

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

VÂNGELA MARIA ISIDORO DE MORAIS

FILHOS DE DEUS E NETOS DE MAKUNAIMA:
APROPRIAÇÕES DO CATOLICISMO EM TERRAS MAKUXI

FORTALEZA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

VÂNGELA MARIA ISIDORO DE MORAIS

**FILHOS DE DEUS E NETOS DE MAKUNAIMA:
APROPRIAÇÕES DO CATOLICISMO EM TERRAS MAKUXI**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará, como exigência para obtenção do título de Doutora em Sociologia, sob orientação da Prof^a Dr^a Júlia Maria Pereira de Miranda Henrique.

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- M826f Morais, Vângela Maria Isidoro de.
 Filhos de Deus e netos de Makunaima : apropriações do catolicismo em terras Makuxi / Vângela Maria Isidoro de Morais. – 2013.
 265 f. : il. color., enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2013.
 Área de Concentração: Sociologia.
 Orientação: Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henrique.
1. Índios Macuxi – Religião e mitologia. 2. Índios Macuxi – Identidade étnica. 3. Índios Macuxi – Usos e costumes. 4. Catolicismo. 5. Folclore indígena – Aspectos sociais. 6. Índios da América do Sul – Terra Indígena Raposa Serra do Sol(RR). I. Título.

VÂNGELA MARIA ISIDORO DE MORAIS

FILHOS DE DEUS E NETOS DE MAKUNAIMA: APROPRIAÇÕES DO CATOLICISMO
EM TERRAS MAKUXI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia.

Data de aprovação 19 /04 /2013.

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Júlia M. P. de Miranda Henrique (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Cesar Barreira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profª Drª Isabelle Braz Peixoto da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gledson Ribeiro de Oliveira
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab)

À

Eliane Pereira de Souza, índia Makuxi.

Foram apenas seis meses de uma convivência fracionada em curtas visitas. Tempo de conhecer, de gostar, de sofrer, de sorrir, de dizer adeus. Coisas de uma vida INTEIRA.

AGRADECIMENTOS

Às famílias da comunidade Maturuca¹:

| | | | | |
|-----------------------|----------------------------|----------------------------|-------------------------|------------------------|
| Jacir e Eldina | Paulo e Luciele | Lino e Regina | Alcir e Joana | Abel e Analice |
| Dionito e Edilasomara | Lacerdo e Ivanete | Valdenizio e Laide | Bejamin e Eliana | José Nilson e Gilvana |
| Istarley e Marlinda | Djacir e Sarlene | Laeste e Maria Auxiliadora | Marcos e Djalene | Cícero e Margarida |
| Inácio e Elinea | Jorge e Dirlene | Paulo e Sonaira | Tito e Niomar | Gastão e Eliza |
| Mauro e Joventina | Lucildo e Joana | Davidon e Haudiceia | Renato e Rosilene | Denizio e Lucirene |
| Ivan e Margarete | José Ramis e Marlete | Erlilson e Juviane | Silvestre e Luziane | Edinaldo e Eneisa |
| Elias e Laudisia | José Ranison e Genisglecia | Jamerson e Lurdiane | Neldino e Elivania | Jakson e Julineide |
| Eurico e Marisa | Aurino e Lucioda | Geneses e Marluciane | Otomar e Isalene | Wisleidson e Rosangela |
| Rodrigo e Patrícia | Nilo e Silvaneide | Zé do Eli e Filomena | Júcio e Elisangela | Elisangilo e Alzinete |
| Flávio e Ernestina | Elisandro e Sivaneide | Dismar e Valderlaine | Denivaldo e Silvandreia | Reinaldo e Dionita |
| Gilbernison e Luciele | Jocir Filho e Zilneide | José e Valdenia | Socrates e Shcirlene | Jesus e Clarineide |
| Moacir e Irlenita | Martinho e Dionita | Valentins e Islanda | Alcides e Janete | Cleidson e Edilanês |
| Queles e Rosilda | Nelcides e Marciana | Josué e Carmem Lúcia | Aldenir e Marizete | Jairo e Joelma |
| Ivaldo e Tereza | Percival e Sueli | Isac e Nelseli | Júlio e Arides | Benizio e Dina |
| Denison e Francilene | Jaime e Deolinda | Lázaro e Clarislene | Aldenir e Marizete | Célio e Deucimar |
| Valderir e Marnildes | Rodson e Ilda | Áurea | Maria Luiza | Maria Mercedes |
| Bernaldina | Ercília | Arcena | Tarcísio | Belizio |

¹ Esta lista foi elaborada pelo Makuxi Dionito de Souza. Os nomes que aparecem sem par são dos viúvos e viúvas.

À minha orientadora, Prof^ª Dr^ª **Júlia Miranda**, pela competência e disponibilidade em acompanhar a construção desta tese, problematizando interpretações e sugerindo caminhos. Para mim, saberes e afetos caminharam juntos.

Ao Prof. Dr. **Cesar Barreira** e à prof^ª Dr^ª **Isabelle Braz** pelos diálogos profícuos em suas disciplinas e, particularmente, pelas apropriadas contribuições durante o exame de qualificação, além da presteza em participar da banca examinadora desta tese. Estendo meu respeitoso agradecimento ao Prof. Dr. **Manfredo Oliveira** e ao Prof. Dr. **Gledson Ribeiro**, ciente da honra que é contar com pessoas tão qualificadas nessa etapa final de avaliação.

À **Universidade Federal de Roraima** e à **Universidade Federal do Ceará**, por possibilitarem a realização de uma produção tão nortista quanto nordestina, e a reflexão de itinerários próprios, caminhos de vida.

Ao **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)** e à **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)**, pelo imprescindível apoio financeiro.

Aos **coordenadores** do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC (2009-2013), ao corpo docente e aos servidores da Secretaria, **Aimberê Amaral** e **Socorro Martins**, pela disponibilidade em servir. Ainda bem que contei com vocês!

Aos **colegas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC**, lembrando especialmente de **Rosângela Alexandre**, **Carlos Henrique Lopes** e **Abda Medeiros**. Os objetivos que nos uniu findam, a amizade segue.

À **turma de Tópicos Especiais em Antropologia** (turma 2010, com a Prof^ª Isabelle Braz), por reiterar a convicção de que o processo de construção do conhecimento guarda estreita afinidade com a leveza.

Aos **colegas do Observatório dos Direitos Indígenas e do Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política**, um aprendizado em outras frentes.

Aos **professores do Departamento de Comunicação Social da UFRR**, aos **alunos** e à servidora **Eulyna Vasconcelos**. Registro meus agradecimentos ainda aos servidores da Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas, da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras e à Reitora, Prof^ª Dra. **Gioconda**

Martinez, por meio de quem estendo meu apreço aos **servidores da UFRR**, meu ambiente funcional nos últimos 20 anos.

Aos amigos professores **Wellington de Oliveira Júnior** e **Carlos Cirino**, pelo incentivo e delimitações fundamentais quando esta tese era apenas um projeto desmensurado e inocente.

Aos **religiosos** que tiveram uma colaboração importante para que este estudo se efetivasse. Sou grata a Dom Aldo Mongiano, Dom Edson Damian (o “bispo do mato”), Dom Roque Paloshi, padre Vanthuy Neto e aos missionários do Instituto Consolata, Fernando Rocha, Giacomo Mena, Mário Campos, José Maria Baçal e Afonso Amane.

Às lideranças indígenas, de modo especial à atenção e solicitude dos tuxauas da comunidade Maturuca, **Djacir Melquior** e **Istarley Souza**.

Aos meus anfitriões, os Makuxi **Tereza Pereira** e **Ivaldo André**, por me permitirem o compartilhamento da intimidade de sua casa e de sua família. Às jovens **Iterniza** e **Valderniza** (filhas deste casal), minhas companhias entre estradas e serras de Maturuca.

Aos coordenadores da Fundação Nacional do Índio em Roraima, **Gonçalo Teixeira** e **André Vasconcelos**, pelo apoio dispensado em suas gestões.

Ao fotógrafo **Orib Ziedson** por ceder a poesia de seu olhar sobre a paisagem roraimense.

À prof^a **Antônia Costa**, por todas as situações em que o seu carinho e a sua atenção encurtaram as distâncias entre Fortaleza e Boa Vista e viabilizaram os interesses desta tese.

Aos professores **Parmênio Citó**, **Elenize Oliveira**, **Antonio Giocondi** e a Makuxi **Rosilda da Silva**. O time das letras. Obrigada pela prontidão em colaborar.

Aos familiares que inserem as nossas expectativas no plano de suas preocupações, orações e zelo. À tia **Francisca de Moraes**, a meus **pais e irmãos**, aos tios **Raimundo** e **Helena**, à madrinha **Teresa Bandeira**, aos sobrinhos e primos.

À minha **família ampliada**, Eson, Kaio, Fernanda, JP, Maria da Fé, Marvin, Lia, Jorge, Célia, Antônio, Caique, Onofre, Gerúsia, Carlito, Anastácio, Jesus, Firmino, Francisco, Milu, José, Meire, Maria do Espírito Santo, Edilza, Demitri, e às meninas da Residência Universitária 2216/UFC, período 1990-1994.

Dedico esta tese ao amor e à sua força encorajadora, que na minha experiência de vida se personificam em Damião Marques (esposo), João Fellipe, José Luiz e Ruan Henrique (filhos).

“[...] Grandes coisas simples aprendi contigo,
com o teu parentesco com os mitos mais
terrestres, com as espigas douradas no vento,
com as chuvas de verão e com as linhas das
minhas mãos [...]”

(Thiago de Mello)

RESUMO

Este é um estudo sobre as apropriações do catolicismo na comunidade indígena Maturuca, na Terra Raposa Serra do Sol, em Roraima, onde os sujeitos centrais são os índios da mais numerosa etnia do estado, os Makuxi. O objetivo principal é descrever e analisar, numa perspectiva socioantropológica, os usos que esses indígenas fazem do catolicismo e como eles ressignificam os ensinamentos cristãos na fronteira formada pelas ações evangelizadoras dos missionários do Instituto Consolata e as tradições culturais do seu povo. Das características que reconfiguram as relações entre o catolicismo universal e a comunidade indígena local, a sintonia construída entre o projeto evangelizador e a defesa da Terra Raposa Serra do Sol tanto indica o tipo de catolicismo oferecido na aldeia, marcado pelos princípios da Teologia da Libertação, como abre um campo de reflexão sobre a contextualização da mensagem bíblica e as tradições culturais indígenas. Para compreender a dinâmica desses laços em contexto étnico esta pesquisa adotou como procedimentos a realização de entrevistas, anotações em caderno de campo e participação, tão direta quanto possível, nas mais diferentes atividades vivenciadas pelos Makuxi em seu cotidiano, com destaque para as ações de cunho religioso. Assim, o estudo focou dois conjuntos de práticas: a Missa de Natal e a Via Sacra, como ritos institucionalmente oferecidos pela Igreja Católica; a Festa Natalina dos Makuxi e a cerimônia denominada Subida da Serra, como ritos marcados, principalmente, pela evocação e reelaboração das tradições indígenas. As diferentes maneiras de apropriação do catolicismo em terras Makuxi revelam, sobretudo, a complexidade das relações situadas na estreiteza das fronteiras culturais, pelo caráter dinâmico, combinatório, permeável e imprevisto que caracteriza esses encontros.

Palavras-chave: Apropriação. Catolicismo. Makuxi. Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

RESUMEN

Este es un estudio sobre las posibilidades del catolicismo en la comunidad indígena Maturuca, en la Terra Raposa Serra do Sol, en Roraima, donde los sujetos centrales son los indios de la más numerosa etnia del Estado, los Makuxi. El objetivo principal es describir y averiguar, en una perspectiva socio antropológica, los usos que estos indígenas hacen del catolicismo y como ellos resignifican las enseñanzas cristianas en frontera formada por las acciones evangelizadoras de los Misioneros del Instituto de la Consolata y las tradiciones culturales de su pueblo. De las características que configuran las relaciones entre el catolicismo universal y la comunidad indígena local, la sintonía construida entre el proyecto evangelizador y la defensa de la Terra Raposa Serra do Sol, tanto indica el tipo de catolicismo ofrecido en la comunidad, marcado por los principios de la Teología de la Liberación, como abre un campo de reflexión sobre la contextualización del mensaje bíblica y las tradiciones culturales indígenas. Para comprender la dinámica deses lazos en el contexto ético ésta investigación adoptó como procedimientos a realización de entrevistas, apuntes en el cuaderno de campo, observación y participación, dentro del posible en las más distintas actividades vivenciadas por los Makuxi en su cotidiano, como destaque para las acciones de referencia religioso. Así, el estudio ha destacado dos conjuntos de prácticas: La Misa de Navidad y la Vía Cruces, como rituales institucionalmente ofrecidos por la Iglesia Católica; la Fiesta Navideña de los Makuxi y la celebración nombrada de Subida de la Sierra, como rituales marcados, principalmente, por la evocación y al mismo tiempo por la elaboración de las tradiciones indígenas. Los distintos modos de apropiación del catolicismo en tierras Makuxi revelan, sobretodo, la complejidad de las relaciones en la estrechez de las fronteras culturales, por el carácter dinámico, combinatorio, permeable y imprevisto que caracteriza estos encuentros.

Palabras Claves: Apropiación. Catolicismo. Makuxi. Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

ABSTRACT

This is a study about Roman Catholicism appropriations in Maturuca, an indigenous community at Raposa Serra do Sol Homeland, in Roraima, Brazil, where the central characters are the Makuxi, the most numerous ethnic group of the state. It aims at describing and analyzing, in a socioanthropological perspective, the uses these indigenous make of Roman Catholicism and how they resignify Christian teachings in the border outlined by Consolata Institute Missionaries evangelizing actions and cultural traditions of their people. Among the characteristics that reconfigure the relations between universal Catholicism and the indigenous local community, the harmony built between the evangelizing project and the Raposa Serra do Sol Homeland defense indicates the type of Catholicism offered in the village, marked by Liberation Theology principles, and opens a field for reflection on the contextualization of the Bible message and indigenous cultural traditions. For understanding the dynamics of these ties in an ethnic context, this research adopted interview proceedings, field notes and participation, as direct as possible, in the many activities lived by the Makuxi in their everyday life, especially those with religious connotation. Thus, the study focused on two sets of practices: the Christmas Mass and the Way of the Cross, as institutional rituals offered by the Roman Catholic Church, as well as Makuxi's Christmas Feast and the ceremony named the Climbing of the Mountain (Subida da Serra), as rites marked mainly by evocation and reelaboration of these indigenous traditions. The many different forms of Roman Catholicism appropriations in the Makuxi community reveal the complexity of relations located on the narrow zones of cultural frontiers, for their dynamic, combinatory, permeable and unexpected nature.

Word-key: Appropriation. Makuxi. Raposa Serra do Sol Indigenous Homeland.

