola veio este desmembramento. A escola começou a desunir um pouco o povo que estava lá quietinho só fazendo o seu trabalho. Com a escola veio a primeira família a segunda e se instalaram aqui na região do lavrado. Aí o que aconteceu? Começaram a fazer suas roças na beira do igarapé que tem aí, o igarapé Raposa, onde não existe mais mata ciliar, que foi destruída. Mas mesmo assim continuaram. E a escola, em vez de explicitar, esclarecer o que é o trabalho da escola, o que é trabalho dos governantes, não explicou. É onde nossa cultura foi sumindo. Aí eu digo: a escola e as igrejas. Por que as igrejas? Antes da igreja católica e Assembleia⁶⁴ tinha ‘Aleluia’. A oração do indígena ‘Aleluia’, tanto nas serras como aqui no lavrado. Mas a partir das igrejas trouxeram outro tipo de oração. E aí foi mudando também. O indígena é humilde, né? Ele acredita. E foi assim que começamos a deixar a cultura.

Nossos pais mesmo esqueceram, deixaram de contar as histórias para os filhos, deixaram de contar as lendas, começaram a esquecer e hoje a gente vê que nossos filhos, e até os próprios os avós, eles não conseguem mais falar a língua materna e não

⁶⁴ Ele faz referência as igrejas de profissão de fé protestante, neste caso as evangélicas pentecostais.

valorizam a cultura aqui, tem vergonha de falar até a própria língua Macuxi, mesmo sendo idoso não consegue falar a língua deles fluentemente, fala um pouquinho, mas fala mais português do que Macuxi (Entrevista com Magno Jaime Raposo, professor e coordenador pedagógico da escola na Raposa, em dezembro de 2014).

O primeiro professor da nova escola instalada na Raposa e construída com a ajuda dos próprios indígenas foi um membro da comunidade do Napoleão, de nome Arlindo de Medeiros, mas chamado pelos índios de ‘Arlindo Trovão’. O indígena Abel Raposo, filho de Viriato Raposo, neto de Poman, posteriormente, também desenvolveu importante papel como educador. Abel estudou na prelazia de Roraima, tendo ido à Itália. Ele contribuiu com a ideia discutida junto aos índios mais velhos, de descer e consolidar as habitações no lavrado.

Daniel Raposo recorda de alguns momentos decisivos da descida das serras, atribuindo tal ação também às demandas da escola, mas considerando uma nova data que ele recorda, neste particular, somente nos anos 1960 do século XX.

Nós começamos a descer por causa da escola. Foi fundada a escola em 1962⁶⁵. O primeiro professor foi um parente nosso de Napoleão: Arlindo Trovão. Mas o nome dele é Arlindo de Medeiros. Já começou a nos tirar da serra. Por que nós viemos? Por causa dos nossos filhos. O finado papai disse: nós temos que ter escola porque ‘tá’ tendo a criançada sem estudo. Ele e meu tio Abel Raposo. Aonde começou a abrir os nossos olhos. No Xumina não tinha escola, em canto nenhum tinha escola só aqui na Raposa. Aí veio gente botar filho do Perdiz, do Urubu, do Xumina, do Guariba, já veio com este professor, do Napoleão já vieram estudar aí, do Xumina, tem muitos que são professor outros já morreram, os outros são diretores, estas coisas. Os nossos pais ficavam lá e os filhos aqui. Onde iam deixar os filhos? Com quem? Porque mamãe ia para a roça que era longe, aí deixavam os filhos. Tinha que fazer farinha lá pra trazer aqui. Porque aqui na Raposa não tinha roça, não existia roça e nem cercado, nem criação de gado nem de porco de carneiro ou bode. Lá na serra era mais fácil para gente ir, era só derrubar mato e queimar e plantar, chegou o inverno é plantar milho. Era onde nos conseguia os legumes, milho, plantavam mandioca, batata, abacaxi, cana, banana, não é? Tudo era plantado. Então de lá que vinha mamão, pimenta, de lá que nossos pais traziam para os filhos pra cá pra Raposa. A casa era a primeira que era de segurança, só meu pai, casa do meu avô, Viriato Raposo. A escola *São Paulo* é onde está hoje a enfermaria. Ali que era a primeira escola que nasceu, agora é a capelinha do vovô, que também nunca deixou de rezar. Aí apareceu um padre Dom Alcuíno, o primeiro padre que apareceu aqui na Raposa. Batizava, rezava e o vovô aprendeu tudinho a reza dele e era todo o dia não era só o final de semana não. Por aí nós íamos perdendo a nossa serra, o pai do Adriano morava na serra. Meu pai, meu avô. Então ficou difícil para nós. Aí já construiu a escola, o padre construiu. Tinham poucos velhos neste tempo, nós somos a terceira [geração] das velhices. Eu vou fazer 70 anos, papai morreu em 14 de abril de 1974, morreu com 64 anos, morreu novo. A escola ia chamando todos. Do tempo do Arlindo Trovão hoje são professores e diretores, depois veio esta escola do Governo⁶⁶. A nossa era de barro de palha. Eles trouxeram madeira das serras. (Entrevistas com Daniel Raposo em fevereiro de 2014. Comunidade da Raposa).

⁶⁵ O entrevistado faz referência ao segundo prédio da escola que inicialmente, como ele mesmo diz a seguir, era denominada de São Paulo.

⁶⁶ Referindo-se à Escola do governo do Estado, em 1978.

O ex-tuxaua Gabriel Sarmento narrou que a roça era feita nas serras, mas o povo tinha que descer para o campo porque foi aumentado o número de alunos.

Eles viam de lá para ser atendidas aqui. Eram crianças e não podiam ficar sozinhas. Os pais e avós tinham que acompanhar. Ficou difícil este vai-e-vem e acharam cansativo. A experiência não era boa. Estavam velhos e acharam bom ficar aqui e fazer a roça no lavrado. Perceberam a diferença: a terra não dava muito nutriente para o plantio, mas ficaram. Só que aqui necessitava de adubos químicos na terra, na serra havia fartura. Aquilo que vocês viram na serra. (Entrevista realizada com o tuxaua Gabriel Sarmento em fevereiro de 2014. Comunidade da Raposa).

Adriano Francisco do Nascimento fala sobre a influência da escola e da igreja como instituições que surgiram como braços e interferência da civilização não-índia sobre os Macuxi. “Comecei a estudar a partir de 10 anos. A referência para nós eram os padres que iniciaram a escola. Eu imaginava que seria um padre também”. Neste sentido, mesmo que confirme o processo histórico da implantação da escola, ele e os professores João Maçarico e Magno Jaime divergem de outros entrevistados ao criticarem a ampliação da cultura não-índia na comunidade com a chegada da escola e, sobretudo, da igreja.

A crítica às imposições da escola de modelo ocidentalizado pode ser entendida como um ponto de resistência cultural a estas estruturas que proporcionam a institucionalização do contato e, por consequência, a “fricção cultural ou interétnica”, como aponta Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p.19; 1972, p.15). Professor João Maçarico adiciona:

Eu acho que [a escola] não contribuiu para nada. Eu lembro quando entramos na escola em 67 e a comunidade dividiu-se. A gente morava nas serras e desceu todo mundo justamente para formalizar a comunidade escolar e ficamos presos o tempo todo. Tanto a igreja, como a escola não contribuiu até esse momento. Agora estamos vendo o resultado. Temos alunos formados em Secretariado, Geografia, Medicina. Diversificou os cursos. É bom para a pessoa e não para a comunidade. É bom para a pessoa que fez cursos, que tem grau superior. Vai ganhar dinheiro. Mas o convívio da comunidade é este aqui. A comunidade que não tem estudo. Tem maniva, cana, banana e para viver ele não pensa assim na globalização, em estradas, em universidade melhor. Eu fiz pedagogia, mas pergunto em que áreas vão formar estas pessoas? Quem vai aproveitar este curso, seja ele básico ou universitário. Temos cinco ou seis agrônomos, mas ainda não acordaram para repassar aqui o conhecimento como curso superior. Temos médicos lá, mas ainda estão fazendo especialização. Eu falei até para um deles pegar o seu carro bonito e passar nas comunidades todo o mês falando Macuxi. Ver quem está doente aqui e encaminhar. Isso seria bom. É o ideal para mim. Mostra que

está estudando e que é filho daqui. Mas isso ainda não existe. Tenho esperança que isso aconteça. Vocês estão trabalhando em prol da comunidade e em prol do Estado (Entrevista com João Maçarico em fevereiro de 2014. Comunidade da Raposa,).

Podemos compreender o discurso do indígena Macuxi João Maçarico, a partir da perspectiva da necessidade de constituição da etnicidade proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (2006). O autor propõe esta resignificação que pode ser traduzida pela palavra “esperança” que o indígena pontua em seu discurso, considerando que a

eticidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns [...]. A questão étnica, na medida em que envolve interrogações sobre identidades assumidas enquanto fenômenos de etnicidade, guarda íntima relação com o contexto sobre o qual os povos e os indivíduos que os constituem se movimentam [...] (OLIVEIRA, 2006, p. 23-26).

Na década de 1970, ainda no tempo de Território Federal de Roraima, a comunidade da Raposa I ganhou uma nova estrutura para a escola. Além disso, com o passar das décadas novas instituições foram construídas, outras igrejas, desta vez de confissão protestante; posto de saúde; posto da FUNAI; posto da Companhia Energética; definindo, assim, parte da morfologia da comunidade. Domingos Aquilino Batista fala da chegada da escola na Raposa.

Eu lembro quando o professor chegou aqui, Arlindo Medeiros, eu lembro quando ele dizia: “1960”. Eu pensei que aquele ‘1960’ ia até hoje, mas mudou, não é? Ia mudando! ‘1960’, eu lembro bem! De lá pra cá, modificou muito. Aqui nossa escola é onde é o posto [enfermaria], antes era só palha. Era a casa do finado ‘irmão’ Francisco Viriato. Daí nós fizemos outra escola aqui de palha. Carregando madeira da serra, aqui no ombro, carregando palha dali nas costas, na cabeça. Acostumado a carregar de lá. A gente saía aqui três horas da madrugada, pegava madeira lá no Caracas e vinha voltando. Chegava mais ou menos sete horas do dia aí no pé da serra e vinha até aqui. Porque não tinha outro transporte. O transporte ‘era nós mesmo’. Essa igreja católica aqui, a gente carregava areia e pedra no saco, no ‘panacum’⁶⁷, as mulheres carregavam. Tá aí a igreja construída de alvenaria. Então essa história é muito grande. Eu nasci lá na serra, me criei lá. Comecei a estudar com 12 anos na escola quando apareceu. Eu deveria ter estudado mais e hoje eu seria alguma coisa, não é? Mas naquele tempo só si tinha até a 5ª série. Agora tem aí na porta o segundo grau (Entrevista realizada com Domingos Aquilino Batista em fevereiro de 2013. Comunidade da Raposa,).

Cunha (2004) analisa que a implantação do ensino formal em comunidades indígenas é um reflexo da ação de governos e do interesse de instituições, como igrejas, no acesso da

⁶⁷ Ou jamaxim.

sociedade não-índia aos territórios indígenas. O autor ressalta que este modelo de educação indígena implantado no Brasil é o principal instrumento de integração à sociedade nacional e de catequização. A autora destaca que a identidade indígena é prejudicada quando a política pública ou o processo catequizador não considera a cultura indígena na formação das crianças e ambiente escolar, privilegiando somente a cultura dos não-índios.

A igreja católica foi a primeira instituição social a se dedicar à educação formal dos índios, claro que sua preocupação primeira era a catequese. Em Roraima, afora a igreja católica, antes mesmo que o MEC substituísse a Funai no que diz respeito à educação formal, o governo estadual procurou assumi-la, isso por volta dos anos 70 (Cunha 2004, p. 32).

Mesmo não tendo escola constituída da Raposa, a igreja, com padres e missionários, instalados sobretudo na região do Surumu/Barro cumpriam seu papel na catequização da região, de acordo com os relatos, por vezes, ensinando a língua portuguesa e com isso atraindo-os para a cultura não-índia. Raposo (2009), consegue sintetizar fatores que alteraram a morfologia e a dinâmica social dos indígenas da Raposa, quando afirma que

Os mais importantes dos acontecimentos que marcaram o início das transformações foram a construção de estradas ligando a comunidade, implementação do projetos agrícolas mecanizados, implementação da escola até o ensino médio e superior, energia e as eleições” [...] A população da Raposa I manteve a sua cultura originária até o início do contato com os não índios. Daí os costumes, as crenças, as histórias, mitos e principalmente, a língua Makuxi foram sendo substituídos pelos dos brancos (p.13).

Este processo de implantação do ensino formal, considerando também o processo de contato, foi determinante, segundo os relatos coletados nesta pesquisa, para o deslocamento das famílias Macuxi até a região de lavrado, onde demandaram também novos serviços públicos oferecidos obrigatoriamente por lei pelo Estado brasileiro, como educação, saúde, segurança, água, estradas, dentre outros.

5. POR UMA ETNOGEOGRAFICIDADE MACUXI

5.1 NOTAS SOBRE MEMÓRIA E ORALIDADE NA RAPOSA

Eu me criei na serra, em cima da serra da Raposa. Me criei lá na serra. A Raposa não tinha casa, eu me lembro. Tinha casinha só para passar o dia. Mas nossa convivência mesmo era lá na serra, nossa roça, tudo era lá. Não tinha roça na Raposa, não tem mata lá. [...] Ficamos na Raposa. Não tinha estrada. Não tinha remédio, só em Normandia. Transporte: cavalo, para pegar remédio em Normandia ou no Surumu. A mudança hoje, eu vejo: a serra ficou, não tem mais ninguém lá em cima da serra onde nós morávamos, viemos tudo por causa da escola. (tuxaua Caetano Raposo).⁶⁸

Na pesquisa de campo, procuramos conversar com membros da comunidade indígena da Raposa, que pudessem nos fornecer elementos para a reconstrução e compreensão mínima da vida nas serras, antes da migração definitiva para os campos e, posteriormente, analisar o afeto aos lugares habitados anteriores e posteriores à mobilidade, além de seus impactos na vida social contemporânea.

Neste sentido, precisamos considerar que as histórias e a cultura foram transmitidas de forma oral no período que antecede o século XX. Uma das fontes de riqueza histórica deste povo são os relatos orais dos moradores mais antigos, assim também como as letras das músicas e cantos tradicionais, como *parixara*, *areruya* e *tukui*, com suas complexas funções e descrições da natureza, fauna e flora, relações interpessoais e do mundo sobrenatural, que não foram objetos deste trabalho.

A princípio, pela perspectiva histórica, consideramos as reflexões de Halbwachs (2011) e Pollak (1989; 1992), na abordagem da memória social e da oralidade, condição para ouvir as histórias e registrá-las por meio da tecnologia digital, instrumento utilizado para posterior reflexão. Em seguida será feita uma análise do ponto de vista da geografia fenomenológica.

Halbwachs (2011) diz que a memória é sujeita a seleção do que pode ser esquecido e do que pode ser lembrado pelos indivíduos, considerando que a memória do grupo será estabelecida neste processo de articulação entre esquecimento e lembrança nas falas. Segundo o autor (2011), a memória será um processo que funde os discursos e práticas coletivas desenvolvidas por este grupo definido em um contexto específico. Assim, contribui para a compreensão do acesso à memória coletiva pelo indivíduo, afirmando que ela está sujeita a

⁶⁸ Entrevista concedida por Caetano Raposo e gravada pelo professor Devair Fiorotti (*in memoriam*) por meio do programa Pantan Pia' (Disponível em <https://pantonpia.com.br/>, acesso em 13 de setembro de 2020). Gravação do conteúdo completo original cedida por Enoque Raposo para esta pesquisa.

seleção do que pode ser esquecido e do que pode ser lembrado, considerando que a memória do grupo será estabelecida neste “processo de articulação entre esquecimento e lembrança” nas falas.

Assinala Sharpe (1992), neste sentido, que os historiadores têm utilizado a história oral para estudar a experiência das pessoas comuns, utilizando outras fontes e ferramentas que permitam registrar as memórias de indivíduos que não possuíam os meios de produção ou, por exemplo, de povos ágrafos com suas particularidades e na relação com seus territórios.

O historiador francês Le Goff (1990) aponta que “a memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro” (p. 411). Esta história deve ser feita com base na memória coletiva, renunciando uma temporalidade apenas linear e considerando os tempos vividos e múltiplos das narrativas individuais que têm raízes no social e no coletivo.

Pollak (1992), sob influência de Halbwachs, afirma que “[...] Se destacamos essa característica flutuante, mutável, da memória tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos invariantes, imutáveis” (p. 02). Com este pressuposto, ouvimos dos indígenas quais foram os marcos ou pontos que mereceriam destaque, descobrindo a partir das falas, as regularidades no processo de mobilidade e a importância atual destes espaços no território Macuxi.

Existem outros elementos constitutivos que devem ser considerados na análise feita junto aos entrevistados: os acontecimentos vividos pessoalmente; os acontecimentos vividos por outros ou por tabela, os quais o narrador se sente pertencente; as pessoas ou personagens, que podem também não fazer parte do espaço-tempo do narrador; e finalmente os lugares onde ocorrem as ações. “Existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoa, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico”. (POLLAK, 1992. p. 02-03).

A história oral torna-se, portanto, um instrumento para pesquisadores na busca da reconstrução do mundo mental das pessoas que não pertencem às ditas classes dominantes ou daquelas que não entram na historiografia oficial escrita por historiadores ou membros do poder institucionalizado, ajudando a ampliar a nossa visão do passado.

Os fatos de maior regularidade, que podemos afirmar com segurança, sempre presentes nas falas da maioria dos personagens entrevistados para avaliar a descida das serras e a mobilidade definitiva para o lavrado do povo Macuxi estão vinculados à: 1) instalação da educação formal, por meio da escola do estado no início do século XX e a influência dos agentes produtores de espaço (CORRÊA, 2013) inicialmente com a igreja e, posteriormente com o

próprio estado; 2) as trocas econômicas com os brancos, que ganharam novo status a partir do momento em que os membros da comunidade desmistificaram que o lavrado alagava e começaram a visitar as cidades vizinhas com maior frequência; 3) a facilidade de encontrar o sal; 4) a possibilidade de encontrar caça, pesca e outros frutos, estes fatores vinculados às alterações no ambiente e clima, como as secas e cheias ou mesmo por interferências antrópicas, como a construção de estradas na região, com o garimpo artesanal praticado em algumas serras, até mesmo pelos próprios indígenas ou por invasões.