ESENUPANTO ESERU EMENUKASA

Seeni esenupando pe wanî epîremanto yepufîto' pe Turuka weitîpî pîrîkirî ponkon Roraimî. Makusiyamî' Wanî tiaron pemonkon entai sîrîrî pata po. Ipukupe wanî emenuka î'warandî esenumunkanto' eseru wanî pê karaiwa yanî epîremato yapurîdo morî yakaton pê tope. Consolata paapa'maimu ekaneneron pemon kono eseru. Makuisi epîremato warandî, era'mosa. Mîrîrî yawîrî teesenkaimai pata pî Wei Maikan Pixi Weitîpî pîkîrî, Paapa' esse''pê xima tîwirî inna taasa epuremanto pê. Mkuisi epuremato teremakaî pa. Tamîrukunpe kîresmoxi weiyu eresponsa, epuremato, mananuto paapa' yapurumaima, taataxenupaî.

Moroopaî paapa' mumu samantapî tamîwîronkon tonpe teekare karemekî makuisiyamîya.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | | |
|-------------|---|-----|
| Figura 1 - | Mapa de Roraima com identificação das terras indígenas | 23 |
| Figura 2 - | Cosmologia Makuxi e os primeiros habitantes da terra | 29 |
| Figura 3 - | Monte Roraima: berço mítico de Makunaima | 29 |
| Figura 4 - | Lavrados roraimenses | 31 |
| Figura 5 - | Vista aérea da cidade de Boa Vista, capital de Roraima | 42 |
| Figura 6 - | Escombros da igreja da Missão Surumu incendiada em 2005..... | 54 |
| Figura 7 - | Ponte sobre o Igarapé Urucuri na entrada da região das Serras na TIRSS.. | 56 |
| Figura 8 - | Retiro particular dos Makuxi | 58 |
| Figura 9 - | Alojamento usado por visitantes na comunidade Maturuca | 61 |
| Figura 10 - | Tereza Pereira e sua filha Ester | 64 |
| Figura 11 - | Olhares de fora, olhares de dentro | 66 |
| Figura 12 - | Área central da maloca Maturuca | 68 |
| Figura 13 - | Visão panorâmica da igreja católica | 75 |
| Figura 14 - | Igreja antiga do Sagrado Coração de Jesus | 77 |
| Figura 15 - | Procissão de Ramos na maloca Maturuca | 81 |
| Figura 16 - | Makuxi em caminhada ritual | 82 |
| Figura 17 - | Malocões da Demarcação e da Homologação..... | 84 |
| Figura 18 - | Celebração do dia do povo Makuxi | 85 |
| Figura 19 - | O mito-criança na procissão de Domingo de Ramos | 89 |
| Figura 20 - | Sala de aula improvisada | 103 |
| Figura 21 - | Ornamentação do interior da igreja | 107 |
| Figura 22 - | Participantes da primeira assembleia dos povos indígenas de Roraima | 130 |
| Figura 23 - | Caderno de orientação de leituras bíblicas | 163 |
| Figura 24 - | Criança Makuxi em banho matinal | 174 |
| Figura 25 - | Oração da manhã realizada pela catequista | 187 |
| Figura 26 - | Vovó Lúcia: entre rezas e sorrisos | 201 |
| Figura 27 - | Visão frontal da igreja e os ajustes simbólicos para o Natal | 209 |
| Figura 28 - | Procissão de entrada da celebração do Natal em Maturuca | 211 |
| Figura 29 - | Almoço tradicional dos Makuxi para celebrar o Natal..... | 213 |
| Figura 30 - | Em cena: a narrativa do velho Mauro | 214 |
| Figura 31 - | O ritual <i>Aleluia</i> na tarde de Natal..... | 219 |
| Figura 32 - | A celebração da Via Sacra pelos Makuxi..... | 221 |
| Figura 33 - | A cruz inspira sofrimento e coragem..... | 224 |

| | |
|---|-----|
| Figura 34 - A oração dos Makuxi na Serra Maturuca | 231 |
| Figura 35 - De joelhos, os indígenas diante da cruz | 232 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|---------|--|
| CASAI | Casa de Saúde Indígena |
| CIFCRSS | Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol |
| CIDR | Centro de Informação da Diocese de Roraima |
| CINTER | Conselho Indígena do Território de Roraima |
| CIMI | Conselho Indigenista Missionário |
| CIR | Conselho Indígena de Roraima |
| CNBB | Conferência Nacional dos Bispos do Brasil |
| CNS/MS | Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde |
| IBAMA | Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| ICME | Instituto Consolata para Missões Estrangeiras |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| ISA | Instituto Socioambiental |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| FUNASA | Fundação Nacional de Saúde |
| JEC | Juventude Estudantil Católica |
| JOC | Juventude Operária Católica |
| JUC | Juventude Universitária Católica |
| MST | Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra |
| OIT | Organização Internacional do Trabalho |
| OMIR | Organização das Mulheres Indígenas de Roraima |
| ONG | Organização Não-Governamental |
| PAC | Plano de Aceleração do Crescimento |
| SEPLAN | Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento do Estado de Roraima |
| SESAI | Secretaria Especial de Saúde Indígena |
| SIASI | Sistema de Informação da Atenção da Saúde Indígena |
| SODIUR | Sociedade dos Índios Unidos do Norte de Roraima |

| | |
|-------|------------------------------------|
| SPI | Serviço de Proteção ao Índio |
| STF | Supremo Tribunal Federal |
| TdL | Teologia da Libertação |
| TI | Terra Indígena |
| TIRSS | Terra Indígena Raposa Serra do Sol |
| UFC | Universidade Federal do Ceará |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 22 |
| Os Makuxi e a Terra Raposa Serra do Sol | 28 |
| A composição metodológica | 33 |
| 1 AS SUTILEZAS DO CAMPO DE PESQUISA E A CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS | 40 |
| 1.1 Com os sujeitos, sem o campo | 41 |
| 1.2 Sem os sujeitos, sem o campo | 46 |
| 1.3 Enfim, com os sujeitos, com o campo | 51 |
| 2 COM TEREZA: A INSERÇÃO NA COMUNIDADE MATURUCA EM COMPASSO RITUAL | 62 |
| 2.1 A maloca, a casa, a família..... | 65 |
| 2.2 A procissão de Domingo de Ramos e a centralidade católica em Maturuca..... | 75 |
| 2.2.1 <i>Entre a simbologia dos malocões e a mão de Makunaima</i> | 83 |
| 2.2.2 <i>A marcha e a memória da organização política e as formas de sobrevivência</i> | 93 |
| 2.2.3 <i>A escola na caminhada dos Makuxi: lições em curso</i> | 98 |
| 2.2.4 <i>A igreja e os ritos finais da procissão</i> | 106 |
| 3 BENEDITINOS E CONSOLATINOS: NOTAS SOBRE A EVANGELIZAÇÃO CRISTÃ EM TERRAS INDÍGENAS DE RORAIMA | 110 |
| 3.1 Os monges missionários Beneditinos na bacia do Rio Branco | 113 |
| 3.1.1 <i>“Das trevas à luz”</i> : a ação evangelizadora Beneditina. | 117 |
| 3.1.2 <i>Dom Alcuíno Meyer: “o padre makuxi”</i> | 120 |
| 3.2 O catolicismo Consolatino no contexto étnico de Roraima | 126 |
| 3.2.1 <i>A evangelização e a afirmação da condição indígena</i> | 128 |
| 3.2.2 <i>A linha teológica e a missão entre os índios</i> | 134 |
| 4 A TERRA INDÍGENA COMO ELEMENTO CONCRETO DE ESPIRITUALIDADE | 146 |
| 4.1 <i>Anna Pata, Anna Yan</i> : Lema farol de representação da TIRSS | 148 |
| 4.2 A teologização da Terra | 153 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 4.3 | O “Plano de Deus sobre nós” e sua instrumentalidade bíblica | 162 |
| 5 | OS PROTAGONISTAS E A AÇÃO RELIGIOSA NA COMUNIDADE MATURUCA | 173 |
| 5.1 | O cotidiano e os agentes religiosos | 174 |
| 5.2 | Os missionários Consolatinos: labor, oração e escuta | 178 |
| 5.3 | Os catequistas indígenas: colaboração, fronteiras e mudanças | 186 |
| 5.4 | O pajé: eficácia e sobrevivência | 193 |
| 5.5 | Os rezadores: práticas de velhos, imaginário e cura | 200 |
| 6 | O JEITO MAKUXI DE SER CATÓLICO..... | 207 |
| 6.1 | A missa de Natal | 208 |
| 6.2 | A Festa Makuxi (<i>Kîresmoxi</i>) | 212 |
| 6.3 | O rito da Via Sacra | 220 |
| 6.4 | A Subida da Serra | 229 |
| 6.5 | As “artes de fazer” e de ressignificar dos Makuxi | 233 |
| 7 | CONCLUSÃO | 243 |
| | REFERÊNCIAS | 250 |
| | APÊNDICES | 258 |
| | ANEXOS | 263 |

INTRODUÇÃO

“Toda luta que a gente fazia, a gente fazia a nossa oração [...] a gente cantava, a gente fazia a nossa dança, tudo no momento difícil. E aí fortalecia. Não duvido com isso não. Não duvido porque a gente venceu. Tá bem claro que a gente venceu.”

(Martinho Makuxi)

Dos vários sujeitos que tomam parte no processo de construção desta tese, o lugar central é ocupado pelos “Filhos de Deus e netos de Makunaima”. São os índios da etnia Makuxi², moradores da comunidade Maturuca, na região da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), situada no extremo norte do Brasil, em Roraima.

O que se propõe é uma forma de ver e de analisar as apropriações³ que os índios da mais numerosa etnia⁴ de Roraima fazem do catolicismo. Para tanto, a abordagem aqui desenvolvida se estrutura, prioritariamente, sobre as maneiras como os Makuxi moldam os ensinamentos cristãos, a partir de algumas práticas sociais e culturais inseridas no contexto indissociável de suas crenças indígenas e da luta pela terra.

Cumpré esclarecer que não há neste recorte para análise a intenção de sugerir a unidade da “pertença” católica entre os Makuxi. Na região das Serras⁵ (TIRSS), a permanência de uma religião numa determinada aldeia, de um modo geral, é fruto de uma decisão da comunidade, o que faz com que algumas aldeias sejam conhecidas como católicas

² Opta-se pela designação *Makuxi* seguindo a convenção da Associação Brasileira de Antropologia, (estabelecida em 1953) que, ao tratar sobre a grafia de nomes tribais, orienta os estudiosos a adotarem um alfabeto mais próximo da língua dos povos indígenas. Assim, evita-se usar a grafia *Macuxi* uma vez que não consta no alfabeto desta língua nativa a letra c. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/sobre-o-nome-dos-povos>>. Acesso em: 13 jul. 2012.

³ Como o conceito central é o de apropriação, adiante ele emprestará consistência analítica aos problemas elaborados. Este trabalho não se aterá sobre o tema da conversão.

⁴ De acordo com o Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em Roraima 49.637 pessoas se autodeclararam indígenas. Em termos relativos, os índios representam 11,0% da população total de Roraima, sendo esse o índice mais elevado dentre todos os estados brasileiros. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Roraima possui nove etnias: Makuxi, Yanomami, Wapixana, Taurepang, Wai-Wai, Ye'kuana, Waimiri-Atroari, Taurepang e Patamona. Os Makuxi são a maior etnia do estado, com 28.912 índios. Esses números põem os Makuxi na posição de quarta maior etnia indígena do Brasil. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2119&id_pagina=1>. Acesso em: 12 set. 2012. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/>>. Acesso em: 12 set. 2012.

⁵ A TIRSS possui quatro grandes regiões: Surumu, Baixo Cotingo, Raposa e Serras. Nesta última se localiza a comunidade Maturuca.

Ainda no contexto das ressalvas, não se intenciona chancelar, por este estudo, se o Makuxi é ou não é católico, mas se procura descrever e analisar, na multiplicidade de suas práticas, como o Makuxi ressignifica o uso da experiência religiosa católica. Logo, não se deseja comparar os níveis de pertencimento religioso; também não se constitui um problema saber se pode chamar-se católico ou aquilo que é criado pelos Makuxi ou àquilo que lhes é destinado. Importa identificar a maneira como, nas práticas, se imbricam as diferentes formas culturais de expressão religiosa e que “leitura” ou apropriação do catolicismo faz o Makuxi.

Como a tarefa de apresentar o objeto é considerada uma das mais complexas no escopo do trabalho, não se vislumbra uma forma de fazê-la sem o solidário aporte teórico-conceitual de alguns pesquisadores que - mesmo voltados para suas áreas e objetos específicos – oferecem neste, e em vários outros momentos da pesquisa, suas contribuições. Assim, essas ponderações iniciais, ao mesmo instante em que sublinham o desejo de desviar a análise de uma busca da essência da religião, apresentam a necessidade de, concomitantemente, deflagrar a arrumação da cestaria teórica.

De modo especial, um grupo de estudiosos e pesquisadores colabora com esse trabalho, na medida em que oferece e problematiza noções úteis para a observação e a análise das formas de apropriação do catolicismo pelos Makuxi⁷: os estudos do historiador Michel de Certeau (2009, p.31), ao situar as práticas de apropriação no campo privilegiado de observação do cotidiano como “aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha)”; as noções de apropriação e de disposições oferecidas pela fecundidade do pensamento do historiador Roger Chartier e do sociólogo Bernard Lahire, uma vez que há entre eles uma estreita linha de diálogo que, mesmo não negligenciando os seus traços particulares, promove *approaches* entre as contribuições interpretativas das práticas culturais, em cujo solo as religiões deitam sementes; e a reflexão trazida pelo antropólogo André Mary, ao destacar as dimensões culturais do fenômeno religioso pela ótica dos diálogos híbridos e da vernacularização da mensagem bíblica.

Roger Chartier (2003, p. 152) mobiliza a noção de apropriação para refletir as práticas culturais, problematizando-as em termos de um registro escrito e da relação dialógica que se dá entre o(s) autor(es), o texto e o leitor, intimamente ligados que estão pela disposição criativa e inovadora, nesse encontro favorecido pelas diferentes “maneiras de ler”.

⁷ As interpretações de outros estudiosos são arroladas nesse trabalho. Todavia, o destaque a esse grupo de autores atende à necessidade de identificar as noções-esteios que sustentam a proposta desta pesquisa.

O empréstimo que se realiza no campo da história da leitura para refletir as práticas culturais em contexto étnico se justifica pela potencial abertura de análise oferecida por esse instrumental teórico. Nesta pesquisa, a noção de apropriação também é central, uma vez que ela se define por meio da pluralidade dos usos e das interpretações dadas a esses usos. Ou seja, a apropriação do catolicismo pelos Makuxi se inscreve e se constrói necessariamente em práticas ressignificadas, num contexto de estreita relação entre os indígenas e os missionários católicos. Para se aplicar esta noção é preciso que se dê uma atenção especial às condições e aos processos que são portadores das operações de produção de sentido. Isto quer dizer que para se chegar às diferentes modalidades de apropriação do catolicismo na aldeia, é necessário que se arrolem concretamente os aspectos relevantes da trajetória dos Makuxi, por suas continuidades e impermanências. Assim, nos contornos que cercam a temática desta apropriação constam, pelos menos, três aspectos que dinamizam a produção e a negociação de sentidos: o contato e a convivência dos indígenas com as missões católicas, especialmente com os Consolatinos, a centralidade do processo de defesa e de conquista da TIRSS, bem como os diálogos entre as tradições indígenas e a Igreja Católica.