Na abordagem feita aos personagens, percebemos em algumas narrativas, a preocupação em contar uma história coletiva e não pessoal. A partir da pergunta aberta: “*quais são suas memórias do tempo em que as famílias moravam nas serras?*”, registramos falas notadamente marcadas por um saudosismo, assim como uma vontade de desmistificação do que foi possivelmente construído como história. Um exemplo é Adriano Nascimento que no início das gravações definiu a posição política dele frente as falas de não-índios sobre a fundação da Comunidade Raposa:

Aqui viveram nossos antepassados. Muitas vezes eu tenho falado para os jovens que nossos antepassados nunca criaram galinha nem porco ou carneiro, porque tinha fartura de caça e pesca. Era farto. Hoje não é. Hoje nesse novo milênio, cada vez mais a população aumenta em todas as comunidades de Roraima. Muitos dizem que os nossos antepassados vieram de outras comunidades da região do Amajari, das serras, hoje Uiramutã, serra do Sol e nós somos muitos. Muitos saíram daqui e foram para a Guiana, próximo a Lethen. Temos muitas famílias do lado de Normandia. Somos muitos. Hoje precisamos de desenvolvimento na agricultura, na pecuária. Essa seria nossa economia para o nosso dia a dia.

O branco inventa muita mentira sobre a Raposa e sobre os índios. Tem muitos políticos dizendo hoje que o índio da Raposa Serra do Sol está morrendo de fome. Mas queremos mostrar [...] que não é assim. Queremos mostrar que o indígena não vai morrer de fome não. Nunca pedimos um quilo de arroz dos rizicultores. O indígena trabalha todos os dias. O que queremos é incentivo para ter uma economia melhor (Entrevista realizada com Adriano Trajano Nascimento em fevereiro de 2014. Comunidade da Raposa).

A narrativa que afirma o protagonismo do indígena e a valorização das atividades econômicas no território leva-nos a compreensão de Pollak (1989), quando afirma que existe uma divisão entre memória oficial ou dominante e as *memórias subterrâneas*, que são clandestinas, ou são memórias que não estão no espaço público. Quando estas rompem o tabu de memória proibida, tornam-se instrumentos de reivindicações múltiplas. Esta divisão, segundo o autor, está vinculada a fenômenos de dominação que, na maioria das vezes, não se encontra exclusivamente na oposição entre Estado dominador e a sociedade civil, mas “[...] encontramos com mais frequência esse problema, nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante” (p. 05). Para Pollak, a memória é:

[...] essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar, se integra [...] em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações, etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p.09).

O deslocamento da região das serras para o lavrado é um acontecimento gerado por fatores que são constantemente repetidos e enfatizados nas narrativas dos índios. O interesse pela facilidade de encontrar o sal, caça, pesca, frutas e, sobretudo, com a implantação da escola foram fatores determinantes na composição da nova morfologia da comunidade indígena da Raposa I. Pollak (1992) fala sobre a importância das regularidades nas narrativas que revelam estes fatores, considerados como *reincidências* pelo autor.

[...] Todos os que já realizaram entrevistas de história de vida percebem que no decorrer de uma entrevista muito longa, em que a ordem cronológica não está sendo necessariamente obedecida, em que os entrevistados voltam várias vezes aos mesmos acontecimentos, há nessas voltas a determinados períodos da vida, ou a certos fatos, algo de invariante. É como se, numa história de vida individual - mas isso acontece igualmente em memórias construídas coletivamente, houvesse elementos irreduzíveis, em que o trabalho de solidificação da memória foi tão importante que impossibilitou a ocorrência de mudanças. Em certo sentido, determinado número de elementos torna-se realidade, passam a fazer parte da própria essência da pessoa, muito embora outros tantos acontecimentos e fatos possam se modificarem em função dos interlocutores, ou em função do movimento da fala. (POLLAK, 1992, p. 02).

É preciso lembrar que as famílias Macuxi da região da Raposa, após deixarem as habitações nas serras, buscaram a manutenção do espaço habitável nos campos. Entretanto, é evidentemente, que nem todas as famílias que habitavam as serras saíram para compor a comunidade indígena da Raposa, porém, como verificado, a maioria das famílias da atual comunidade vieram de lá. Outras ocuparam comunidades vizinhas ou regiões mais distantes.

5.2 RAPOSA: A FENOMENOLOGIA COM REFERENCIAL NA COMPREENSÃO DO SER E DO MUNDO

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência (KRENAK, 2019, p.57).

As experiências em campo na comunidade indígena Raposa são notadamente sentidas por nós na condição de visitantes, também enquadrados como pesquisadores. No entanto, é preciso reconhecer que tal ação é ainda uma *interpretação*: será sempre o que vemos e ouvimos traduzidos para e pela escrita, como nos alertava Geertz (2008) com sua teoria antropológica interpretativa da cultura, assim como Clifford (2002), sobre a autoridade etnográfica:

“É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas *nenhum método científico soberano* ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. (Clifford, 2002, p. 19, grifo nosso).

Analisaremos, inicialmente, os pontos elencados pelos entrevistados como sendo decisivos na relação com a natureza, na qualidade de vida e nas adaptações aos referidos lugares. As narrativas de Caetano, Adriano, Fernando, Orismildes, Cláudio, Daniel, Rafael, João Maçarico, Domingos, Damildes, Gabriel, Eduardo, Jonatas, Jaime, Joaquim, Ruth, Zilda, Joana, Ivani, Gabriela e Deliana e outros, sobre a vida dos antepassados nas serras e, por consequência, das suas próprias histórias de vida e adaptações cotidianas no lavrado, podem ser analisadas à luz dos geógrafos fenomenológicos, uma vez que “a fenomenologia [...] prioriza o *ser* no mundo” (NOGUEIRA, 2005, p. 04). É o que nos propomos fazer nos próximos parágrafos.

Descritos os motivos para o deslocamento definitivo das serras para o lavrado, é possível analisar então que *habitar* para o povo Macuxi, independente se a habitação é construída nas serras ou nos campos, vai passar por uma interpretação fenomenológica deste ser indígena em relação ao espaço percebido (MERLEAU-PONTY, 1999). A terra para o indígena, não só no Brasil, mas em outras nacionalidades, é parte do *ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 2002, ACOSTA, 2016).

Os Macuxi, assim como outros povos indígenas amazônicos, brasileiros, andinos, asiáticos e africanos possuem uma cosmovisão diferente da ocidental, impositiva e globalizante, uma vez que é construída de forma comunitária, não capitalista. Portanto, como aponta ACOSTA (2016) sobre os povos andinos e amazônicos, a perspectiva destes povos:

“Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora, que deverão ser repensados a partir de posturas sociobiocêntricas e que não serão atualizados simplesmente mudando seus sobrenomes. Não esqueçamos que socialistas e capitalistas de todos os tipos se enfrentaram no quadrilátero do desenvolvimento e do progresso” (ACOSTA, 2016, p 72).

Para este autor, a relação com a vida dos povos indígenas estudados por ele⁶⁹ é menos antropocêntrica e mais biocêntrica “[...] Mesmo tendo sido invisibilizados, marginalizados ou abertamente combatidos, seus valores, experiências e práticas atravessaram toda a Conquista, a Colônia e a República, E continuam presentes, com força renovada” (ACOSTA, 2016, p. 65).

O animismo (DESCOLA, 2000) ou o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2018) explicam que são as subjetividades ontológicas que definirão a relação com o espaço natural, considerando o espaço sobrenatural imanente na cultura ameríndia. Malanski (2014) diz que “a geografia é, tradicionalmente, a ciência responsável por estudar o espaço, contudo é importante definir qual é esse espaço. Assim, ao se propor um estudo geográfico do espaço a partir do viés fenomenológico, considera-o como *espaço vivido*” (MALANSKI, 2014, p.34, grifo nosso).

Neste caso particular da região da Raposa, temos nos últimos 150 anos, pelo menos, por um lado, as interferências dos agentes produtores de espaço (CORRÊA, 2013) do mundo ocidental, sobretudo o estado e a igreja, como dito, com a instalação da escola, somadas a outros projetos de desenvolvimento, como as estradas e, por outro lado, os fatores climáticos e ambientais que afetaram a vida nas serras, condições que impuseram aos Macuxi da Raposa uma adequação das habitações, desafiando seu modo de vida tradicional. No entanto, como já assinalava Lévi-Strauss (1978) sobre os povos ancestrais: “[...] os povos sem escrita têm um conhecimento espantosamente exacto do seu meio e de todos os seus recursos” (p.33).

Neste debate, é importante lembrar que as interferências dos aparelhos do estado nacional foram (e continuam sendo) muitas sobre a comunidade. A igreja católica que já percorria esta região de fronteiras amazônicas no final do século XIX, desenvolveu seu papel na catequização, sobretudo na Raposa a partir do século XX. É assim que membros da comunidade foram até Boa Vista para estudar sob a orientação da igreja, como Abel Raposo, filho de Viriato Raposo, que voltaria como professor na escola fundada pelo estado.

O que observa-se também é que, mesmo assim, a partir da teluricidade ontológica indígena, a cosmologia permaneceu inalterada, mesmo com o silenciamento provocado, sobretudo, pela educação formal da época, quando não se valorizava a língua materna por parte dos agentes externos, muitas vezes reproduzida pelos próprios indígenas. A manutenção da cultura e da axiologia Macuxi se deu em espaços não-formais com algumas famílias, fato que afetou muitos dos descendentes mais jovens, com perdas das tradições, constantemente

⁶⁹ Povos indígenas da Bolívia, Peru e Equador, convergindo para a ideia do Bem Viver, segundo ele “uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida (p. 69).

lembradas e lamentadas pela memória dos mais velhos. Estes guardam a ancestralidade e suas histórias com o cuidado que é peculiar a um povo habituado com a oralidade milenar.

A partir dos pressupostos fenomenológicos podemos perceber que, a satisfação dos entrevistados de se viver neste território amazônico telúrico tem superado a preocupação de se conviver com os desafios, com as adequações culturais, econômicas e ambientais pelas quais atravessaram o povo Macuxi neste percurso descrito. Heidegger (2002), ao tratar da presença do *ser* na espacialidade explica que “[...] Na medida, porém, em que o *ente* intramundano está igualmente no espaço, também a sua espacialidade acha-se numa ligação ontológica com o mundo” (pág. 149).

Percebe-se que os povos tradicionais têm na teluricidade a formulação de sua axiologia, é assim que a dimensão ontológica assegura a manutenção da vida na relação do homem-natureza. Como aponta Dardel (2011) “O telurismo foi, com frequência, ao longo da história, aliado do homem na afirmação de sua liberdade (p.17). Assim a *geograficidade* proposta pelo autor (DARDEL, 2011) embasa a compreensão das relações da vida cotidiana e de aspectos subjetivos como os elos afetivos e da imagem mental dos lugares.

Claval (2011) ao tratar da experiência do mundo, consciência do lugar e do tempo e construção da identidade, aponta que:

Fazer da geografia uma análise da experiência humana é voltar-se para a maneira como o indivíduo toma consciência daquilo que é através dos lugares onde vive, das paisagens que lhe são familiares onde vive, das paisagens que lhe são familiares e daquelas onde se sente à vontade, das ruínas que lembram o passado e dos equipamentos que convidam a olhar o futuro. A paisagem é semeada de símbolos (CLAVAL, 2011, p.237).

Neste processo, há um destaque pelos mitos e pela dimensão sagrada dos lugares que deve ser levada em consideração. Bonnemaïson (2012) contribui para os estudos culturais em geografia, quando assinala que é pelo rito que uma sociedade comunica seus valores profundos e mostra a organização social. Diz ele que:

[...] a leitura de um mito não é apenas literária ou estrutural: ela se torna também espacial. A geografia dos lugares visitados pelo herói civilizador, o santo ou guru, os itinerários que ele percorreu e os locais em que revelou seu poder mágico tecem uma estrutura espacial simbólica, que compõe e cria o território. Essa geografia sagrada dá peso ao ‘mito fundador’: encarna-o com o gesto criador de sociedade. (BONNEMAISON, 2012, p. 288).

Na perspectiva fenomenológica, os estudos de Tuan (2005, 2012, 2013) e a noção de topofilia⁷⁰, esta *percepção* geográfica será uma atividade, um estender-se para o mundo. Com isso é possível uma análise do lugar que é compreendido a partir da experiência que os sujeitos têm com ele. É o lugar possuindo *espírito e personalidade*. Existe um *sentido de lugar* que surge a partir da experiência do corpo, por meio dos sentidos que percebem cada lugar de forma diferente, como assinalou na mesma esteira, posteriormente, Merleau-Ponty (1999). São estas experiências que tornam o lugar visível.

Para Tuan (2012) a compreensão da preferência ambiental, que incluirá adequação da cultura, suas experiências e atitudes ambientais de um indivíduo passa por sua herança biológica, sua criação familiar, educação, trabalho e os aspectos físicos da vizinhança. Em relação a um grupo, é importante saber a história cultural e a experiência no conjunto de elementos físicos e naturais do ambiente.

Tem-se um desafio posto por Tuan (2012), quando analisa que a visão exógena ao grupo estudado, possivelmente, será superficial para compreender os fenômenos vinculados à relação afetiva com o espaço. É preciso empatia, imersão, atenção e sensibilidade para não cometer o erro de enquadrar o que é observado dentro das caixas do etnocentrismo. Por exemplo, o autor (2012) trata da diferenciação entre o visitante e o dito *nativo*, considerando que vivemos em uma sociedade de alta mobilidade, com impressões fugazes das pessoas que estão de passagem, neste caso, os visitantes.

O olhar do visitante ou turista pode ser percebido como o único a ter um ponto de vista, reduzido, limitado a construir quadros. É o que assinalou Krenak (2019) na epígrafe deste capítulo. A análise do turista é basicamente estética, diz Tuan (2012). “É a visão de um estranho. O estranho julga pela aparência, por algum critério formal de beleza. É preciso um esforço especial para provocar empatia em relação às vidas e valores dos habitantes” (p. 97). Todos os locais visitados nas serras da Raposa, em mirantes naturais, lagos e cachoeiras tornam-se, possivelmente, reduzidos no olhar de visitantes segundo suas lentes, por um motivo: eles são não-indígenas.

O dito *nativo*, para Tuan (2012) tem “uma atitude complexa derivada da sua imersão na totalidade de seu meio ambiente. [...] a atitude complexa do nativo somente pode ser expressa com dificuldade e indiretamente por meio do comportamento, da tradição local, conhecimento e mito” (p. 96). Tuan com sua geografia humanista está em diálogo com o conceito de Geertz

⁷⁰ Segundo o referido autor (2012), topofilia é elo afetivo entre a pessoa e o lugar.

(2008), com sua perspectiva do trabalho de campo antropológico: “o conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. (p. 04).

Para ampliar esta compreensão, os estudos da escola francesa sobre o *multinaturalismo* ou *animismo* (LATOURE, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2018; DESCOLA, 2000; 2016) ajudam, como pontuado anteriormente, possibilitando apreciar a cosmopolítica dos povos estudados. Porém, jamais substituindo uma aula prática dada pelos povos indígenas (KOPENAWA; ALBERT 2015; KRENAK, 2019, EMIRI, 2017, RAPOSO, 2009), uma vez que narrativa Macuxi é um mergulho na essência cultural, milenar, fluída, híbrida, móvel, vivida por quem está *lá* e não interpretada por quem está *aqui* (GEERTZ, 2008).

5. CONCLUSÃO

As famílias Macuxi da região da Raposa, após deixarem as habitações nas serras, em meados do século XX, buscaram habitar os campos por vários motivos apontados nesta pesquisa. No entanto, as serras continuam sendo espaços importantes na memória, com seus lugares vividos e pelos elementos da cosmografia e cosmogonia Macuxi. Na possibilidade de se pensar políticas públicas que atendam as demandas dos povos indígenas em todas as áreas, as paisagens naturais e culturais (SAUER, 2012), assim como lugar vivido precisam de destaque em qualquer análise, considerando o telurismo indissociável do pensamento indígena.

Nossa expectativa é que este trabalho de pesquisa, possivelmente, contribua com a agenda política no que tange ao significado social do lugar enquanto componente do *ambiente*, conceito multidimensional, que não deve ser reduzido a uma dimensão utilitária do industrialismo, de filiação mercadológica que separa o homem do que seria, portanto, este *ambiente* (BAYLISS-SMITH; OWENS, 1996).

Ambiente é entendido como o mundo social vivido, que inclui elementos de sobrevivência *na e da* natureza, com uma complexa rede de relações políticas, econômicas, cosmológicas, culturais e físicas. No entanto, o *microcosmo* deste ambiente pelo qual é possível realizar a leitura fenomenológica do ser é o *lugar*. Os vários sentidos do lugar tornam-se o ponto central para lidar com os problemas do dia a dia.

As serras habitadas anteriormente pelas famílias têm paisagens compostas por florestas, rochas, trilhas, igarapés, serras, pontos nodais *sagrados* e campos abertos que são constantemente lembradas com emoção pelos indígenas descendentes daquela geração. Quando interpelados, eles destacam a cosmografia da região, os espaços sagrados existentes, a qualidade de vida, a abundância de frutos e das roças para subsistência, a caça que era abundante, a

segurança e a intensidade das práticas culturais vividas, como os rituais e as festas do povo indígena nas serras, portanto, sua cosmogonia e axiologia vinculadas aos lugares.

Há concordâncias entre os entrevistados com a existência e a importância dos sítios que permanecem nas serras. Os sítios são lembrados pelo nome e pelos seus respectivos donos de outrora. Outro ponto convergente é em relação aos rituais praticados com maior intensidade nas serras. Mesmo que no lavrado ainda tenha o seu valor hodiernamente, porém, também é eminente a possibilidade da ameaça de *folclorização* dos ritos e mitos, consequência da cultura exógena imposta há décadas na região. A valorização deste aspecto cultural na dimensão ontológica é um trabalho insistente dos mais velhos que tem percebido o desinteresse dos indígenas mais jovens nos dias atuais.

Ressalta-se que a importância da língua, dos ritos e mitos praticados mesmo após o deslocamento surgem como fundamentais na preservação da cultura e da axiologia Macuxi, porque remetem a um tempo imemorial, que aparece nas falas com temor e respeito coletivo. Os sentidos das palavras e dos nomes dados a elementos da natureza, assim como das coisas materiais, sobrenaturais, deste e de outros mundos, dependem do significado compreendido a partir da língua materna, questão central para a cultura indígena.

Como aponta Luc Benoist (1975), em nossa perspectiva ocidental, estes mitos são a língua figurada das origens. “Freud chama-lhes complexo, Jung arquétipos e Platão denominava-os ideias. Explicam a origem de uma instituição, de um costume, a lógica de uma aventura, a economia de um dito espiritualoso (p.10)”. Por isso tem sua importância fundamental na vida social. Os Macuxi não se desvincularam desta cosmogonia que considera o ser humano e sua interação com o espaço físico e ao mesmo tempo sagrado. Trata-se de uma geografia que considera aqui o mundo vivido, o mundo construído e o mundo físico, partes integrantes do *mundo humano*.

Ressaltamos antes de finalizar que, durante o processo de pesquisa, houve a possibilidade de produzirmos um vídeo documentário autoral com registros realizados na região, contendo as principais falas destes personagens entrevistados, além de imagens de arquivos, como aquelas captadas nos anos de 1990, em ocasiões nas quais os visitantes levaram equipamentos de gravação para este fim⁷¹.