Outra qualidade importante identificada nesse estudo de Chartier (2002) é a desconstrução de uma análise baseada na oposição entre criação e consumo, entre produção e recepção. “Esta separação radical entre produção e consumo leva assim a postular que as ideias ou as formas têm um sentido intrínseco, totalmente independente da sua apropriação por um sujeito ou por um grupo de sujeitos”. É necessário, segundo este autor, “[...] Anular o corte entre produzir e consumir e antes de mais afirmar que a obra só adquire sentido através da diversidade de interpretações que constroem as suas significações”. (CHARTIER, 2002, p. 59). Seguindo essa linha de pensamento, não se recomenda situar, em polos distintos, a produção e a recepção do catolicismo. O próprio movimento de produção de sentidos desarruma essas posições, sendo a análise da apropriação dependente das relações que se instituem basicamente entre a oferta de um tipo de catolicismo, seus usos e as diferentes maneiras de interpretação desses usos, fazendo girar novas formas de produção de sentidos.

Considerando o exame das apropriações nos termos propostos por Chartier, este trabalho centra a atenção sobre os *Filhos de Deus e netos de Makunaima*. Nesta expressão, condensa-se uma espécie de registro genealógico do sagrado, ao lembrar os laços e as

dinâmicas que movem tanto os referentes simbólicos das tradições⁸ Makuxi - pelo mito fundador do seu povo (Makunaima) – quanto os que alicerçam as expressões católicas⁹ presentes nas comunidades indígenas de Roraima.

Se, ao dizerem-se “Filhos de Deus e netos de Makunaima”, os Makuxi concebem no próprio tempo cronológico as diferenças que marcam as relações com a religiosidade dos seus ancestrais e com o catolicismo contemporâneo, a expressão é, acima de tudo, a tônica dos trânsitos, das combinações dessas instâncias religiosas, que estão na base de um processo complexo de revigoração dos valores étnico-culturais¹⁰.

Portanto, o problema das apropriações do catolicismo pelos Makuxi se situa numa rede complexa e difusa de relações, o que cria a necessidade de promover, neste trabalho, um direcionamento inicial, a partir da apresentação geral dos sujeitos e das ações. Nessa dinâmica, estão diretamente envolvidos: os índios Makuxi, a temática recorrente da invasão de seus territórios e o consequente impacto sobre suas tradições culturais; os religiosos do Instituto Consolata para Missões Estrangeiras (ICME)¹¹ e o projeto de evangelização desenvolvido, especialmente, nas três últimas décadas, em sintonia com os princípios da

⁸ Este trabalho faz uma série de referência às tradições. Neste sentido, o conceito que melhor corresponde às situações aqui trazidas é aquele oferecido por Eric Hobsbawm (1997, p. 9) em “A invenção das tradições”, entendendo-as como “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento, através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado [...] um passado histórico apropriado.” Pode-se indicar, ao longo do texto, que as referências às tradições em contexto Makuxi se voltam, prioritariamente, para a ideia de estabelecer ou simbolizar uma coesão social, uma identificação com o grupo a que pertencem.

⁹ Considerando que a Igreja Católica é formada por diferentes segmentos e percepções internas, especificar o catolicismo atuante nas comunidades indígenas de Roraima significa referir-se a uma ação evangelizadora alicerçada, sobretudo, nos princípios defendidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), criado com a finalidade de coordenar a ação missionária nacionalmente.

¹⁰ O convite para a festa da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), em 2010, inscreve os povos indígenas da região como “Netos de Makunaima”. Esta denominação indica o esforço de seus organizadores em marcar, num cenário de grande repercussão midiática, suas distinções culturais.

¹¹ O ICME foi fundado em 1902, em Turim, na Itália, pelo padre José Allamano. Atuantes em Roraima desde 1948, os missionários da Consolata redefiniram sua linha evangelizadora na região da TIRSS em fins da década de 1970, a partir de uma série de ações em apoio aos direitos indígenas. Os desdobramentos dessa ação missionária e a construção simbólica do que hoje conhecemos como TIRSS são aspectos que serão retomados mais adiante.

Teologia da Libertação (TdL)¹².

O contato entre os Makuxi e os missionários da Consolata promove um encontro religioso, político e cultural assentado sobre uma infinda trama dialógica. Os indígenas e os religiosos são, nesse cenário, agentes de um processo de hibridização onde as interações decorrentes desse encontro, ao mesmo tempo em que recepcionam um campo de problematização das capacidades de negociação desenvolvidas pelos sujeitos, propiciam uma reflexão sobre cultura e poder.

André Mary (2009, p. 91) destaca a tarefa desafiadora da análise dos processos culturais, já que esses processos criam uma situação de "interaction mutuelle généralisée" que, em suas palavras, está muito longe de significar um jogo de soma zero. Este autor parte do exame de que todas as religiões surgem como "transnacionais", à luz da herança acumulada de seu passado, como um produto da interação colonial. Assim, no balanço histórico das religiões, estão presentes o intercâmbio de culturas e a tensão global-local. Esses aspectos, que respondem pelo fenômeno da transnacionalização do discurso religioso, tanto desencadeiam um processo de negociação de sentidos como tendem a expor as assimétricas relações de poder.

No caso em estudo, algumas marcas reconfiguram as fronteiras culturais entre o catolicismo universal e a comunidade indígena local, sobretudo pela vernacularização da mensagem bíblica, o hibridismo dialógico e as tradições culturais indígenas. Todavia, antes de se aprofundar acerca dessas características, o que se fará no corpo deste trabalho, se destaca, de início, uma das práticas resultante desse encontro que ajuda a apresentar os sinais de um tipo de catolicismo oferecido em Maturuca. Trata-se do trabalho missionário de organização política dos índios de Roraima, fruto de um projeto de evangelização situado no contexto de modernização da Igreja Católica, por meio do Concílio Vaticano II (1962-1965), da Teologia da Libertação (TdL) e das conferências episcopais latino-americanas. A atuação diferenciada dos missionários Consolatinos em Roraima, desencadeada no início dos anos 1970, fundamentou-se na temática da defesa dos direitos humanos. Com a organização política das diferentes etnias, consolidou-se a defesa dos territórios desses povos como causa prioritária,

¹² Um movimento teológico cristão que orienta a vivência da fé por meio de práticas libertadoras. A realidade cultural, econômica, política e social da América Latina, a partir dos anos de 1960, deu impulso ao paradigma da libertação. Este estudo, portanto, concentra as reflexões sobre a TdL no contexto latino-americano, tomando por base, especialmente, as discussões de setores brasileiros, por se entender que a geografia desses debates melhor contribui para a análise das particularidades que se apresentam.

unindo a prática cristã e os interesses indígenas. Portanto, para efeito de aproximação com essas questões, é necessário que se dê destaque a dois aspectos centrais para a pesquisa: a etnia e a terra.

Os Makuxi e a Terra Raposa Serra do Sol

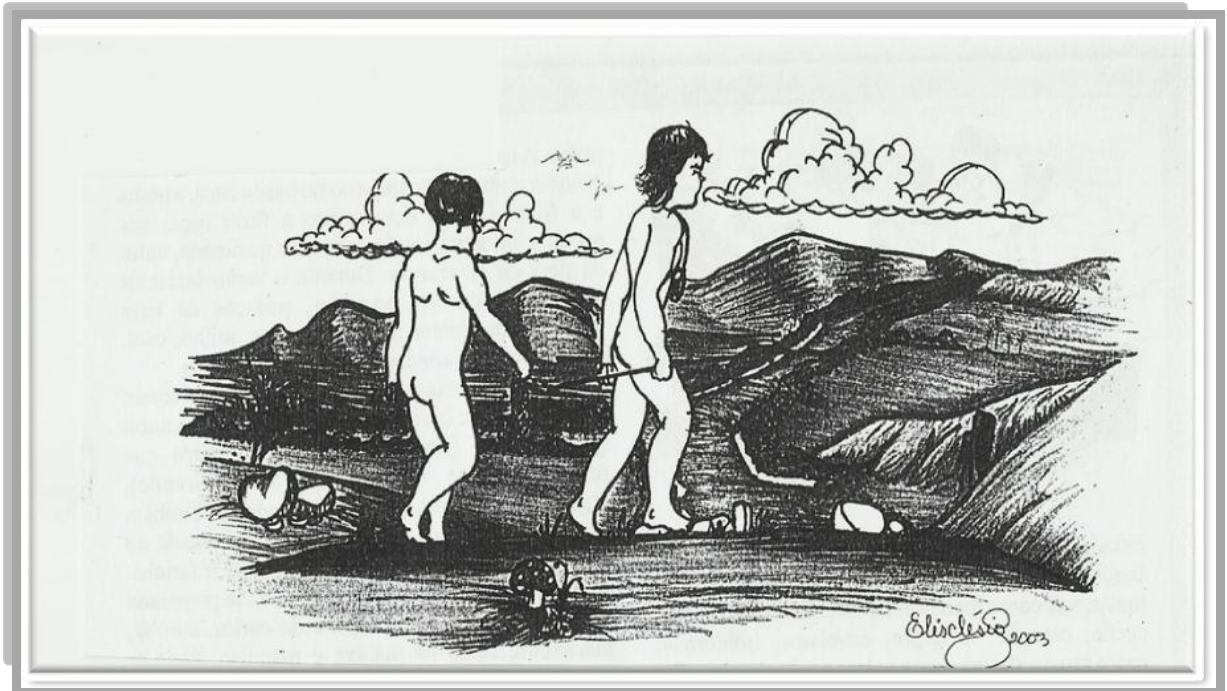
De acordo com Santilli (2007) e Farage (1991), o termo Makuxi aparece nas fontes historiográficas desde meados do século XVIII, quando tem início a ocupação colonial na área do Rio Branco, que hoje corresponde ao estado de Roraima, a partir de duas frentes simultâneas: a colonização holandesa (em razão do tráfico de escravos /índios) e a colonização portuguesa (por meio de viagens esporádicas de traficantes de escravos índios e de funcionários coloniais).

Os registros apontam para uma autodesignação. Ainda segundo Santilli (2001, p. 16), se perguntados, os Makuxi responderão que são Pemon, como forma de traçar um contraste com seus vizinhos ao norte, os Kapon. Estes dois povos, Pemon e Kapon, englobam várias etnias que habitam a área do Monte Roraima na região das Guianas.

As designações contrastivas utilizadas pelos índios que habitam o território adjacente ao Monte Roraima prestam-se, de modo mais imediato e flagrante, a expressar assertivas, no mais das vezes, indicativas de diferenças recíprocas, de distanciamento espacial e social que se pretende enfatizar, distinguindo quem designa, de quem se designa.

Para além dos níveis de distinção que constroem fronteiras étnicas entre os povos indígenas da região, os Pemon e os Kapon se reconhecem semelhantes, graças a uma compartilhada descendência mítica. “Os dois grupos consideram-se aparentados, descendentes comuns de heróis míticos, os irmãos Macunaima e Enxikiráng. Os irmãos míticos, filhos do sol – *Wei* -, forjaram num tempo antigo – *piai datai* – a atual configuração fisiográfica do mundo, conforme revela uma tradição oral igualmente compartilhada” (SANTILLI, 2001, p. 16)

Figura 2 – Cosmologia Makuxi



Fonte: Desenho de Elisclésio, da comunidade Maturuca, na cartilha dos professores indígenas da região das Serras, “Filhos de Makunaimí: vida, história, luta”. (2004)

Figura 3 - Monte Roraima: berço mítico de Makunaima



Fonte: Oríb Ziedson

Das muitas narrativas míticas sobre Makunaima, destacamos um trecho escrito pelos professores das Serras, na TIRSS, constituindo-se, portanto, uma das versões que circulam com mais frequência entre os sujeitos da presente pesquisa.

Dizem os mais velhos que Makunaimî nasceu no pé da Serra Marari e morou vários anos naquele lugar. Depois passou a morar na Pedra Pintada, fez uma casa e um malocão muito grande. Casou e teve dois filhos: Ani'ke e Insikiran e sua esposa chamava-se Ariipa. Makunaimî foi um homem sábio, inteligente e tinha o poder de fazer coisas extraordinárias. Tudo o que pedia, era atendido. Quando acontecia uma tempestade, bastava falar, a tempestade parava. Ressuscitava até os mortos. Makunaimî foi um pajé muito forte. Desde lá até hoje nós, o povo Makuxi, temos nossos pajés, graças a Makunaimî. Aquele que nos deixou o dom da saúde. Ensinou a seus dois filhos a viver. Costumava fazer tapão e jiqui para pegar peixe para alimentar os filhos. Com desenhos deixou sinalizado nas pedras onde seus descendentes deviam morar sem perturbações. Nas terras onde vivemos temos esses desenhos deixados por Makunaimî por isso lutamos por elas. São nossas e são as terras que o nosso grande pajé nos deixou. (FILHOS..., 2004, p. 13)

Os Makuxi vivem no Brasil, na Guiana Equatorial e na Venezuela. Sua presença majoritária se dá nas áreas de fronteira entre o Brasil e a Guiana, consecutivamente nas cabeceiras do rio Branco¹³ e Rupununi. Na área brasileira, os Makuxi encontram-se especialmente na TIRSS, na Terra Indígena São Marcos, e em pequenas áreas que circunscrevem aldeias mais isoladas nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé.

Os indígenas desta etnia moram em regiões ecologicamente diversificadas, agrupados em áreas de savanas e campos naturais (regionalmente conhecidas como lavrados), nas serras e em áreas de mata densa (floresta). No espaço que compreende a TIRSS, esses três biomas estão presentes.

¹³ O Rio Branco, com 1.300 km de comprimento, é o maior de Roraima e o principal afluente do Rio Negro. Sua bacia cobre 80% do estado e tem especial importância para a “conservação da biodiversidade, dos recursos hídricos e dos serviços ambientais na Amazônia”. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10403.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2012.

Figura 4 – Lavrados roraimenses



Fonte: Orib Ziedson

A maioria das etnias em Roraima pertence ao tronco linguístico Karib, alcançando os Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Patamona, Wai-wai e Waimiri-atroari¹⁴. No caso específico dos Makuxi, a língua recebe a mesma denominação da etnia, ao passo em que são observadas algumas diferenças linguísticas de região para região, em função das subdivisões dialetais, proporcionadas pelo isolamento ou proximidade com outros grupos. Em função dos contatos estabelecidos nas regiões de fronteira, é comum encontrar também uma situação de bilinguismo social, makuxi/português e makuxi/inglês. (ÍNDIOS... ,1989, p. 46)

Localizada na região Noroeste do estado de Roraima, na fronteira com a Guiana e a Venezuela, a TIRSS concentra o maior número de indígenas do estado. Segundo dados do censo 2010 do IBGE, nas aldeias que compõem a região, vivem 17.750 índios das etnias Makuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang e Patamona, em 1,7 milhões de hectares - que

¹⁴ Pertencentes ao tronco linguístico Arawak existem os Wapixama. Os Yanomami pertencem à família linguística Yanomami, não classificada em tronco linguístico.

correspondem a 7,5% da área total de Roraima. A área foi demarcada em 1998 e homologada de modo contínuo, em 2005, pelo então presidente Luis Inácio Lula da Silva¹⁵ (Anexo A).

Após o adiamento de duas operações para a retirada de populações não indígenas da área homologada, no ano de 2008, a Operação *Upatakon* III (que significa “Nossa Terra” em língua makuxi) deu-se acompanhada por reações violentas¹⁶; grandes produtores de arroz que ocupavam ilegalmente a região se recusaram a deixar a área. Tal episódio, transformado em argumento, motivou o Supremo Tribunal Federal (STF) a acatar, em abril daquele mesmo ano, um pedido do Governo de Roraima contra a retirada de não-índios da terra. A operação foi suspensa até que fosse julgado o mérito, o que somente ocorreu em março de 2009, quando o STF ratificou a demarcação da terra para uso exclusivo das populações indígenas que nela vivem.

Para além da cronologia, é imperioso buscar sentidos que se reelaboram numa dinâmica movida por interesses divergentes. Parafraseando o relator do processo sobre a demarcação no STF, ministro Carlos Ayres Brito, em torno da temática da TIRSS, há uma “toada de intermináveis dissensos”¹⁷. A profusão de vozes e opiniões acerca dos espaços e dos usos da referida terra, ao mesmo tempo em que fornece a dimensão interlocutória por meio da polifonia de diversos agentes e instituições, dá o tom do desafio que é uma aproximação com um tema que reúne um amplo raio de possibilidades de abordagem, o que nos obriga a empreender esforços em nome da delimitação e da síntese.

Os argumentos contrários à homologação contínua se basearam em dois polos de entendimento: o de que a destinação das terras de forma contínua impediria o desenvolvimento do Estado, por retirar dessas áreas as fazendas produtoras de arroz; e o de que a homologação desta terra, situada em área de fronteira (com a Venezuela e a Guiana), colocaria em risco a soberania do país diante da cobiça de outras potências mundiais e da ameaça de internacionalização da Amazônia. As principais fontes de interlocução desses argumentos se mantêm atualizadas por meio da opinião de políticos locais, empresários, grandes produtores rurais de Roraima e Exército.

¹⁵ Decreto assinado em 15 de abril de 2005 e publicado três dias depois desta data. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10495.htm>. Acesso em: 24 fev. 2012.

¹⁶ Pontes quebradas, malocas queimadas, estradas interditadas, uso de bombas e ameaças de morte às lideranças indígenas, são alguns exemplos.

¹⁷ A íntegra do voto do relator consta nos arquivos virtuais do site do Superior Tribunal Federal. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/pet3388CB.pdf>>. Acesso em: 15 ago. de 2011.

Apoiaram a homologação contínua da TIRSS: a Diocese de Roraima, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o governo federal, algumas organizações não governamentais nacionais e estrangeiras, bem como dez dos onze ministros do STF. Os argumentos em favor basearam-se na garantia constitucional do direito de posse permanente e exclusiva de suas terras pelos povos¹⁸ indígenas, na sobrevivência de culturas milenares e na preservação do meio ambiente.

Os índios, organizados ou não em associações representativas, assumiram posturas divergentes. As duas mais importantes organizações, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e a Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (Sodiurr) preservam diferenças de concepção sobre o uso da terra. O CIR, oriundo desse processo de aproximação com a Diocese de Roraima, defendeu a homologação contínua. A Sodiur, um movimento que mantém uma maior aproximação com os programas do governo estadual, defendeu a homologação em “ilhas”, espaços fragmentados que permitiriam a convivência com populações não indígenas. As duas entidades têm dificuldades de diálogo e de interação que repercutem nos projetos nesta fase posterior à decisão do STF.

Pela ótica do conflito em torno dos usos e das formas de ocupação da TIRSS, a comunidade Maturuca se situa não somente em estreita afinidade com a linha defendida pelo CIR, bem como ela própria é considerada um celeiro de lideranças indígenas fundadoras e atuantes no processo de luta pela terra.

A composição metodológica

Toma-se de empréstimo parte da ponderação feita pelo sociólogo Bernard Lahire¹⁹ para introduzir algumas reminiscências da pesquisa que mantém estreitas vinculações com as escolhas metodológicas: “[...] se pudéssemos racionalizar as intuições iniciais de investigação [...]”, diria que o interesse pelo estudo da religião em comunidades indígenas nasceu de modo fortuito, casual. Não foi um processo maturado, não foi uma etapa na especialização do tema.

¹⁸ Como já indicado, adota-se nesse trabalho, de modo indistinto, as expressões “povo”, “grupos” e “populações” indígenas.

¹⁹ LAHIRE, Bernard. Do homem plural ao mundo plural. *Análise Social*, Lisboa – Portugal. Entrevista concedida a Sofia Amândio.

Além de ser o primeiro passo, o interesse foi despertado pela escuta e o compartilhamento de um cotidiano de tensões, situado no interior de uma sociedade, Roraima²⁰.

A ampla visibilidade que o processo político de homologação da TIRSS obteve, principalmente nos últimos dez anos, dentro e fora do Brasil, ajuda a dar uma noção da importância que o assunto conquistou entre moradores, representantes das instituições e dos poderes de Roraima. A Igreja Católica, por meio de sua única diocese, ao publicizar seu apoio à Terra Raposa Serra Sol para usufruto das populações indígenas (a partir de uma série de ações situadas nas três últimas décadas), contribuiu para que o assunto da religião passasse a ter tons mais fortes e temperatura mais elevada, levando em consideração, ainda, o “insuperável estranhamento” e as rejeições que cercam o tema dos direitos indígenas em contexto local.

Submersa neste mesmo ambiente social, intui haver, na qualidade daquela experiência, algo instigante a pesquisar. Portanto, a vida cotidiana, como produto cultural que é, me incentivou a questionar a relação entre os povos indígenas e a Igreja Católica de Roraima. Alguns pesquisadores têm se debruçado sobre este assunto e suas contribuições, acolhidas neste trabalho, ajudam a situar o tema do catolicismo - dessa vez pelo exame das apropriações feitas pelos índios Makuxi. Assim, repousam sobre as múltiplas utilizações, aos manejos e as ressignificações da mensagem católica na aldeia, as especificidades da abordagem proposta neste trabalho.

A escolha pela comunidade indígena Maturuca, como um local de observação dessas relações (além do fato da aldeia sediar uma das missões católicas na região), atendeu ao mesmo princípio de ampla visibilidade das tensões, uma vez que a maloca²¹ passou a ser comumente referida pelos meios de comunicação como a base das principais lideranças indígenas do estado, sendo, a mesma, considerada como o principal centro das ações políticas desencadeadas em defesa de seus territórios.

Para ir ao encontro dos Makuxi, fiz três visitas à maloca Maturuca, que fica a 320 km de Boa Vista, a capital de Roraima. As viagens se concentraram nos meses de abril e

²⁰ Na década de 80, Roraima se destacou como o “El Dourado”, em função do garimpo hoje arrefecido pelas demarcações de terras indígenas e áreas de preservação natural.

²¹ Regionalmente o termo maloca significa aldeia, a localidade onde vive uma comunidade indígena

dezembro de 2011 e abril de 2012. Em cada visita, permaneci, em média, uma semana. Uma soma de tempo de curta duração se comparada com as longas estadas dos pesquisadores cujas investigações se situam notadamente no âmbito da Antropologia. Todavia, este estudo não nutre tal ambição, nem mesmo foi planejado nesses termos. Dada à minha formação em Jornalismo e às questões que orientaram a pesquisa, é possível assegurar, num esforço por definição, que esta tese guarda qualidades socioantropológicas, o que a torna suscetível às típicas aberturas e limites dos trabalhos que se situam nas fronteiras disciplinares. Resta destas impressões a clareza de que as limitações do tempo de campo somadas à ausência de uma formação de base antropológica foram compensadas pela abundância do contexto empírico que - de tão polissêmico e polifônico - fez com que se desse um tratamento etnográfico a alguns capítulos deste trabalho. O diálogo com a Antropologia, no entanto, se realiza em muitos outros momentos desta tese.

É na esteira desse processo de maturação da pesquisa que se encontram dimensionadas as múltiplas ações que alicerçam a tese. Ao inventariar esses passos, destaco a ampla rede de interlocutores indígenas na comunidade Maturuca: os tuxauas²², os professores, os agentes de saúde, o pajé, as rezadeiras, os catequistas e alguns coordenadores regionais²³. Na maloca, e longe dela, entrevistei outras lideranças do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e um grupo de religiosos, entre bispos, padres diocesanos e missionários Consolatinos. Conteí com a colaboração de especialistas em assuntos de religião e minorias sociais, a exemplo da entrevista realizada com o filósofo e teólogo da libertação, Manfredo Oliveira.

No rol das atitudes, vivi os longos deslocamentos, compartilhei das instalações na maloca, da culinária Makuxi, das conversas no terreiro das casas no fim do dia, de suas comemorações e festas, de suas reuniões e de suas atividades religiosas. Em Boa Vista, iniciei um curso de língua Makuxi, acompanhei alguns eventos indígenas na área da educação

²² Expressão que em outras regiões do país recebe sentido semelhante a cacique. É uma das principais lideranças da maloca, que atua em parceria com um grupo mais amplo de lideranças. Conforme Santilli (1994, p. 137-138), o perfil do tuxaua passou por importantes modificações; as características desta liderança, apontadas em estudo no começo do século XX, destacavam a função do tuxaua como intermediário entre as demandas de seu povo e o interesse em “[...] corresponder de forma positiva as demandas da sociedade não-indígena”. Hoje, pede-se do tuxaua uma capacidade de trabalho a serviço de sua comunidade, atento à defesa dos direitos indígenas, orientando ações e projetos, numa dinâmica de obediência das decisões tomadas em conjunto.

²³ Sobre as declarações compartilhadas pelos indígenas em Maturuca, classifico-as em dois grupos principais: o dos que se expressam sob a forma de entrevistas e aqueles que apresentam informações em contextos ocasionais, em conversas diluídas no cotidiano de suas práticas. Quase sempre, o desenho desses contatos se fez por uma rede informal, por meio da qual um sugeria a participação de outro, ora por conhecer melhor tal assunto, ora por ter participado mais ativamente de determinado processo.

diferenciada, visitei a Casa de Saúde Indígena (CASAI) e casas de apoio. Enfim, participei de congressos e simpósios na área e mobilizei um conjunto de ideias de autores que me ajudaram a dar elasticidade à experiência empírica. Todas essas ações, por mais distintas que sejam uma das outras, cumpriram exatamente com o propósito de manter um estado de campo aceso, pulsante.

Outras escolhas destacam aspectos que orientam e sustentam a pesquisa, a exemplo do ponto de partida adotado. Há um interesse particular em observar os indígenas pela maneira como estes regulam a apropriação da oferta de um tipo de catolicismo. No entanto, é preciso ter a clareza sobre as dificuldades e as limitações em apartar, da presente análise, a perspectiva dos missionários e representantes da Igreja Católica, sob o risco de serem negligenciados os aspectos relacionais que configuram o próprio processo de apropriação, como um desencadeador potencial de combinações. Ou seja, as apropriações do catolicismo não se localizam em um lado, em uma ponta. Por mais que a pesquisa privilegie a observação sobre os usos que os indígenas fazem do catolicismo, as modalidades diferenciadas dessa apropriação desorganizam as posições, transformam a ambos (indígenas e missionários), pois o que é praticado e vivenciado é sempre o resultado desse encontro, desse diálogo. De acordo com a socióloga Júlia Miranda (1995, p. 32), a perspectiva da Igreja também se dinamiza nesses contatos. “Entendo que, no caso dos movimentos político-religiosos trata-se, algumas vezes, de um religioso que se transforma junto com os segmentos sociais que lhe conferem expressão, sejam os responsáveis pela elaboração do discurso, sejam aqueles que o atualizam por suas práticas cotidianas.”

O outro aspecto se destaca pela necessidade de definir, no cenário do cotidiano indígena, as práticas culturais a serem descritas e analisadas, de uma maneira mais sistemática. Significa dizer que em muitos outros momentos deste texto faz-se referência a produção de sentidos que emerge da relação dialógica entre o catolicismo e as interpretações Makuxi. Todavia, opta-se em dar centralidade a alguns eventos como forma de assegurar a delimitação no campo de pesquisa, sendo, para isso, selecionadas quatro práticas culturais paralelas e inseridas no calendário das celebrações cristãs da Páscoa e do Natal na comunidade Maturuca. As razões que sustentam a escolha destes eventos estão circunstanciadas pelo potencial analítico oferecido em, pelos menos, duas dimensões: uma, no âmbito institucional da Igreja Católica, que concebe a Páscoa e o Natal como as mais importantes celebrações de seu ano litúrgico, destacando-se as práticas da Missa de Natal e da Via Sacra; outra, no âmbito das tradições indígenas e suas combinações, que, de modo

paralelo às celebrações católicas, evocam outros acontecimentos apoiados na atualização das tradições culturais de seu povo, tais como, a Festa de Natal da comunidade e o ritual da Subida da Serra Maturuca, durante a Semana Santa.

Acerca ainda das observações sobre a construção metodológica, é importante dizer, enfim, que não há na presente tese um capítulo onde estejam exclusivamente postas as interpelações teóricas; o que se tem é a busca incessante de integração de um sistema de contribuição entre diferentes autores das ciências sociais com as questões que estruturam a pesquisa.

Dessa forma, se antecipa, na sequência, por meio de um escalonamento-síntese dos capítulos, a maneira como se buscou construir uma inteligibilidade sobre os Makuxi, o catolicismo na aldeia, suas práticas e suas relações, diante do desafio de circunscrever um tema marcado por uma sedutora amplitude, ao convocar em frentes simultâneas um conjunto de abordagens.

No primeiro capítulo **“As sutilezas do campo de pesquisa e a construção dos sujeitos”** estão problematizadas as qualidades dinâmicas que envolvem a aproximação com os sujeitos centrais da tese e o acesso ao campo de pesquisa. As intercorrências dos contatos iniciais são sublinhadas com o intuito de demonstrar os deslocamentos de perspectivas a que estão sujeitos os pesquisadores e a lenta construção dos diálogos em campo. Algo a lembrar, parafraseando Loïc Wacquant (2002, p. 12), do que os índios têm a nos ensinar, nesse primeiro contato, “[...] principalmente sobre nós mesmos”.