O audiovisual *Maikan: a terra da Raposa* será publicado como conteúdo nas redes sociais, distribuído gratuitamente em sites de vídeos na *web* para visualização pública dos

⁷¹ O filme está disponível na web, no canal do autor no endereço:
https://www.youtube.com/channel/UC8aLe58fTxPE_MMnK1jOnYg

interessados. O material será disponibilizado em cópia digital para a escola da comunidade, considerando exibição pública e discussão sobre seu conteúdo, passível de alteração, caso demandada pela comunidade e suas lideranças. Esta ação, em fase de montagem e revisão pelo autor e por membros da comunidade será concluída após a entrega do texto final corrigido a partir do parecer da banca examinadora desta dissertação.

Para finalizar, lembramos que o indígena Macuxi da Raposa saiu das serras por diversas razões, mas estas memórias da região das serras não saíram da memória individual e coletiva deste personagem. A memória, os sentimentos, as amizades construídas, seus valores e percepções do mundo vivido, a saudade, mostram uma relação topofílica, de raiz telúrica e ontológica. Os Macuxi da Raposa têm, em sua bagagem histórica, milênios de convivência com o espaço geográfico, seja em deslocamentos ou fixos em várias partes do maciço das Guianas.

É notório ao estudar a relação de sua ontologia fenomenológica com o ambiente, alimentada por séculos de experiências telúricas e emocionais, sentimentos e afeto pelo lugar, expectativas, afinidades, amizades, memórias afetivas, valores construídos, percepções, modo de vida e, mais recentemente, a vivência da saudade dos espaço que outrora habitavam, que todos estes elementos são resultados diretos desta intensa relação que estes povos amazônicos tem com o *lugar*, sobretudo, com o *espírito* do lugar.

As serras da Raposa do escudo das Guianas constituem na memória coletiva do povo Macuxi, espaços sagrados e de afeto, imanentes ao modo de vida ameríndio, na relação corpórea, emocional e espiritual do humano e não-humanos com o *lugar*. A vida nas serras está vinculada à memória, que retorna sempre que provocada, neste caso pelas entrevistas. O retorno a este tempo e espaço se dá, em nossa observação durante as narrativas, de maneira geral, com alterações de entonação na voz, profunda saudade, pausas reflexivas e falas emotivas.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, Editora: Autonomia Literária, 2016.
- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. de; CUNHA, L. V. F. C. da. **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. Vol. 1. Recife (PE): NUPEEA, 2010.
- BAYLISS-SMITH, T.; OWENS, S.. O desafio ambiental. *In*: GREGORY, D.; MARTIN, R.; SMITH, G. (orgs). **Geografia Humana**: Sociedade, espaço e ciência social, Editora Jorge Zahar, 1996.
- BECKER. B. K. **Amazônia**: Geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R.. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado, Vol. 31, nº. 01. Jan/Abr, 2016.
- BERQUE, A. Paisagem marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: uma antologia. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- BHABHA, H. K. A questão do “Outro”: Diferença, discriminação e discurso do colonialismo. *In*: HOLLANDA, H. B. de. **Pós-Modernismo e Política**. Editora Rocco, Rio de Janeiro: 1992.
- BHABHA, H. K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998
- BONNEMAISON, J.. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: uma antologia. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- BOSSÉ, M. L. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: uma antologia. Volume 2, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro. Editora: Jorge Zahar. 1988.

BRANCO, M. L. X. C. Panelas de barro Macuxi, Patrimônio Roraimense: Entre a Visão, experiência e a produção da comunidade para a cidade. *In*: ALBUQUERQUE, C. **Coletânea de artigos patrimônio cultural de Roraima**. IPHAN: 2019.

BRASIL. Constituição Federal. 1988. *In*: **Vade Mecum RT**. 8ª Ed. São Paulo, Editora dos Tribunais, 2013.

CHARRIÈRE, H. **Banco**. 2ª ed. São Paulo: Difel, 1974.

_____ **Papillon**: o homem que fugiu do inferno. São Paulo: Círculo do Livro. 1976.

CHELOTTI, M.C. **Reterritorialização e identidade territorial**. Sociedade & Natureza, Uberlândia, 22 (1): 165-180, abril 2010.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DOSSIÊ RAPOSA SERRA DO SOL - **Um projeto de vida para os povos indígenas da Amazônia e do Brasil**. CIR – Conselho Indígena de Roraima: Roraima. 2017. Disponível em http://apib.info/files/2017/10/Dossi%C3%AA-Raposa-Serra-do-Sol_LM2-FINAL.pdf.

Acessado em 18 de janeiro de 2020.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

CLAVAL, P. **A Geografia Cultural**. Florianópolis. Editora da UFSC, 1999a.

_____. **Etnogeografias – conclusão**. Revista Espaço e Cultura. UERJ, RJ. nº 07, p. 69-74. 1999b.

_____. “A Volta do Cultural” na Geografia. *In: Mercator: Revista de Geografia da UFC*, ano 01, n. 01, 2002.

_____. **Geografia Cultural**. Florianópolis. Editora da UFSC, 2007.

_____. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

COLETTI, K. M. **Terra Indígena Raposa Serra do Sol e Parque Nacional do Monte Roraima: A Sobreposição e o Supremo Tribunal Federal**. ESALQ-USP, Piracicaba-SP, 2016.

OIT - Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

CORRÊA, R. L. “Sobre Agentes Sociais, Escala e Produção do Espaço: Um texto para discussão”. *In: CARLOS, Ana Fani A.; SOUZA, Marcelo L. de; SPOSITO, M. (organizadores). A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios*”. São Paulo: Contexto, 2013. p. 41-51.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural: uma antologia**. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural: uma antologia**. Volume 2, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Geografia cultural: apresentando uma antologia. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Geografia cultural: uma antologia*. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. A geografia cultural brasileira: uma avaliação preliminar. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Geografia cultural: uma antologia*. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

COSGROVE, D. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens urbanas. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: uma antologia. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

CUNHA, C. M. **Um estudo de fonologia da língua Makuxi (Karib)**: inter-relações das teorias fonológicas. Campinas, SP : [s.n.], 2004.

CUNHA, M. C. **Índios na Constituição**. Novos estudos. CEBRAP, vol. 37 n. 3. São Paulo: Scielo, 2018.

DARDEL. E. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DESCOLA. P. **Outras naturezas, outras culturas**. Editora São Paulo: 34, 2016.

_____ Ecologia e Cosmologia. *In*: DIEGUES, A. C. (org.). **Etnoconservação**: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 149-163.

DIEGUES. A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada** (PDF). 3ª ed. São Paulo: Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2000.

DINIZ, C. C. **Celso Furtado e o desenvolvimento regional**. Revista Nova Economia. Belo Horizonte. N. 19(2). Págs 227-249. 2009.

ESBELL, J.; SANTOS, J. P. dos; NETO, L. N. Normandia – (In)Visibilidade das manifestações culturais no município: uma abordagem introdutória, situacional e contextual. *In*: LEVINO, S. de S. A.; LÍRIO, F. C. **Panorama Cultural de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR. 2016. p. 126-138.

EMIRI, L. **Depoimento de Gabriel Viriato Raposo**. Arquivo Indigenista da Diocese de Roraima. Boa Vista: 2017.

ESCOBAR, A. **Mundos y conocimientos de outro modo**: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. *Tabula Rasa*, nº. 1, p. 51-86, Ene.-Dic. 2003.

FALCÃO, M.T. **Ambiente e conhecimento tradicional da etnia Ingarikó na terra indígena Raposa Serra do Sol – Roraima**: abordagem etnocientífica no estudo do uso da terra. Tese de doutorado no Programa de doutorado em Biodiversidade e Biotecnologia da Rede Bionorte. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, PA. 2016.

FALCÃO, M.T; NOGUEIRA, E. M. **Serra Do Sol**: O Turismo de base local como fonte de desenvolvimento das comunidades. *Revista Geográfica de América Central: XIII Encuentro de Geógrafos de América Latina/ Vol. 2 Núm. 47E*, 2011.

FALEIRO, R. P. **Alegorias das políticas de territorialidade**: uma análise comparada da sobreposição do Parque Nacional Monte Roraima e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol em terra Ingarikó. Tese de doutorado, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas – UnB. 2015, p.29.

FARAGE, N.; SANTILLI, P. J. B. Estado de Sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco. *In: CARNEIRO DA CUNHA, M. História dos Índios no Brasil*. São Paulo (SP): Cia das Letras/SMC/FAPESP, 1992.

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

FERNANDES, F. M. M. **Do parixara ao forró, do forró ao “parixara”**: uma trajetória musical. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FRANK, E.; CIRINO, C. Des-territorialização e re-territorialização dos indígenas de Roraima: uma revisão crítica. *In: Roraima: homem, ambiente e ecologia*. BARBOSA, R.I.; MELO, V.F. Boa Vista: FEMACT, 2010.

FREITAS, M. A. B. de. **Insikiran**: Da política indígena à institucionalização da educação superior. Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: UFAM, 2017. 263f.

FREITAS, C. do V.; LIRA, C. de S.; PROCÓPIO, C. E. P. **Pontos nodais**: perspectiva antropológica. Congresso de Inovação, Ciência e Tecnologia do IFSP. Área do conhecimento: antropologia urbana. 2016.

FREIRE, J. de R. B. **Lindberg: cara pintada, cara-pálida ou cara-de-pau?** *In*: Jornal Diário do Amazonas. 01.05.2004. Disponível em <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=291>. Acessado em 02 de maio de 2014.