O segundo capítulo **“Com Tereza: uma inscrição sobre a maloca Maturuca em compasso ritual”** apresenta alguns aspectos panorâmicos e particulares da vida dos Makuxi na maloca Maturuca. A processualidade de sua escrita é guiada, em linhas gerais, pelas observações e relatos oferecidos por minha anfitriã, a indígena Tereza Pereira, numa trança com outras histórias e sujeitos. Outro fio condutor desse apanhado é a procissão católica de Domingo de Ramos, a roteirizar, em compasso ritual, as impressões gerais do lugar e do viver no primeiro dia de minha permanência entre os Makuxi.

O terceiro capítulo **“Benedictinos e Consolatinos: notas sobre a evangelização cristã em terras indígenas de Roraima”** trata de situar, numa perspectiva histórica, os projetos de evangelização cristã na maloca, suas conexões e especificidades, ajudando a dar uma compreensão sobre o longo braço institucional da Igreja Católica, por meio da missão

Beneditina e do Instituto Consolata para Missões Estrangeiras. Reelaborar os sentidos dessa presença em muito colabora para a construção do que indica ser o catolicismo makuxi, pela oferta e ressignificação de suas práticas. É importante destacar que a ação evangelizadora dos missionários Consolatinos, em confluência com a revisão teológica assentada no cenário de modernização da Igreja Romana, indexa numa perspectiva político-religiosa o amplo tema dos direitos indígenas, fazendo com que as dificuldades seculares vividas pelos nativos passem a ser liturgicamente revestidas, ao tempo em que a defesa da terra assume um status de sacralidade.

No quarto capítulo **“A terra indígena como elemento concreto de espiritualidade”** dá-se a estreiteza entre as marcas de um modelo evangelizador (baseado na Teologia da Libertação) com o processo de luta em defesa da TIRSS. Desse encontro se sobressaem as dimensões político-religiosas que acentuam as particularidades de um catolicismo em terras Makuxi. Para tanto, o capítulo privilegia o enfoque sobre três aspectos de forte interdependência: a construção simbólica da TIRSS, apoiada na genealogia do lugar e nos processos de territorialização; a teologização da terra, amparada numa “consciência libertária”, que passa a reorientar as ações missionárias e as reivindicações indígenas; e, por fim, “O plano de Deus sobre nós”, uma cartilha que ilustra o alcance da proposta evangelizadora da Igreja Católica junto aos indígenas da região, por meio do espelhamento da mensagem bíblica.

O quinto capítulo **“Os protagonistas da ação religiosa na comunidade Maturuca”** dedica-se a problematizar os sentidos que se revelam por meio do encontro entre os agentes de uma tradição indígena e os que respondem institucionalmente por um tipo de catolicismo. Na partilha das impressões de um campo religioso na maloca, os relatos transcendem os limites de uma referência institucional católica e avançavam sobre os espaços simbólicos das tradições makuxi, em cruzamentos livres e recorrentes. O texto esquadrinha as personagens religiosas e suas práticas na aldeia, fazendo emergir as fronteiras, as especificidades e as interfaces do trabalho realizado pelos diferentes agentes do sagrado, oferecendo ricos sentidos para se pensar a dinâmica das apropriações.

Enfim, no sexto e último capítulo **“Entre práticas e apropriações: o catolicismo ao jeito makuxi”** tem-se a descrição de um conjunto de quatro práticas vinculadas ora ao escopo institucional da Igreja Católica ora às iniciativas indígenas de celebração de suas tradições. Essas práticas, que se circunscrevem aos eventos da Missa de Natal, Via Sacra, Subida da

Serra e Festa Makuxi do Natal, são consideradas significativas pela extensão da análise que elas propõem, permitindo arrematar as informações construídas em capítulos anteriores para, de modo mais direto, responder às especificidades das apropriações do catolicismo pelos Makuxi.

1 AS SUTILEZAS DO CAMPO DE PESQUISA E A CONSTRUÇÃO DOS SUJEITOS

Mudar em movimento, mas sem deixar de ser o mesmo
ser que muda. Como um rio.

(Thiago de Mello)

O primeiro aprendizado se insinua de modo anterior ao próprio ingresso no campo de pesquisa. Para realizar a observação como “atividade retiniana” - expressão do pintor e escultor francês Marcel Duchamp sobre a pintura, apropriada pelo antropólogo François Laplantine (2004, p. 10) para marcar a importância do olhar sobre a escrita do ver (etnografia) - é necessário empreender todo um deslocamento cultural que, no caso específico, requisitou esforço extra por ser este um estudo inaugural junto aos povos indígenas. Passo, portanto, a refletir sobre a memória desse estágio inicial de interação com os Makuxi como forma de compartilhar experiências acionadas, em parte, pelas anotações do meu caderno de campo, na expectativa de que esse exercício se preste a antecipar informações sobre os sujeitos centrais da tese.

Por influência, talvez, da paisagem natural da região, recorro à metáfora do rio para, nesse momento inicial, transformar grande parte do vivido em texto. A plástica não linear dos rios se assemelha em forma ao processo de construção do saber, pois há também no curso da pesquisa uma dinâmica de ocultação e de revelação, embora nem sempre consigamos dar a real profundidade à tradução dessa experiência.

Conforme sugeri, o deslocamento em direção a este cenário de maior força empírica ensaiou-se antes mesmo de minha presença junto aos pesquisados, no momento em que ainda cursava disciplinas no programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). O sociólogo Howard Becker (2007, p. 25) diz que uma das formas de manifestação das representações se dá pela maneira “como pensamos sobre o que vamos estudar antes de realmente iniciarmos a nossa pesquisa (...)” Ainda segundo este autor, é importante “adquirir controle sobre a forma como vemos as coisas, de modo a não sermos, simplesmente, sem o saber, os portadores de pensamentos convencionais sobre o mundo”.

Assim, fez parte desse *estado de campo* a abertura do processo de autorização (Anexo B) da minha proposta de estudo junto ao Comitê de Ética na Pesquisa da UFC²⁴. O fato de propor uma atividade de pesquisa com um grupo indígena e de estar o projeto situado em uma área temática especial, eleva o nível de preocupação com as relações éticas. A inserção no campo de pesquisa foi autorizada pelo referido comitê em maio de 2010.

1.1 Com os sujeitos, sem o campo

Uma das primeiras coisas que aprendi no momento de buscar uma aproximação com os sujeitos e o campo de pesquisa foi submeter minhas intenções à regência dos fenômenos naturais e considerar a busca de alternativas como um exercício recorrente.

O primeiro ensaio de visita à comunidade Maturuca foi adiado em função do inverno rigoroso em Roraima, cuja estação chuvosa regularmente compreende o período de abril a agosto. Mesmo com uma parte pavimentada do trajeto, que inclui 170 km, saindo da capital Boa Vista em direção à fronteira do Brasil com a Venezuela pela BR-174, o acesso à maloca fica comprometido no período das chuvas, já que cerca de 150 km (entre três rodovias estaduais) são de chão batido. As 20 pontes, quase todas de madeira, exigem reparos constantes, e como o acesso integra a região de serras, a força das águas geralmente vence as pontes.

Produzi meu itinerário e embarquei para Boa Vista no dia 07 de setembro de 2010, confiante na dissipação do período chuvoso. Era data para isso e os 38° C na capital não sugeriam outra coisa senão a normalidade do calor amazônico. O noticiário falava em pancadas de chuvas isoladas. Traduzi a expressão como uma chuva aqui, outra ali. Ou seja, entendi que teria uma boa margem de tempo firme para chegar a Maturuca. Não foi o que ocorreu.

²⁴ A análise realizada pelos Comitês de Ética das universidades se volta para todos os projetos, cujas pesquisas envolvam seres humanos, e é regida por meio da Resolução N° 196/1996 do Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde (CNS/MS).

Figura 5 – Vista aérea da cidade de Boa Vista, capital de Roraima



Fonte: Orib Ziedson

Neste ponto, o deslocamento foi afetado pelas mudanças de planos, pelos ajustes de percurso. Logo, divido, entre o imponderável e as falhas na tradução das informações meteorológicas o ônus de quase haver chegado ao campo de pesquisa em minha primeira investida.

A média de seis a 10 horas que se gasta para cumprir a distância aérea entre Fortaleza e Boa Vista me deixou menos extenuada do que a informação de que a chuva que caiu na

região das serras do Uiramutã²⁵, na noite seguinte a minha chegada à capital de Roraima, impedia o acesso a Maturuca na passagem sobre o igarapé Kambaru²⁶. Fiquei sem travessia.

Optei em olhar outras margens, busquei novos regimes de exequibilidade para a atividade de pesquisa a partir da própria cidade de Boa Vista. Esta recomposição produziu novos itinerários. Fiz contato com a secretária do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e descobri que lideranças²⁷ Makuxi estavam na capital sem condições de retorno naqueles dias ao interior pelos mesmos motivos que me alcançaram.

Com alguns sujeitos da pesquisa, sem o campo planejado. Logo, era preciso atualizar os sentidos impostos por esta nova paisagem, de modo a indagar sobre a emergência de significados produzidos em encontros descentrados do local geográfico onde vivem os sujeitos da pesquisa. Longe da maloca, que sentidos podem ser construídos nessa primeira conversa com os Makuxi?

O encontro articulado com uma das mais respeitadas lideranças indígenas e um dos fundadores do CIR, o seu Jacir José de Souza, se deu na sede do conselho, no bairro São Vicente, em Boa Vista. No mesmo endereço, até então, funcionava a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (Omir), além das instalações servirem de casa de apoio aos índios de várias regiões do interior que se deslocam para resolver na capital alguma situação específica.

Seu Jacir e um grupo de cinco indígenas, três mulheres e dois homens, todos Makuxi, estavam conversando sob a sombra de uma mangueira na lateral da residência no momento em que cheguei, ao início da tarde. Vários outros indígenas se encontravam na varanda da

²⁵ Uiramutã é um dos municípios instalados dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Ele foi criado pela lei estadual nº 98, de 17 de outubro de 1995; antes de sua criação já havia sido concluída a identificação da TIRSS pela FUNAI. A criação do município, “a partir de uma antiga currutela ilegal de garimpo” foi considerada uma forma de obstrução à demarcação pelo governo estadual. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142005000100015&script=sci_arttext>. Acesso em: 22 ago. 2010.

²⁶ Em dias de chuva, o Kambaru que é um afluente do rio Cotingo recebe a água das serras que, rapidamente, transforma o inocente igarapé em um corredor nervoso de água, inviabilizando a travessia e obrigando os transeuntes a se submeterem ao tempo da natureza; por vezes a passagem sobre um tabuleiro de cimento é liberada em horas, por vezes em dias de espera.

²⁷ A noção de liderança indígena está intimamente associada à ideia de comunidade, de um grupo que a legitima, recorrentemente, por meio de eleição e de uma avaliação contínua. Nesses termos, a liderança tem um amplo alcance, podendo ser representada por índios que ocupam funções muito específicas no interior de suas comunidades até por representações políticas em âmbitos regionais, estaduais, nacionais e internacionais. Baseada na máxima de servir a seu povo, a formação da liderança indígena exprime ainda um grau de autonomia e de protagonismo social muito caro à história dos índios e de sua organização política.

casa, onde muitas redes estavam armadas. Os cumprimentos foram contidos e a saudação se resumiu a um aperto de mão²⁸. Em seguida, fomos todos conduzidos para o interior da casa, numa pequena sala onde funciona o escritório do conselho; o ambiente estava refrigerado e dispunha de armários, mesas e cadeiras plásticas. Aquelas instalações comunicavam um espaço de contatos, reuniões e [...] “preparativos”. Seu Jacir inseriu esta última finalidade ao ambiente tão logo passei os olhos pelo local, para me dizer que ali eles estariam se ocupando de planejar os detalhes da próxima visita do então presidente Lula à aldeia Maturuca, ainda em novembro de 2010.²⁹ “Funcionará aqui o comitê organizador”, completou ele.

O contexto que se descortinava fornecia informações predominantemente marcadoras do processo de construção da história política dos índios no estado; afinal, os membros do grupo com quem mantinha minha primeira interlocução, além de terem uma participação direta ou indireta na composição do CIR, são em parte provenientes da própria comunidade Maturuca.

No arranjo dado ao primeiro encontro com os indígenas, dois aspectos se conjugam de modo interdependente: a preeminência de um modelo coletivo, no qual o grupo - ali formado pelos índios Martinho, Maria das Graças, Ineza, Pedro e Dionita - participa da construção de um diálogo; e a centralidade ocupada por seu Jacir, um Makuxi de 62 anos, ao coordenar o encontro. Desde que foi escolhido tuxaua da aldeia Maturuca em 1977, os seus 35 anos de liderança indígena, sob o signo da luta pela terra, reiteram, sem desconforto, sua posição de líder, mesmo que hoje não ocupe funções formais no conselho e na maloca mencionada. Pai de 19 filhos, seu Jacir se orgulha particularmente de “ter sido recebido por dois papas, o João Paulo II e o Bento XVI”. Esta memória, além de suscitar aproximações de cunho religioso, parece dizer mais: acentua um processo de importância política, construído pelo CIR e seus parceiros, mediante uma interlocução com autoridades nacionais e internacionais, na busca de apoios de diferentes entidades para a defesa da TIRSS.

²⁸ Soube, tempo depois, por intermédio de um professor de língua makuxi, que os cumprimentos mais efusivos que envolvem beijos nas faces e abraços podem ser interpretados como gestos inapropriados pela etiqueta indígena, pela conotação sexual que carregam. Esses gestos, por um choque de significação, ao invés de darem proximidade ao encontro, acabam por promover um inconveniente ruído na comunicação ao porem em risco as relações que ali se ensaiam.

²⁹ O presidente Luiz Inácio Lula da Silva prometeu retornar a Maturuca durante discurso proferido naquela localidade por ocasião da festa da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em abril de 2010, um ano após a decisão judicial. A visita presidencial para a qual se preparava o índio Jacir, não ocorreu, tendo sido alegado como motivo as dificuldades no cumprimento da intensa agenda presidencial.

De algumas características que ordenaram a reunião com os Makuxi, destaco a ênfase explicativa de seu Jacir ao expor em que termos se daria o nosso encontro, lembrando especialmente que o tempo da reunião que ali se iniciara seria determinado tão somente pela “vontade de conversar”. Senti nessa observação uma forma de marcar certa distinção aos modelos que orientam as reuniões realizadas pelos não índios, atentos ao cumprimento de um tempo determinado, regidos, quase sempre, pela pressa. Durante sua fala, o líder é pacientemente ouvido por todos. Em seguida, fui convidada a expor as razões e os objetivos de minha presença entre eles. No terceiro momento, a liderança solicitou que cada um dos presentes dirigisse a mim algumas perguntas ou fizesse um comentário sobre o assunto em pauta. Na sequência, usei o espaço para responder as questões apresentadas pelo grupo. No quinto momento, fui autorizada a gravar as entrevistas. Já era noite.

O que de fato moveu a observação neste estágio inicial de interação foi entender o quanto a minha expectativa de entrevista³⁰ com os Makuxi descentrou-se para atender a um formato adotado pelo grupo, bem como o quanto este movimento pode ser sugestivo de uma questão de fundo sobre os sujeitos da pesquisa: O que significa por em relevo a longa escuta, as trocas de informações e as decisões de modo coletivo?

Apesar deste arranjo atender a uma dimensão localizada e instrumental (a solicitação de uma entrevista de pesquisa), os aspectos que apontam para a estrutura de organização do encontro, a hierarquia materializada nas funções de quem o coordena e a construção compartilhada da autorização da entrevista, dão eloquência ao repertório ali constituído. De modo preliminar, a forma própria de organização do povo Makuxi, com ênfase sobre um modelo comunitário, baseado em decisões coletivas, os distingue e os fortalece na luta pela garantia de seus direitos.

Tal configuração pode ser refletida tomando por base os estudos realizados pelo sociólogo Max Weber (2009, p. 25) sobre as relações comunitárias e étnicas. Para Weber, este tipo de relação pressupõe um “*sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) ao *mesmo grupo*.” O critério do pertencimento põe-se, portanto, superior ao critério de consanguinidade, uma vez que este último não seria suficiente para qualificar um grupo étnico, segundo Weber.

³⁰ A entrevista com Jaci de Souza havia sido concebida como uma conversação entre a pesquisadora e o líder indígena (representante do grupo), atendendo a uma condução por mim previamente estruturada, acionando possivelmente um modelo mais próximo da técnica jornalística que trago de formação.

Isto nos leva a compreender que uma relação comunitária não se dá por automatismos. O fato dos Makuxi terem em comum determinadas qualidades (biológicas, territoriais, etc.) não implica que exista entre eles uma relação comunitária. Nos termos sugeridos por Weber (2009, p. 26), somente quando, em virtude do sentimento da situação comum e das suas respectivas consequências, “as pessoas começam de alguma forma a *orientar* seu comportamento *pelo das outras*, nasce entre elas uma relação social [...] e só na medida em que nela se manifesta o sentimento de pertencer ao mesmo grupo existe uma ‘relação comunitária’.”

A amostra de que eu dispunha era por demasiado pequena para empreender um estudo mais aprofundado da ação comunitária entre os Makuxi naquele momento. No entanto, Weber diz algo de forte vinculação com o pensamento que se começava a formular a partir dos interesses ditos e insinuados por meus interlocutores. O sentimento da comunhão étnica em geral é favorecido pela ação política. Deste modo, a longa trajetória de luta desses povos pela reconquista das terras indígenas, continuamente ameaçadas por ocupações irregulares, tanto atesta o que Weber (2009, p. 267) qualifica na ação comunitária de “contrastes conscientes em relação a terceiros”, como, esta ameaça alimenta entre os índios a ação comunitária política, que vai, por sua vez, exigir um forte caráter organizacional.

Este formato alicerçado sobre a regência do coletivo aparece também na pesquisa realizada pela antropóloga Christine Chaves sobre a Marcha Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Segundo a autora, apesar das dificuldades de sua efetivação, “[...] No MST a *unidade* da ‘luta’ é tida como um esteio fundamental, o que confere peculiaridades importantes à sua estrutura organizativa e à gestão política interna”. Partindo dessa premissa, acionar o coletivo empresta sentidos também estratégicos. “Como saldo do aprendizado de experiências anteriores na luta por terra, a fragmentação é considerada um grave erro.” (CHAVES, 2001, p. 136)

1.2 Sem os sujeitos, sem o campo

Alongando os usos da metáfora do rio, diria que este estágio de aproximação com os sujeitos da pesquisa lembra o impacto que assola as embarcações nos surpreendentes bancos de areia do Rio Branco. A pesquisa encalhou, no meio do percurso.

Animada pelos resultados obtidos com o contato inicial com os sujeitos da pesquisa em setembro de 2010, instalei-me de volta em Boa Vista em fevereiro de 2011. O retorno, depois de dois anos vivendo em Fortaleza, significaria *a priori* que iria dispor de melhores condições para, finalmente, realizar a etapa da pesquisa de campo na TIRSS.

No dia 01 de março de 2011, marquei um encontro, na casa de apoio da capital, com o tuxaua da comunidade Maturuca, Djacir Melquior Silva, que é filho de seu Jacir José de Souza. Djacir havia ajudado a articular o primeiro encontro com algumas lideranças indígenas no ano anterior, quando lhe repassei o projeto de pesquisa e outros documentos para autorizar minha entrada na comunidade indígena. Seguindo os trâmites, a partir dessa papelada, meu pedido seria apreciado pelas lideranças, ouvindo toda comunidade. Naquela ocasião, observei um apreço do tuxaua pelos documentos, pela forma de recepcioná-los, pelo compromisso de uma leitura atenta e por meio dos encaminhamentos prometidos. A curiosidade despertada nesse detalhe provavelmente tenha se dado a partir de meu julgamento superficial de que a imersão no mundo dos papéis se constituía um traço muito mais característico da nossa sociedade burocrática. Era preciso ir além para tentar identificar as razões para o zelo e certo fascínio pelos papéis demonstrados pelo tuxaua.

Em pesquisa sobre os Ingarikó, especialmente os que habitam a região da fronteira Guiana-Brasil, na TIRSS, a antropóloga Stela Azevedo Abreu (1995) desenvolve a hipótese de que os papéis e os livros ocupam um lugar especial na cosmologia dos Kapon³¹. As razões da predileção dos Ingarikó por esses materiais estão associadas a uma série de manifestações proféticas em séculos passados. Em algumas dessas eclosões, narra-se que por meio de fragmentos de papel Makunaima autorizava a atuação do profeta, o que rendia maiores adesões a este último. A entrega do bilhete de Makunaima era feita pelo próprio líder do movimento profético ao chefe indígena. No papel (em branco) - guardado como amuleto por longos anos pelos índios - se não constava a escrita, constava a inscrição de valor mítico. Para

³¹ Os Kapon e os Pemon são duas grandes unidades étnicas da região. Segundo a pesquisadora linguística Odilez Cruz (2008, p. 150), o nome Kapon significa, descritivamente, “gente (que veio) do céu”. E Pemon significa “pessoa”. Os Kapon são formados pelos subgrupos Patamona, Akawaio e Ingarikó (MIGLIAZZA, 1980 *apud* CRUZ, 2006), enquanto, pertencem aos Pemon, os subgrupos Makuxi, Taurepang e Arekuna (KOCH-GRUNBERG[1917] *apud* CRUZ, 2006).

Abreu (1995), a valorização dos papéis passou por inovação e adaptação, principalmente, com a entrada do cristianismo, cujo um dos marcos é o Aleluia³².

O que essas referências ensinam sobre a predileção dos Ingarikó pelos papéis, por mais rico que seja o cenário de simbolização aqui abreviadamente reelaborado dos estudos de Abreu, não parecem apropriadas para significar o apreço atual pelos documentos traduzido nos gestos e expressões do tuxaua em nosso encontro. Pelo menos, não localizei estudos ou relatos orais que oferecessem uma dimensão mítica entre os Makuxi, nos termos similares aos destacados pelos Ingarikó.

Sobre isso, desenvolvo outra linha de interpretação: a de que o zelo e a atenção dada aos papéis, na contemporaneidade, pelos Makuxi são qualidades diretamente vinculadas ao processo de formação das lideranças e organização política dos indígenas. Afinal, o que esse apreço sugerido pelo papel (por sua manipulação e seu controle) significa? Talvez estejamos diante do desenvolvimento de um tipo de saber estrategicamente acionado pelos indígenas como uma das mais importantes técnicas de diálogo com as instâncias exteriores às aldeias, técnica esta voltada aos enfrentamentos de conflitos e a outras diversas situações de interação com a sociedade envolvente. Ou seja, torna-se providencial compartilhar do mesmo expediente do não-índio, uma vez que a valorização e o domínio desses recursos têm um forte potencial de inclusão. Assim, o documento é um tipo específico de conhecimento que, segundo relato do professor indígena Ednaldo André, ocupa parte importante no processo de organização política dos Makuxi. “Na parte da educação para nós serviu muito a questão do documento. E hoje o pessoal diz: vocês souberam lutar, souberam ganhar a terra, e lutaram não foi com arma, não foi nada, foi com o conhecimento, o papel e a caneta”³³.

A incorporação de práticas sociais e culturais, de protocolos similares aos que a eles são exigidos, de fato, custou aos indígenas um esforço de aprendizado, considerando sobremaneira as dificuldades vividas pelas diferentes etnias, ao longo de suas histórias, no

³² O Aleluia, um sistema ritual extensivo aos povos Pemon e Kapon, é uma apropriação indígena da catequese anglicana feita nos moldes da cosmologia e das práticas rituais de diferentes etnias da região. Inserido na Guiana no século XIX, o rito do Aleluia, feito de cantos e de danças, teve forte entrada nas comunidades indígenas do lado brasileiro, sendo praticado na atualidade por algumas aldeias na TIRSS. Numa alusão à predileção por papéis e livros, segundo Abreu (1995, p.115-116), “[...] Os seres celestes a quem os Kapon chamam pai e irmão são, antes do mais, ‘inscrivães’. Nos cantos do Aleluia, relata-se que eles estão inscrevendo e, sobretudo, ordena-se que registrem a presença dos que estão fazendo o Aleluia, ou seja, dos que estão rezando [...]”. Pela importância que representa o Aleluia no cenário da religiosidade indígena, inclusive entre os Makuxi, o tema tem desdobramento no sexto capítulo desse trabalho.

³³ Entrevista com o professor indígena Ednaldo André, no dia 19 de abril de 2011, na comunidade Maturuca.

campo da manipulação da leitura e da escrita³⁴. Por trás desse apreço ao “devidamente documentado”, há um desejo expresso de realizar um compartilhamento de códigos, ao mesmo tempo em que se evidencia uma crítica baseada no rol de demandas indígenas ignoradas e um número variável de tantas outras situações “invisíveis”, sob a alegação de não atender às formalidades que alinham o grau de segurança nos diálogos com as instituições não índias.

De volta ao cenário do segundo encontro com o tuxaua da comunidade Maturuca, destaco uma recepção cordial. Encontrei Djacir sentado numa rede em uma das alas da casa de apoio no bairro São Vicente, em Boa Vista, onde muitos outros indígenas e suas famílias, oriundos de regiões distintas do estado, também se acomodam. Ao lado, uma mochila, sacolas com mantimentos e alguns poucos pertences identificam que em torno daquelas redes há uma história de deslocamento provisório, de características muito particulares, difícil de encerrar com precisão. Muitos devem vir para receber dinheiro de aposentadoria ou de um ou outro programa de assistência social do governo federal. Outros para realizar compras na cidade, por uma questão de saúde ou pelo próprio passeio.

Djacir se desculpou por me receber ali, pois não estava se sentido bem de saúde e seu estado febril impunha-lhe o descanso. Tentei adiar nossa conversa, mas ele me assegurou que minha presença não agravaria sua situação. O tuxaua falou-me inicialmente dos seus problemas de saúde e de seu tratamento com um pajé de outra comunidade indígena. Djacir pareceu vincular sua doença a eventos nefastos, ocorridos no final de 2010. Lembrou a morte repentina de um bebê da sua comunidade e se disse muito abalado, tomado pela certeza de que algo de ruim iria lhe acontecer. Em seguida, relatou que foi surpreendido pela notícia da morte do pai de um missionário leigo (católico) que vivia na aldeia com esposa e filhos. Disse o tuxaua: “Eu fui lá com ele, e ele chorava muito. Eu guardei toda aquela tristeza, ainda fui à missa naquele dia, dei os avisos e depois desabei. Passei cinco dias de cama com dor de cabeça e nervoso.”³⁵

³⁴ Segundo o Censo/IBGE 2010, na TIRSS há 1942 indígenas não alfabetizados, uma quantidade que representa cerca de 18% do número de pessoas que se declararam indígenas na região. No Brasil, de modo geral, houve uma redução na taxa de analfabetismo nos últimos dez anos, entre os jovens, saindo de 13,63% em 2000 para 9,6% em 2010. Disponível em <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>>. Acesso em: 8 nov. 2012.

³⁵ O que pode parecer uma digressão guarda o potencial de cruzamentos com o imaginário makuxi, a exemplo da crença no *Kanaimé*, uma entidade sobre a qual recai a responsabilidade pelo ruim que a eles aconteça. Mesmo sem a pretensão de aprofundar a análise sobre o *Kanaimé* e suas representações, esse assunto é apreciado como parte de uma narrativa makuxi no quinto capítulo.

Por conta dessas intercorrências, Djacir Melquior me disse que foi preciso afastar da maloca e que a segunda tuxaua³⁶, por não dispor de tempo para realizar a articulação com as lideranças, não apresentou meu pedido de ingresso na comunidade durante a assembleia local. Logo, minha solicitação encaminhada em setembro do ano anterior permanecia sem respostas.

Saí daquele encontro com duas recomendações feitas pelo tuxaua: a primeira me lembrava do fato de que as comunidades indígenas não se dispõem a aprovar pesquisas científicas que não resultem em alguma contribuição dos pesquisadores, num lamento por todas as vezes em que os projetos de pesquisa nem sequer tiveram seus resultados compartilhados com as comunidades que lhe serviram de base³⁷. A segunda recomendação sugeria que eu refizesse o documento atualizando os meus interesses, como condição de submetê-lo à comunidade na semana seguinte. Assim procedi.

No dia 15 de março de 2011, busquei a resposta ao meu pedido de autorização para ingressar na maloca Maturuca. Recebida na casa de apoio aos indígenas em Boa Vista pelo pai do tuxaua, seu Jacir de Souza, meu interlocutor foi direto ao assunto e disse-me que durante a quadragésima Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima³⁸, ocorrida na semana anterior, na comunidade do Barro, decidiu-se que as pesquisas na TIRSS estariam suspensas por um período de dois anos. Sobre os motivos dessa decisão, relatou o aumento no fluxo de não-índios na região, abrindo espaço para uma preocupação das lideranças de que esse descontrole no fluxo de pessoas pudesse estar favorecendo o tráfico de drogas na área; outro motivo argumentado em breves palavras por seu Jaci seria a falta de retorno das pesquisas para as comunidades indígenas.

A cobrança de retorno das pesquisas para as comunidades indígenas cooperantes - que pode se dar pelo próprio compartilhamento dos resultados obtidos na investigação ou por outra forma de colaboração em atividades por eles demandadas – circunscreve a relação entre pesquisadores e sujeitos pesquisados nos termos de um exercício político, principalmente, pelo modo de se colocarem ativamente, negociando os sentidos dessa interação.