FUNAI; PPTAL; GTZ. (orgs) **Levantamento etnoambiental das terras indígenas do complexo Macuxi-Wapichana**: Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Jacamim, Moscow, Muriru, Raimundão, Raposa Serra do Sol e Tabalascada. Brasília, 2008.

GALDINO, L. K. A. **Sociedade, política, cultura e meio ambiente**: subsídios ao planejamento socioambiental à comunidade indígena Boca da Mata, na Terra Indígena São Marcos – Roraima. Tese de doutorado. Fortaleza, 2017.

_____. **Os caminhos da territorialidade da etnia Pitaguary**: o caso da aldeia de Monguba no município de Pacatuba no Ceará. Dissertação de mestrado. Fortaleza, 2007.

GALEANO, E. H. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre (RS): L&PM, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONDIM, N. **A Invenção da Amazônia**. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, 2007

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo, Centauro. 2011.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 12ª ed. Parte 1. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

_____. **Ensaios e conferências**. 8ª Edição, Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Coleção Pensamento Humano, 2012.

HOLANDA, S. B. de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLZER, W. A geografia humanista: uma revisão. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural**: uma antologia. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

IANNI, O. **Ditadura e Agricultura**: O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978). Coleção Retratos do Brasil. Vol. 131. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1979.

IBGE – Instituto Brasileiro e Geografia e Estatística. **Projeto Levantamento e Classificação da Cobertura e do Uso da Terra - Uso da Terra no Estado de Roraima**. Relatório Técnico. Rio de Janeiro, 2005. 94p.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Políticas da natureza**. Como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LEAL, M. do S. P. **Raposa Serra do Sol no discurso político roraimense**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LE GOFF, J.; NORA, Pierre. **História**: Novos Problemas. Rio de Janeiro: Editora Livraria Francisco Alves. 1979.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado**. Lisboa - Portugal: Edições 70, 1978.

LIMA, A. M. L.; KOZEL, S. Lugar e mapa mental: uma análise possível. *In: Geografia*. V. 18, N. 1 jan/jun. Universidade Estadual de Londrina, Departamento de Geociências, 2009.

LISBOA, J.F.K. **Acadêmicos indígenas em Roraima e a construção da interculturalidade indígena na universidade**: entre a formação e a transformação. Tese de doutorado. UnB, Brasília, 2017.

LYNCH, K. **A Imagem da Cidade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

MALANSKI, L. M. **Geografia Humanista**: percepção e representação espacial. *Revista Geográfica de América Central*. nº. 42, 2014. p. 29-50.

MARANDOLA JR, E. **Heidegger como matriz do pensamento fenomenológico**. Disponível em: <https://enhpgii.files.wordpress.com/2009/10/eduardo-marandola.pdf>. Acesso em 18 de fevereiro de 2019.

_____. **Identidade e autenticidade dos lugares**: o pensamento de Heidegger em Place and Placelessness, de Edward Relph. XVI Encontro Nacional de Geógrafos. Porto Alegre, 2010.

MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs). **Qual o espaço do lugar?: Geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MARAFON, G. J.; RAMIRES, J. C. L.; RIBEIRO. M. A.; PESSÔA, V. L. S. **Pesquisa qualitativa em Geografia**: reflexões teórico-conceituais. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

MARX, K. **O Capital**. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1988. Págs. 828-882.

MARTINS, R. da S. GIRÃO, Francisco Everaldo. **Manual Participativo**: Planejamento de Trilha Cultural na Comunidade Indígena Raposa I, Boa Vista. 2017.

REPETTO, M. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: EdUFRR, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILLS, C. W. **A Elite do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1981.

MLYNARZ, R. B. **Parque Nacional do Monte Roraima: Constituindo a Arena de Negociação Política dos Ingarikó Frente à Conservação da Natureza, em Terra Indígena**. III Encontro da ANPPAS. Brasília-DF, 2006.

MORAES, A.C.R. **Geografia: Ratzel**. Nº 59. São Paulo Editora Ática, 1990.

MORIN, E.; KERN, A. B. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

NOGUEIRA, A. R. B. **Uma interpretação fenomenológica na Geografia**. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. Universidade de São Paulo. Março, 2005.

OLIVEIRA, R. G. de. **A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. Departamento De História, São Paulo – SP, 2003.

OLIVEIRA, R. G.; IFILL, M. **Dos caminhos históricos aos processos culturais entre Brasil e Guyana**. Boa Vista: Editora da UFRR. 2012.

OLIVEIRA JUNIOR, G. B. **Macuxi: desenvolvimento e políticas públicas em Roraima**. Dissertação, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC. 1988.

OLIVEIRA, J. C. de. **Dois Lances Históricos**. Manaus: [s.e.], 1986.

OLIVEIRA, L. O sentido de lugar. *In*: MARANDOLA JR; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de.

(orgs). **Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PAULA, F. C. de. **Sobre a dimensão vivida do território**: tendências e a contribuição da fenomenologia. *GeoTextos*, vol. 7, nº. 1, jul. 2011. p. 105-126.

PRADO JR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 19ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

PEIRANO, M. G. S. **Uma antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

PPP. **Projeto Político Pedagógico**. Escola Estadual Indígena José Viriato, Comunidade Indígena da Raposa, TIRSS, Normandia: 2017.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 5. N.10, 1992.

_____. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1989.

PRUDENTE, C. **Mãos Negras**: Antropologia da arte negra. São Paulo: Editora Panorama do saber, 2002.

_____. **Cinema Negro**: algumas contribuições reflexivas para a compreensão da questão do afrodescendente na dinâmica sociocultural da imagem. São Paulo: Editora Fiuza, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAPOSO, C. A. **Escola, língua e identidade cultural: comunidade Makuxi Raposa I**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Educação. Manaus, 2009.

_____. **Dicionário da Língua Makuxi**. Boa Vista: Editora da UFRR. 2008.

RAPOSO, E. **Levantamento de potenciais ecoturísticos da comunidade da Raposa I**. Trabalho de conclusão de curso de graduação em Secretariado Executivo. Universidade Federal de Roraima, 2013.

REIS, A. C. F. **A Amazônia e a cobiça internacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

RELPH, E. C. As bases fenomenológicas da geografia. *In: Geografia*, 4 (7), pág 1-15, abril 1978.

RELPH, E. C. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência de lugar. *In: Marandola Jr., E., Holzer, W., & Oliveira, L. (Org.). (2012). Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

REPETTO, M. **Movimentos Indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, 1987a.

_____. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes. 1987b.

_____. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo (SP). Editora: Companhia das Letras, 1997.

SABATINE, P. *Ritorno a Ila Maloca: autobiografia di um índio Makuxi*. Segunda edição. Italia: Editrici Missionarie Italiane, 1973.

SANTILLI, M. A cilada corporativa. In: RICARDO, F. (org.) **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

SANTILLI, P. **Os Macuxi: história e política no século XX**. Dissertação de Mestrado (Mestre em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Unicamp, 1989.

_____. **Pemongón Patá: Território Macuxi, Rotas de Conflito**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. Ocupação territorial Macuxi: aspectos históricos e políticos. In: BARBOSA, R. L. et. al. (Eds). **Homem, ambiente e ecologia no Estado de Roraima**. Manaus: INPA, 1997.

_____. Usos da terra, fusos da lei: o caso Makuxi. In: NOVAES, R. R.; LIMA, R. K. (Orgs). **Antropologia e Direitos Humanos – Prêmio ABA/FORD**. Niterói: EdUFF, 2001. Págs. 81-133.

SANTOS, É. R. **Ecologia de Saberes: a representação social do indígena nos filmes *Serras da Desordem* e *Davi Contra Golias* no contexto da crise epistemológica**. TCC apresentado no curso de Ciências Sociais da UFRR. Boa Vista (RR), 2016.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Vol. 01. São Paulo: Cortez Editora. 2007.

_____. **Pela Mão de Alice**. 12^a ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3^a ed. Vol. 4. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, B. de S.; MENEZES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**, p. 23-72. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: espaço e tempo/razão e emoção**. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SARAMAGO, L. Como ponto de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. *In*: MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs). **Qual o espaço do lugar?: Geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

SARTRE. J. P. **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SAUER. C. O. A morfologia da paisagem. *In*: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. **Geografia cultural: uma antologia**. Volume 1, Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23ª Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, É. R.; RAPOSO, E.; SEABRA, G. Parque Nacional Monte Roraima e a Sobreposição em Terra Indígena: Perspectivas Históricas e Cosmológicas no Contexto da Crise Epistemológica das Ciências Humanas. *In*: SEABRA, G. **Terra: Mudanças Climáticas e Biodiversidade**. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

SHARPE, J. A história vista de baixo. *In*: BURKE, P. (org.). **A Escrita a história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SILVA, C. A. B. da. **A Revolta do Rupununi: Uma etnografia possível**. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SUESS, R. C.; LEITE, Cristina M. C. **Geografia e Fenomenologia: uma discussão de teoria e método**. Revista Acta Geográfica, vol. 11, n. 27, págs. 149-171. 2017.

TUAN, Y. F. **Escapismo**: formas de evasión em el mundo actual. Barcelona: Ediciones Peninsula Atalaya. 2003.

_____. **Paisagens do medo**. São Paulo: Editora Unesp. 2005.

_____. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

_____. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Eduel, 2013.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - **Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000**; decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002. 5ª edição. Brasília: MMA/SBF, 2004.

VALE JUNIOR, J. F. SCHAEFER, C.E. G.R. **Solos sob Savanas de Roraima**: Gênese, classificação e relações ambientais. Boa Vista: Gráfica Ióris. 2010.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: A disputa pela terra, 1777 a 1980. Boa Vista: EDUFRR, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: UBU Editora, N - 1 Edições, 2018.