³⁶ Na classificação das lideranças, o segundo tuxaua corresponde a uma função adjunta que permite que, nos impedimentos do tuxaua, o segundo assumo o seu lugar e as suas funções.

³⁷ O desabafo da liderança indígena está em fina sintonia com o que trata a Resolução 196, do CNS/MS sobre as pesquisas envolvendo seres humanos, onde deve ser garantido o retorno dos benefícios obtidos por meio das pesquisas para as pessoas e as comunidades onde as mesmas forem realizadas.

³⁸ Esta assembleia, cujo tema foi “40 anos de luta e organização indígena em Roraima”, reuniu novecentos e cinquenta e um (951) líderes dos povos Makuxi, Wapichana, Ingarikó, Taurepang, Saporá, Yanomami e Patamona, representando um total de 164 comunidades de várias etnorregiões do estado. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3283>>. Acesso em: 14 ago. 2011.

Na ocasião, ainda pensei em aguardar o retorno do tuxaua da comunidade Maturuca, que estava no centro da cidade, para ouvir dele os detalhes dessa decisão que solapou minhas intenções de pesquisa. Porém, o “luto” impõe recolhimento.

Uma semana depois, fui buscar com o tuxaua o documento que formalizava a negativa para a realização da minha pesquisa. Djacir Melquior contextualizou pacientemente os passos da assembleia e, logo, o outro motivo, de peso determinante, apareceu: como há novas pesquisas financiadas pelo governo estadual, com o fulcro de instalar hidrelétricas nas áreas indígenas, as lideranças acharam por bem frear todas as atividades de pesquisas até que sejam formuladas estratégias de etno-desenvolvimento para a terra recém-conquistada³⁹.

Todavia, o tuxaua me orientou a buscar um pedido de reconsideração, tendo em vista que a minha pesquisa já estava em andamento desde o ano anterior. Seria importante, contudo, que eu buscasse apoio entre os missionários da Consolata, por meio de uma carta em que se relatasse o entendimento da Igreja sobre a minha proposta de pesquisa. A recomendação soou operativa para mim e, ao que parece, para os índios também. A anuência da Igreja sobre a pesquisa que dela também iria se ocupar é, em tese, uma forma de se assegurar a manutenção da boa relação com os missionários.

O expediente do “pedido de reconsideração” implica em por em evidência um novo exame, ou seja, abre possibilidades para se reforçar ou apresentar novos elementos de argumentação que ajudem a pensar melhor sobre a decisão tomada. Coube ao tuxaua Djacir apontar os caminhos de uma argumentação de potencial favorável em sua comunidade. Caberia, talvez, perguntar: O que os Makuxi querem dizer quando sugerem que o caminho para reconsiderar a efetivação da minha pesquisa passa pela avaliação da Igreja Católica? De imediato, algumas respostas tendem a indicar a construção sólida de uma parceria entre missionários e índios na região, baseada em questões de interesse mútuo, de cunho político e religioso. Diante disso, a busca da anuência da Diocese de Roraima é um modo de dizer do cuidado que os índios têm em não ferir esta relação no plano da comunidade. Em suma, sai

³⁹ Em um trecho da ata da 40ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, lê-se: “REPUDIAMOS a violação pelo Governo do Estado de Roraima sobre os direitos territoriais dos povos indígenas, com a implantação de projetos para construção de Pequenas Centrais Hidrelétricas nos rios e igarapés das Terras Indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos sem o legítimo consentimento das comunidades; sendo feita inclusive a pesquisa sem a devida autorização das comunidades indígenas, sem consulta prévia aos povos que lá habitam conforme lhes garante a Lei Federal e Convenção 169 da OIT.” Disponível em: <<http://www.anai.org.br/noticias114.asp>>. Acesso em: 14 ago. 2011.

daquele encontro com uma carta na mão que me negava a pesquisa e cheia de esperança em outra carta que poderia me inserir finalmente no campo pretendido.

1.3 Enfim, com os sujeitos e com o campo

Em 10 de abril de 2011, recebi a notícia de que a comunidade Maturuca havia reconsiderado e aprovado a minha proposta de estudo. O portador da informação foi o tuxaua Djacir Melquior⁴⁰. E foi na companhia dele que, seis dias depois dessa informação, seguimos de manhã para a região das serras, na TIRSS.

Há apenas um ônibus e um micro-ônibus que alternam os dias na linha Boa Vista-Uiramutã; o final da linha fica a pouco menos de 40 km à frente do nosso destino. Mas já é sabido, de partida, que vamos descer em um determinado trecho da estrada e, de lá, tomaremos outro transporte até Maturuca. O tuxaua e eu optamos em viajar no micro-ônibus, o outro transporte gasta um tempo maior que as seis horas previstas, num deslocamento sem surpresas mecânicas e naturais.

O desconforto da viagem em parte é creditado à estrada de acesso, uma rodovia que no asfalto ou no trecho de terra batida apresenta muitos buracos; mas o desconforto advém ainda do fato de não haver bagageiro no micro-ônibus, o que nos obriga a disputar espaços com os mais diferentes volumes, e isto quer dizer que, além da ocupação total dos assentos, pessoas e bagagens são compactadas num aproveitamento impressionante de qualquer vestígio de espaço.⁴¹

O anúncio feito no dia anterior, pelo motorista, de que deixaríamos Boa Vista às 5h teve de ser adaptado às condições de partida. Como se trata de uma data concorrida pelo feriado da Semana Santa que se avizinhava, o tempo de receber os passageiros nos mais diferentes bairros da capital e a necessidade de fazer trocas de pneus desgastados pela última viagem à região das serras provocaram três horas de atraso na partida. Descobri em conversa com o próprio motorista que os atrasos estão dentro da normalidade para quem enfrenta essas viagens: “O importante é sair e chegar”, disse ele. Com esta frase começo a sentir que há nesse transcurso uma relação diferente com o tempo, submetido a outras variantes, tensionado

⁴⁰ Segundo o tuxaua, as cartas assinadas pelo padre diocesano Vanthuy Neto, em nome do bispo de Roraima, Dom Roque Paloschi, e pelo então Superior da Ordem Consolata, padre Fernando Rocha, ajudaram a produzir esse efeito.

⁴¹ O preço unitário da passagem, nesse período, custou R\$ 35,00 (trinta e cinco reais).

por condições muito peculiares, que, não raras, provocam o desconforto de por em dúvida a ideia frágil de controle das situações a que tanto nos apegamos. Afinal, desconhecia quase tudo que estava por vir, o trajeto, as pessoas e sua recepção, enfim, os meios de chegar, de ficar e de interagir. Para fazer frente a essa situação nova, contava apenas com a imensa vontade de vivê-la.

Fizemos a primeira parada na localidade autoexplicativa conhecida como Quilômetro Cem, no município de Amajari, ainda no trecho de asfalto, na BR-174. No lugar, algumas casas na beira da estrada e uma estrutura para venda de lanches. Roraima possui uma área territorial de 224 mil km², pouco menor que a Romênia, e apenas quinze municípios. É o estado brasileiro de menor densidade populacional (2,01 hab/km²). Esses dados fornecidos pelo IBGE ajudam a traduzir os cenários das viagens para o interior, onde grandes distâncias ligam os municípios. Tão logo deixamos Boa Vista para trás, a zona rural se institui de modo preponderante. No trecho de 320 km entre a capital e a comunidade indígena Maturuca, as vias de acesso atravessam quatro municípios (Boa Vista, Amajari, Pacaraima e Uiramutã) sem que se passe pelas sedes dos mesmos, à exceção de Boa Vista.

A pausa no Quilômetro Cem é aproveitada por muitos para tomar café e usar o sanitário, além de ser providencial ao cobrador de passagens, impossibilitado de exercer sua atividade no interior do veículo em movimento, dada a lotação. Nesse longo percurso, foram poucas as palavras com o tuxaua: como o assento que ocupo no micro-ônibus se localiza uma cadeira à frente do assento dele, busco em paradas como esta uma forma de aproximação com meu anfitrião, que preserva um estilo monossilábico.

Saindo do trecho de asfalto, passados os primeiros 30 km de estrada de chão, chegamos à comunidade indígena do Barro, também conhecida como Surumu, uma referência ao rio de mesmo nome que se deixa ver majestoso na entrada da comunidade. Tida como uma das portas de acesso à TIRSS, a maloca do Barro foi palco de mobilizações e resistências em torno da homologação da terra para usufruto exclusivo das cinco etnias que habitam a região. A proximidade geográfica desta comunidade com a área então ocupada por fazendas de plantação extensiva de arroz por produtores não-índios fez do Barro uma área de muitos conflitos.

É nesta comunidade que se visualiza um dos símbolos dessas tensões: as ruínas da Missão Surumu. Fundado por missionários Beneditinos nas primeiras décadas do século XX e gerido nos últimos 50 anos por missionários da Consolata, o complexo formado por igreja,

casa das irmãs Consolata, hospital, alojamentos e o Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS) foi queimado e destruído por homens encapuzados na madrugada do dia 17 de setembro de 2005, ano em que o presidente Luís Inácio Lula da Silva assinou o decreto de homologação da TIRSS em área contínua. O ataque não resultou em mortes.

Figura 6 – Escombros da igreja da Missão Surumu incendiada em 2005



Fonte: Vângela Moraes

Este ato de violência que se inscreve no contexto de oposição à homologação - uma vez que a missão se fortaleceu, nas últimas décadas, como centro de apoio e formação de novas lideranças indígenas - não foi ainda elucidado pela justiça. Sete anos depois, do que sobrou da estrutura da missão, numa ala parcialmente atingida pelo fogo, ainda funciona o

CIFCRSS, com a oferta de ensino médio profissionalizante na área de agropecuária e manejo, agora sob a responsabilidade das lideranças indígenas ligadas ao CIR⁴².

À medida que a viagem avança, outras vinculações vão sendo formuladas, quase todas despertadas pelo próprio olhar, pelo encontro ligeiro com algo que se vislumbra da própria janela do micro-ônibus. Paramos na comunidade indígena do Contão. Alguns passageiros descem, outros tantos sobem. A parada fica em frente ao letreiro que indica a existência, ali, da escola estadual Fernão Dias. Fiquei imaginado o que de fato poderia ter motivado a homenagem - em terras indígenas de Roraima - do bandeirante paulista que atuou na exploração de ouro e esmeralda e na captura de índios para escravização. Seguimos.

O micro-ônibus fez nova parada para socorrer outro coletivo que havia quebrado no meio do caminho. A saída foi rebocá-lo até uma localidade denominada Placas, onde se vende almoço. Na mercearia, de acordo com a maioria dos pedidos, a preferência dos passageiros é mesmo por um copo com paçoca de carne (onde é pilada a carne seca com a farinha grossa), acompanhado por banana. O pedido custa R\$ 2,50 (dois reais e cinquenta centavos). O prato feito custa R\$ 8,00 (oito reais). A maioria dos passageiros é composta por indígenas que vivem ou mantêm laços familiares com os moradores da região; destoam desse amplo grupo apenas o motorista, o seu auxiliar, uma funcionária da prefeitura de Uiramutã e eu.

Ao longo do caminho, as paradas para acolher famílias inteiras de passageiros se sucedem; por mais absurda a lotação, é difícil deixar essas pessoas para traz, pois poucas são as malocas em que a estrada margeia. Os indígenas aguardam por horas - sob forte sol - a passagem desse transporte. Como se percorre uma grande área de savana, em boa parte do caminho não há sequer árvores que possam oferecer sombra durante a espera.

A paisagem revela em alguns trechos o Rio Cotingo e seu leito assoalhado de pedras. Em 1936, o missionário Beneditino, Dom Alcuíno Meyer, descrevia as características do

⁴² Para Santos e Godoy (2011), realizadoras da pesquisa “O Centro Indígena de Formação e Cultura da Raposa Serra do Sol: da evangelização à formação de lideranças”, a experiência educacional ali desenvolvida segue os parâmetros da gestão participativa. De acordo com o projeto político pedagógico, há uma equipe “que coordena as atividades no Centro, existe um Conselho Diretivo, ambos compostos por representantes indígenas das quatro regiões que compõem a TI RSS”. Esses órgãos colegiados, juntamente com o CIR e lideranças tradicionais das comunidades indígenas, avaliam as atividades desenvolvidas e discutem propostas para reformulação do planejamento de trabalho. Fica a cargo das comunidades a indicação dos alunos para o CIFCRSS, que recebe alunos de diferentes etnias. Disponível em: <http://pesquisaemdebate.net/docs/pesquisaEmDebate_9/artigo_8.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2012.

Cotingo em carta a seu superior: “É um rio de curso comprido e margens muito altas, que tem suas nascentes no Monte Roraima. Mesmo na força do verão o Cotingo sempre tem muita água [...]” (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 77) E é esse jeito do Cotingo, visto aqui e ali, que acusa a força atual da descrição feita há quase oitenta anos pelo religioso. Enfim, se fosse possível emoldurar em palavras o que se vê, diria que se trata de um arranjo de perfeitas combinações entre o rio e o conjunto de serras que ondula o caminho em tons verde-azul.

Figura 7 – Ponte sobre o Igarapé Urucuri na entrada da região das Serras na TIRSS



Fonte: Vângela Morais

Descemos num ponto da estrada que dá acesso ao retiro do tuxaua Djacir. Até aqui, foram cinco horas e meia de viagem. No lugar da parada, não há uma referência que ofereça ao visitante de primeira viagem um sentido seguro de localização. Sei apenas que estamos margeando o Rio Cotingo e essa constatação já se fazia de muito antes. Ao descermos, o tuxaua me pede para aguardar ali na beira da estrada enquanto ele se dirige por um caminho - que logo o esconde - em busca de um carro para o meu transporte e da nossa bagagem. São quase duas horas da tarde. O micro-ônibus rapidamente some na poeira da estrada, no primeiro declive entre as serras em direção ao Uiramutã. Vivi instantes de uma imersão tão solitária quanto angustiante no campo de pesquisa. Um hiato marcado entre o som do micro-ônibus, abafado pela distância e o barulho de um motor que reage bem ao esforço de alguém em fazê-lo pegar, num som cada vez mais forte e próximo. O tuxaua Djacir voltou dirigindo uma velha camionete Toyota bandeirante. Dias depois, ele me disse que aprender a dirigir foi uma das formas de sua inserção no trabalho da comunidade Maturuca:

Quando eu iniciei a trabalhar, eu já nasci nessa luta pela terra. Eu acompanhei estes movimentos todos. Eu também aprendi a dirigir, trabalhei um tempo como motorista. Nós sempre trabalhamos junto com a Diocese de Roraima. Então, nós tivemos este apoio para tirar esta habilitação, então começamos a trabalhar pela comunidade voluntariamente. Então, isso me fez que eu teve essa responsabilidade voltada para a comunidade⁴³.