APÊNDICE

Entrevista de 1994 com Caetano Raposo realizada pela equipe da UFRR

Em 1994, em entrevista para o professor Iônio Alves, à época membro do quadro de docentes do curso de Comunicação Social da UFRR, o saudoso tuxaua Caetano falou dos desafios da comunidade e das expectativas dos trabalhos que seriam desenvolvidos entre a comunidade e a Universidade⁷². Confira.

UFRR: Esta região todinha tem aproximadamente quantas malocas?

Caetano Raposo – Tem 28 malocas.

UFRR - São quanto habitantes?

CR – Nós temos oito mil. Só do município de Normandia.

UFRR - No estado são quantas pessoas?

CR - São 22 mil.

UFRR - Como é que era a vida de vocês antes da Universidade?

CR - Doutor, antes da universidade, antes de chegar a civilização [de vocês] entre os índios eu acho, não sei se [foi] erro nosso, entrar em contato com os brancos, porque antes, éramos índios todos puros, não tinha ninguém na mistura. Entramos nesta civilização e está difícil sair, estamos no meio, vendo, trabalhando e aprendendo muita coisa para esta nova evolução. O índio primeiro vivíamos sem nenhuma preocupação. Aqui em nossa imensa área, conhecemos todas elas, o índio Macuxi tem sua área. Não é demarcada primeiramente, esta é também nossa preocupação. Eu não sei quando que vai ser demarcada esta área, mas mesmo assim, eu não quero parar só para esperar demarcação da nossa área, porque não sei quando vai ser demarcada. Então, portanto, eu, por exemplo, estou preocupado com as gerações que estão vindo e a minha preocupação é ao seguinte, primeiro quando viviam de caça e pesca, viviam tranquilo. caçava pertinho encontrava caça, pescava pertinho e pegava peixe. Hoje está tudo modificado, diferente, para encontrar uma caca leva o dia e anoite para conseguir, perdendo tempo. Essa é minha preocupação. Nós temos que acompanhar a evolução atual.

A universidade pra mim é muito importante, já estive conversando muitas vezes com o reitor sobre a universidade porque índio não tem recurso para mandar o filho para outro estado

⁷² Transcrição feita por Éder Rodrigues dos Santos (PPGEO/UFRR).

para estudar o filho do índio tem que estudar aqui na sua maloca pertinho, unto com seus pais. Isso é muito bom pra mim. E não é só o estudo, espero que a universidade vai trazer muito mais no futuro, não é agora no presente. Mas tudo é prevendo para o futuro. Como estas crianças, temos mais de 300 crianças aqui. E onde vamos conseguir sobrevivência para eles? Será que vou correr todo o dia com o governo em busca de rancho, pegar comida para eles? Não senhor. Para isso precisamos nos preparar, tirar comida daqui da nossa terra, trabalhando, incentivando, como os senhores que estão vindo de fora, tem visão, tem estudo como trabalhar, como plantar, como cuidar, como criar isso é muito bom doutor para nós.

Então acredito que a universidade está preparando os alunos e professores para o dia de amanhã. Por isso o tuxaua tem que abraçar a universidade. Para mim é um prazer ver a universidade funcionando aqui dentro da maloca. Isso é a minha preocupação.

UFRR – O senhor acha que mudou alguma coisa depois a universidade chegou aqui?

CR – Doutor mudou algumas. Não tudo. Como eu falei: não vai mudar de uma vez por todas. Mudou algumas coisas. Estão preparando os alunos e os professores. Agora eu acredito que vai mudar mais porque nós vamos trabalhar todos juntos. Estou dando uma casinha para a universidade, para funcionar dentro desta casa aí. Nós não devemos deixar para amanhã, mas temos que ir trazendo, para saber como está a tecnologia, como está a ciência de hoje. O índio ensinando e incentivando ele é doutor também, ele é piloto também, ele é agrônomo também, ele é sargento, ele é veterinário também, engenheiro. Ele é tudo, só basta ensinar, eu acredito nisso, somos índios, mas somos gente também, doutor.

UFRR – O senhor já vive aqui há muitos anos. Conhece este lugar como ninguém no mundo. O senhor como tuxaua da maloca da Raposa, qual o sonho que o senhor guarda para a Raposa?

CR – Desde que eu abracei o cargo de ser tuxaua, no primeiro tempo, eu nunca sonhei nada. Tuxaua é como qualquer pessoa assim que vive na maloca. Mas depois eu fui aprendendo, apanhando, aprendendo através das autoridades, da civilização, da educação. O tuxaua é para cuidar da sua comunidade. O tuxaua tem que trazer algum benefício para dentro da comunidade. Hoje eu vejo mudado. Temos luz, telefone, escola perto, trator, caminhão, Toyota, quadra, casa de apoio, hoje nós temos universidade aqui no meio. Isso eu vejo que a coisa está mudada.

UFRR - E seu sonho?

O meu sonho é deixar a minha comunidade não sei quando, não sei se vou envelhecer aqui mesmo ou eu vou morrer antes de envelhecer, mas eu quero deixar uma coisa que seja para o povo. O melhor para o povo, este é meu sonho de ver a minha comunidade ter alguma coisa da civilização dos brancos.

UFRR - O que senhor acha que a universidade pode ajudar nisso?

CR - A universidade tem que ajudar não só trazer a teoria, mas tem que praticar como primeiramente com a agricultura, pecuária, aqui no lavrado na nossa terra precisa disso. A Universidade tem que ajudar o índio a trazer benefício para dentro da aldeia, trazer verbas para executar os projetos dentro da comunidade para desenvolver. Porque não somos mais território, hoje somos estado. Temos que nos preparar com plantio de caju, criação de gado, coco, laranja dá bem aqui, plantando e cuidando dá. Aí nós vamos ajudar o estado com carne, com produção, vamos ajudar.

UFRR – O senhor sabe que em nenhum lugar do mundo existe universidade dentro de malocas indígenas. A maloca da Raposa é a única maloca do mundo que tem a universidade dentro dela. O senhor acha que isso muda em alguma coisa a vida de vocês? Porque isso é uma reversão de um processo de 500 anos. Antes os índios viviam aí e ninguém dava muita importância. Hoje existe alguém que dá importância ao índio. Como o senhor vê isso?

CR – Eu vejo assim como um sonho. Às vezes a gente sonha, mas parece verdade, mas é um sonho. Mas isso aí que estou vendo parece um sonho. Por isso que eu disse assim – graças a Deus pela universidade que temos, nenhum estado do Brasil tem universidade nas malocas, nem de outro país. Isso eu fico sem como agradecer, porque é um sonho que chegou a universidade. Porque é difícil chegar a universidade vir aqui na maloca. Acredito que Deus abriu esta porta para que a universidade pudesse entrar na maloca. É um sonho pra mim, uma alegria pra mim, quero abraçar, quero estar no meio. Quero dizer para os meus filhos que são pequeninhos que parece brincadeira, mas é verdade, a realidade que chegou aqui. Eu penso assim.

ANEXOS

ANEXO I – Parecer Consubstanciado da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ETNOGEOGRAFIA MACUXI: O LUGAR NA MEMÓRIA DA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA I - ESTADO DE RORAIMA

Pesquisador: EDER RODRIGUES DOS SANTOS

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 4

CAAE: 28805720.5.0000.5302

Instituição PropONENTE: Universidade Federal de Roraima - UFR

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.235.236

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do arquivo Informações Básicas da Pesquisa, (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1495572.pdf, de 18/08/2020).

INTRODUÇÃO

Este projeto tem como objetivo compreender a dinâmica territorial da comunidade indígena da Raposa I e a relação das famílias com os lugares habitados na Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), em Normandia, município localizado no extremo noroeste do estado de Roraima. As famílias da etnia Macuxi desta comunidade desceram das serras onde residiam, localizadas nas fronteiras do Brasil e Guayana, para ocupar os campos ou lavrados, no extremo norte brasileiro, na virada do século XX, constituindo a comunidade indígena da Raposa. A pesquisa vai considerar a memória social e a perspectiva cultural, na dimensão da cosmologia e toponímia Macuxi no uso do espaço, como lugar de interação entre os elementos naturais e culturais. A categoria lugar receberá atenção especial, considerando que este é o espaço das experiências dos sujeitos, com suas histórias, signos e símbolos, vivido de forma individual e coletiva.

METODOLOGIA

Métodos de procedimento: A pesquisa propõe um conteúdo teórico e aplicado, tendo como

Endereço: BRTV N 701, Via W 5 Norte, Lote D - Edifício PO 700, 3º andar
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-040
 UF: DF Município: BRASÍLIA
 Telefone: (61) 3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 4.235.236

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1495572.pdf	18/08/2020 14:08:26		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_LIMPO.pdf	18/08/2020 14:07:53	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTAS.pdf	14/08/2020 15:46:08	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Outros	CARTA_COMPROMISSO.pdf	14/08/2020 15:42:04	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_COM_NOVAS_ADEQUACOES.pdf	14/08/2020 12:50:17	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Outros	TERMO_DE_IMAGEM.pdf	20/04/2020 14:48:12	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Outros	CARTA_FUNAI.pdf	20/04/2020 14:43:17	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Outros	Respostas_pendencias.pdf	22/03/2020 00:02:26	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA_corrigido.pdf	21/03/2020 23:48:42	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_DE_PESQUISA_PPGeo_R APOSA_21032020.pdf	21/03/2020 23:43:38	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.pdf	06/01/2020 12:05:17	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	CARTA_DE_ANUENCIA_LIDERANCA_COMUNIDADE.pdf	06/01/2020 12:02:00	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO_PPGeo_UFRR.pdf	06/01/2020 11:59:11	EDER RODRIGUES DOS SANTOS	Aceito

Situação do Parecer:
Aprovado

Endereço: SRTVN 701, Via W5 Norte, lote D - Edifício PO 700, 3º andar
 Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-040
 UF: DF Município: BRASÍLIA
 Telefone: (61)3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 42.35.236

BRASILIA, 25 de Agosto de 2020

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador(a))

Endereço: SRTVN 701, Via W 5 Norte, Lote D - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte CEP: 70.719-040
UF: DF Município: BRASILIA
Telefone: (61)3315-5877 E-mail: conep@saude.gov.br

ANEXO II - Ata da comunidade de 08 de dezembro de 2018

19

Raposa 1 sábado 08 de dezembro de 2018

Para a apresentação dos trabalhos do aluno
Universitário Marco Aurélio Curly, sobre análise
da potencialidade do Registro de Indicações Geográficas dos
Rancho de barro da comunidade indígena Raposa 1
Orientador Prof. Dr. Gelso Pedro Filho
Coordenador Prof. Dr. Sebastião Rodrigo Ferreira.

Nome dos participante da reunião.

01. Jovato Raposo.
02. Eldo Aquino Batista.
03. Clécio Cimar da Silva Raposo.
04. Edicelinda Alves de Souza
05. ~~Flávia~~ ~~Dantas~~
06. José de Góes da Silva
07. Faís José de Souza Filho.
08. ~~Mário~~ da Silva ~~Ribeiro~~
09. Nelson Araújo
10. Márcio Romes Pereira
11. Matheus Araújo da Silva
12. Vitor Hugo ~~TAVARES DE SOUZA~~
13. VALINÉIO ALEXANDRE DE SILVA
14. ENOQUE RAPOSO
15. Afonso José de Souza Lima.
16. MARCO AURELIO CURLY

ANEXO III – Carta de apresentação à FUNAI para o ingresso em Terra Indígena



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
 UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
 INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

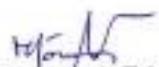


CARTA DE APRESENTAÇÃO

Venho por meio desta, apresentar o aluno do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Roraima – UFRR, ÉDER RODRIGUES DOS SANTOS matrícula 2018100707. O mesmo pretende desenvolver a pesquisa intitulada **ETNOGEOGRAFIA MACUXI: O LUGAR NA MEMÓRIADA COMUNIDADE INDÍGENA RAPOSA I, ESTADO DE RORAIMA**. A pesquisa prevê a entrada na Terra Indígena Raposa I será sob minha orientação profa. Dra. Márcia Teixeira Falcão, docente do PPGEQ/UFRR.

O pesquisador se compromete em realizar toda tramitação ética junto ao sistema CEP/Conep, conforme os seguintes dispositivos legais: Instrução Normativa nº 01/PRESI, de 29/novembro/1995 (normas que disciplinam o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica); Resolução 510 de 07 de abril de 2016 (dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais); Resolução 304 de 09 de agosto de 2000 (Normas para Pesquisas Envolvendo Seres Humanos – Área de Povos Indígenas) e Portaria 177 PRES, de 16 de fevereiro de 2006 (que regulamenta o procedimento administrativo de autorização pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI – de entrada de pessoas em terras indígenas interessadas no uso, aquisição e ou cessão de direitos autorais e de direitos de imagem indígenas; e orienta procedimentos afins, com o propósito de respeitar os valores, criações artísticas e outros meios de expressão cultural indígenas, bem como proteger sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições)

O pesquisador tem anuência da comunidade e a pesquisa terá como retorno: a socialização dos produtos sobre a história e memória do lugar, gerados a partir dos registros das entrevistas, vídeos e publicações das obras propostas pela pesquisa.


 Profa. Dra. Márcia Teixeira Falcão
 Docente do PPGEQ/UFRR

ANEXO IV – Carta de anuência para autorização de pesquisa

CARTA DE ANUÊNCIA PARA AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Ao senhor Damildes Fidelis (Tuxaua Pará)
Tuxaua da Comunidade Indígena Raposa 1

Eu, **Éder Rodrigues dos Santos**, venho pelo presente, solicitar autorização para realizar a pesquisa intitulada “**Etnogeografia Macuxi: O Lugar na Memória da Comunidade Indígena Raposa I, estado de Roraima**” a ser realizada na Comunidade Indígena Raposa I, sob minha responsabilidade.

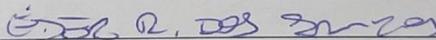
Assumo a responsabilidade de fazer cumprir os termos da Resolução nº 510/2016/CNS/MS, 304/2000/CNS/MS e as demais resoluções complementares à mesma, assim como a portaria 177/2006/FUNAI, quanto à proteção de patrimônio material e imaterial, na garantia dos direitos de uso de imagens, viabilizando a produção de dados da pesquisa citada, para que se cumpram os objetivos do projeto apresentado.

Após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), a coleta de dados deste projeto será iniciada, atendendo todas as solicitações administrativas desta direção.

Contando com a autorização desta instituição, coloco-me a disposição para qualquer esclarecimento.

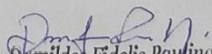
Pesquisador principal: Éder Rodrigues dos Santos, (95) 98119.5049,
eder.rodrigues@ufr.br.

Pesquisadora assistente (orientação): Márcia Teixeira Falcão, (95) 99116.9985,
marciafalcao.geog@uerr.edu.br.

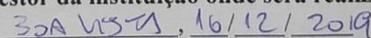


Assinatura do pesquisador responsável
Mestrando PPGEU/UFRR sob matrícula nº 2018100707

Concordamos com a solicitação () Não concordamos com a solicitação


Damildes Fidelis Paulino
TUXAUA
COMUNIDADE RAPOSA I
05/01/2017

Assinatura do gestor da instituição onde será realizada a pesquisa


32A VISTA, 16/12/2019

ANEXO V – Termo de autorização para uso de imagem

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DE IMAGEM E SOM

Conforme a Portaria 177/2006 da FUNAI, eu, participante da pesquisa **ETNOGEOGRAFIA MACUXI: O LUGAR NA MEMORIA DA COMUNIDADE INDIGENA RAPOSA I, ESTADO DE RORAIMA**, sob responsabilidade do mestrando Eder Rodrigues dos Santos, matrícula PPGeo/UFRR: 2018100707, autorizo a divulgação da minha imagem e som para fins de registro e produção audiovisual no âmbito da pesquisa.

Local _____ Data _____

Participante da pesquisa

ANEXO VI – Termo de consentimento livre e esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar da pesquisa **Etnogeografia Macuxi: O Lugar na Memória da Comunidade Indígena Raposa I, estado de Roraima** sob a responsabilidade dos pesquisadores: Eder Rodrigues dos Santos e a professora **D^{ca} Márcia Teixeira Falcão** (orientadora) e sua participação não é obrigatória. A qualquer momento você pode desistir de participar e poderá sair da pesquisa sem nenhum prejuízo para você ou para o pesquisador.

1. **O objetivo deste estudo é:** Compreender a dinâmica socioterritorial da comunidade indígena da Raposa I, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, estado de Roraima.
2. **Sua participação nesta pesquisa será:** na condição de entrevistado, cujo registro será feito com equipamentos audiovisual.
3. **O principal benefício relacionado com a sua participação será:** Os benefícios serão práticos e visíveis à comunidade na dimensão pedagógica com a socialização dos produtos sobre a história e memória do lugar, gerados a partir desta ampla documentação, dos registros das entrevistas, dos vídeos e das publicações das obras propostas na pesquisa.
4. **O principal risco relacionado com a sua participação será:** Os riscos da pesquisa são mínimos tais como: danos à dimensão psíquica, moral, social, cultural do ser humano, pois os participantes poderão reviver emoções do passado e o pesquisador se compromete em parar a entrevista, se possível, retomando em momento adequado em comum acordo, quando o participante se sentir confortável em retomar a conversa.
5. **Serão incluídos nesta pesquisa:** moradores da comunidade indígenas da Raposa I, lideranças atuais e ex-líderes da comunidade (tuxaua e vice), professores e gestor da escola estadual, capataz, agentes de saúde, idosos (homens e mulheres a partir de 60 anos), jovens de 18 a 30 anos.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e garantimos que somente o pesquisador saberá sobre sua participação.

Você receberá uma via deste termo com o telefone e o endereço institucional do pesquisador principal e do CEP e poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento. Você poderá entrar em contato conosco, sempre que achar necessário, por meio do telefone do pesquisador responsável, Eder Rodrigues dos Santos, número (95) 98119.5049, caso tenha alguma dúvida.

Pesquisador

Mestrando do PPGEO/UFRR, matrícula nº 2018100707

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

Participante da Pesquisa

Endereço do pesquisador: Av. Cap. Eng. Garcez, 2413 – Aeroporto (Campus do Paricarana). CEP: 69.310-000 - Boa Vista – RR. Prédio do Programa de pós-graduação em Geografia, em frente ao Núcleo de Pesquisas Energéticas (Nupenseg).

Endereço do Comitê de Ética em Pesquisa: Bloco da PRPPG-UFRR, última sala do corredor em forma de T à esquerda (o prédio da PRPPG fica localizado atrás da Reitoria e ao lado da Diretoria de Administração e Recursos Humanos - DARH) Av. Cap. Eng. Garcez, 2413 – Aeroporto (Campus do Paricarana) CEP:69.310-000 - Boa Vista – RR. E-mail: coep@ufrr.br(95) 3621-3112 Ramal 26.