O retiro é uma espécie de sítio onde se criam animais, principalmente, o gado. Há retiros comunitários e particulares nas comunidades indígenas⁴⁴. Este é um retiro particular e eu encontro boa parte da família do tuxaua envolvida na tarefa de “ferra”⁴⁵ do gado, no curral. Como as mulheres também dão suporte nessa atividade, apenas as crianças ficam na casa. Passei o resto daquela tarde na companhia de crianças que cuidavam de crianças.

As instalações abrigam, no momento, a família do vaqueiro, já que uma vez e outra a família do tuxaua vem ao retiro para as tarefas que requisitem mais pessoas, como a ferra do gado. O abrigo é muito simples: duas pequenas construções ao estilo de cabanas, com paredes

⁴³ Entrevista com o tuxaua Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, na comunidade Maturuca.

⁴⁴ Os retiros, assim como as roças, fazem parte das estratégias de produção que asseguram a sobrevivência das comunidades indígenas. O trabalho que substancia essas estratégias ora tem um caráter comunitário ora particular. No primeiro modo, prevalece a ação coletiva, cujos benefícios dessa ação são destinados à comunidade. O modo particular é circunscrito à família, ela mesma produz, ela sozinha usufrui da sua produção. Ver mais sobre essas diferenças no segundo capítulo.

⁴⁵ Processo em que o gado recebe uma identificação. O animal é marcado com ferro em brasa.

rebocadas em barro, uma coberta com palha de buriti⁴⁶ e outra com telhas de zinco, separadas por um terreiro, onde galinhas e pintos passeiam livremente entre os espaços internos e externos. Uma estrutura é usada para atar as redes, guardar os pertences pessoais e alguns mantimentos. Na outra construção, ficam o fogão à lenha e alguns utensílios de cozinha e vasilhas usadas para transportar a água do rio. Não há sanitários.

Figura 8 – Retiro particular dos Makuxi



Fonte: Vângela Morais

Ao término da lida, sentados em bancos de madeira, todos tomam caxiri⁴⁷ enquanto conversam sobre o trabalho realizado. A bebida é guardada em baldes grandes de plástico e distribuída em cuias⁴⁸ menores. Fui convidada por Sarlene, a esposa do tuxaua, a tomar caxiri,

⁴⁶ Designação comum das plantas do gênero *Mauritia flexuosa*. O buriti é uma palmeira da família das arecaceae, sendo considerada uma das plantas mais generosas da natureza, da qual se aproveita da folha ao óleo. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/unicamp/comment/1169>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

⁴⁷ O caxiri é a principal bebida dos Makuxi, inserida no cotidiano de suas comunidades. É uma bebida fermentada à base de mandioca, sendo especialmente consumida durante as festas e trabalhos coletivos. As mulheres são as encarregadas de seu preparo cujas etapas inclui descascar, ralar e cozinhar a mandioca.

⁴⁸ Recipiente feito do fruto maduro da cueira, árvore cujo nome científico é *Crescentia Cujete*.

o que fiz sem ardeio. Já sabia, por orientação do tuxaua, que eu deveria aceitar quando as senhoras me oferecessem a bebida. Atendi ao que me pareceu ser uma das etapas de um processo intermitente de inserção e possível aceitação entre os Makuxi. Em outras palavras, beber o caxiri se constituía uma pequena demonstração da vontade de tomar parte em seus costumes, de buscar reduzir distâncias ainda tão marcadas pelo lugar cultural de instalação de nossas culturas.

No fim da tarde, a família do tuxaua e eu partimos em direção à aldeia Maturuca. Aproveitei o percurso de quase duas horas para conversar com a esposa do tuxaua, que seguia comigo na cabine do carro, juntamente com seu filho mais velho, nosso motorista neste último trecho da viagem. Os demais, filhos, netos, cunhadas e sobrinhos do tuxaua, seguiam, juntamente com ele, na pequena carroceria da camionete.

Sarlene me relatou com entusiasmo a recente visita feita pelo bispo emérito de Roraima, Dom Aldo Mongiano, à comunidade Maturuca, no mês anterior, em março de 2011. A escolha deste assunto em específico, e por ela desencadeado, tanto revela um estágio de anterioridade do tema da minha pesquisa no planoêmico (via conhecimento e aprovação do projeto pela comunidade) como sugere a sua sensibilidade em trazer para a esfera coloquial aspectos de profunda pertinência com o que me levava ali.

Dom Aldo Mongiano foi ordenado bispo em 1975 para assumir a Prelazia⁴⁹ de Roraima, tendo exercido suas atividades de pastorado durante 21 anos no estado. Nesse período, o apoio dado por ele ao trabalho missionário desenvolvido pelo Instituto Consolata, em denunciar a série de situações opressoras vivida pelas populações indígenas do estado, fez com que se tornasse uma referência entre aqueles que se devotaram à causa indígena, atraindo a ira de seus opositores.⁵⁰

⁴⁹ As prelazias são uma circunscrição eclesiástica estruturada para atender as necessidades, no caso em epígrafe, de um território. De acordo com o Código de Direito Canônico da Igreja Católica, “a prelazia territorial ou a abadia territorial são uma determinada porção do povo de Deus, territorialmente delimitada, cujo cuidado, por circunstâncias especiais, é confiado a um Prelado ou Abade, que a governa como seu próprio pastor, à semelhança do Bispo diocesano.” (Cân. 370) Na terminologia anterior ao Vaticano II, denominava-se prelazia *nullius*, forma abreviada de prelazia *nullius dioeceseos* (de nenhuma diocese), mais tarde passou à denominação de “prelazias e abadias com povo próprio”. Atualmente o termo adotado é “prelazias territoriais”, distinguindo-as das prelazias pessoais. Disponível em: <<http://www.prelaziadomarajo.com.br/p/prelazia.html>>. Acesso em: 15 out de 2012.

⁵⁰ O bispo sofreu, inclusive, ameaças de morte de um ouvinte que se oferecia, por telefone, durante programa em emissora de rádio local, a matar o bispo e a colocar sua cabeça na bateia, prato usado pelos garimpeiros para peneirar areia com ouro. (MONGIANO, 2011, p. 109)

Com 92 anos, vivendo na Itália, o bispo emérito de Roraima atendeu ao convite do bispo atual, Dom Roque Paloschi, de retornar à TIRSS para se congratular com as diferentes etnias beneficiadas com a homologação da terra ocorrida em 2009. Desse encontro com os Makuxi, Sarlene, entre um solavanco e outro provocado pelo estado precário da estrada, resume o peso emocional da visita: “Foi muito bonito, professora, vê o bispo de novo no meio de nós. Teve muita reunião na semana que ele passou ali no Maturuca. Conversou, conversou, conversou... No final, ele abraçou todo mundo. A gente até tem vontade de chorar, porque uma visita dessas é igual a despedida. Muita gente chorou”.

O assunto que alimentou essas conversas demoradas entre os índios e o bispo me foi explicitado pelo próprio Dom Aldo Mongiano, por ocasião de uma conversa breve que tivemos em Boa Vista, quando do retorno de sua visita a Maturuca. Com dificuldade de audição e voz pausada, ele disse:

Fiquei contente em ver, enfim, que o processo que eu chamo de libertação do povo indígena, em certo sentido, está avançando, está crescendo. Eles estão mais organizados, mas têm ainda que fazer muita coisa. Antes lutavam para ter uma terra [...] Tendo a terra, talvez se pede uma organização mais intensa, um planejamento mais bem determinado, com objetivos claros aceitos por todos. Então falei um pouco disso a eles.⁵¹

Chegamos a Maturuca por volta das 19h30. A iluminação parcial na área central da maloca não permitiu que eu tivesse uma noção mais ampla do lugar. O fornecimento de energia é feito por gerador a óleo, em curtos períodos do dia e da noite. Agradei e despedi-me do tuxaua e sua família. Recebi a acolhida de Ineza, segunda tuxaua da comunidade, e de Tereza, professora de língua makuxi. Com as mulheres, tratamos de questões operacionais sobre minha estada. Ficou acertado que farei refeições na casa de Tereza. Para isso, passo a compartilhar os alimentos que levei e a comer do que é oferecido a toda a família. Uma de suas filhas, de onze anos, é quem preparará as refeições, já que Tereza trabalha na roça pela manhã e se dedica às aulas no período da tarde.

No jantar daquela noite foram servidos arroz, macarrão e carne bovina ao molho. Notei que alguns optaram pela damurida⁵², resolvi adiar a prova desse prato típico da dieta

⁵¹ Entrevista com D. Aldo Mongiano, no dia 04 de março de 2011, em Boa Vista.

⁵² A damurida é um prato tradicional da culinária indígena de Roraima, sendo muito apreciado pelos Makuxi. Seus ingredientes básicos são o peixe e a carne de caça, cozinhados em um caldo com sal e bastante apimentado.

makuxi. Em seguida fui conduzida ao meu alojamento. Um espaço hexagonal, de único cômodo, com parede de alvenaria e cobertura de palha de buriti. Dentro, equipamentos do programa de prevenção a incêndios, do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama), um banco de madeira, três camas de solteiro, além de alguns sacos de milho e de arroz, que mais tarde vim a saber que se tratava da produção das roças comunitárias. Tereza ofereceu a companhia de uma de suas filhas para comigo passar a noite. Temendo ser, por demais, invasiva na rotina dos Makuxi ou sugerir fraqueza (de gênero) por receio de passar a noite sozinha, agradei e dispensei a companhia. Todos os receios reais se renderam ao cansaço de um dia de viagem e adormeceram diante da constatação de que, enfim, me encontrava entre eles.

Figura 9 – Alojamento usado por visitantes na comunidade Maturuca



Fonte: Vângela Morais

2 COM TEREZA: A INSERÇÃO NA MALOCA MATURUCA EM COMPASSO RITUAL

Maturuca é o lugar onde tudo começou.

(Djacir Melquior, tuxaua)

Clifford Geertz (2008, p. 11-12) diz que a interpretação nos textos antropológicos é de segunda e terceira mão. Para ele, somente um nativo faz a interpretação em primeira mão, uma prerrogativa assegurada pelo lugar de *sua* cultura. O que os pesquisadores fazem, por consequência, são “[...] ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’.” Esse modo de ver descarta a associação de ficção (*fictio*) com falseamento ou algo não factual, um sentido que é corrente nos verbetes dos dicionários. Trata-se, segundo Geertz, de “fabricações” orientadas pelo reconhecimento do caráter discursivo que envolve a relação de produção desses textos, a partir de um rigoroso espírito questionador frente ao empiricamente alcançado pela compreensão. Portanto, são as interações, as experiências concretas no campo de pesquisa que distinguem a ficção assinalada por Geertz da literatura de ficção.

Esta abordagem de Geertz, que exalta o viés interpretativista e marca os limites da “tradução” no campo de pesquisa, encoraja-nos a adotar como uma das possibilidades de construção da realidade social dos Makuxi, com ênfase sobre a dimensão simbólica da religião, as narrativas provocadas e oferecidas por nossos informantes. Neste capítulo, a esposa, mãe e professora makuxi Tereza Pereira de Souza, de 37 anos, minha anfitriã durante as visitas que fiz à comunidade indígena Maturuca, promove, entre uma conversa e outra, a urdidura das múltiplas narrativas que ajudam a demarcar e classificar, em notas iniciais, o fenômeno religioso do catolicismo no interior das relações sociais de sua comunidade.

A inscrição “Com Tereza” não deve sugerir uma simetria nesse diálogo. Esta ressalva é amplamente aprofundada no artigo de Viveiros de Castro (2002), “O nativo relativo”. Para ele, o fato de toda cultura ser culturalmente mediada induz a se pensar numa posição igualitária entre o antropólogo e o nativo, quando o que há é uma igualdade empírica (de fato), mas não de direito. A assimetria repousa exatamente no diferente lugar de produção do discurso do antropólogo e do nativo. Portanto, a mediação cultural não significa uma relação de igualdade, esta diferença estaria marcada pelo conhecimento. Citando Geertz, “se todos somos nativos”, para Viveiros de Castro (2002, p. 114-115), de direito, “uns são mais nativos do que outros”, porque os discursos são situados em lugares diferentes e o antropólogo teria

vantagens nessa diferença. “O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido do nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza, contextualiza, justifica e significa esse sentido.”

O que se quer - ao personalizar em Tereza essa passagem da oralidade para os códigos científicos - é dizer, que, para além da hierarquia e das assimetrias na construção desse texto, a escrita é devedora de um processo de dialogia instituído pela vivência no campo de pesquisa, considerando especialmente nesse caso, a multiplicidade de expressões (relatos, gestos, silêncios e reticências) compartilhadas por ela.

Mais dois aspectos se conjugam sobre a escolha de Tereza na processualidade dessa escrita: um que aponta, em diferentes momentos, para a potencialidade de intercessões entre a trajetória individual e a história da sua comunidade, uma vez que suas narrativas e expressões ajudam a interligar fatos e a torná-los inteligíveis. Tereza é a síntese individualizadora do grupo, aquela que, segundo o sociólogo Maurice Halbwachs (2004, p. 58) e as suas análises sobre a múltipla pertença dos atores individuais, faz o papel de portadora de sua memória coletiva, por meio da multiplicidade de conhecimentos incorporados pelas experiências vividas. Para este autor, a memória individual está enraizada nas malhas da solidariedade e dos diversos quadros sociais. “Ela (a memória individual) não está inteiramente isolada e fechada. Um homem, para evocar seu passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, que são fixados pela sociedade”.

O outro aspecto diz respeito ao componente de proximidade trazida pela relação entre a anfitriã e a visitante, uma vez que nas cercanias da intimidade familiar de Tereza vão diminuindo paulatinamente as distâncias, fazendo com que se observe uma espécie de ganho de propriedade comunicativa no âmbito doméstico.

Figura 10 - Tereza Pereira e sua filha Ester



Fonte: Vângela Morais

Como a ideia central deste capítulo é destacar aspectos relacionados às práticas e aos sentidos que se revelam no cotidiano dos Makuxi que residem em Maturuca, por meio da expressão prioritária dos seus moradores, mas sem descuidar da dimensão religiosa, adota-se a procissão católica de Domingo de Ramos⁵³ como um roteiro móvel a trançar as características do rito religioso com as impressões gerais do lugar e do viver em minha primeira estada entre eles, em abril de 2011. Por essa perspectiva, o cortejo, além dos seus

⁵³ Celebração voltada a fazer a memória da narrativa bíblica da entrada de Jesus Cristo em Jerusalém, saudado por moradores com ramos de palmeiras.

sentidos inerentes, apresentará o lugar, acionando, em cada parada, informações e temas que ajudam a contextualizar a caminhada dessas pessoas, por suas lutas e crenças.

2.1 A maloca, a casa, a família

Os sons de alguns animais domésticos e o conversar de crianças me despertam no primeiro dia na maloca Maturuca, o domingo de 17 de abril de 2011. Estes sinais concretos, interpretados ainda na cama, alimentaram outra dúvida: que paisagem lá fora acolhia aquela sonoridade? O sentido da audição apelava para a complementariedade das coisas vistas.

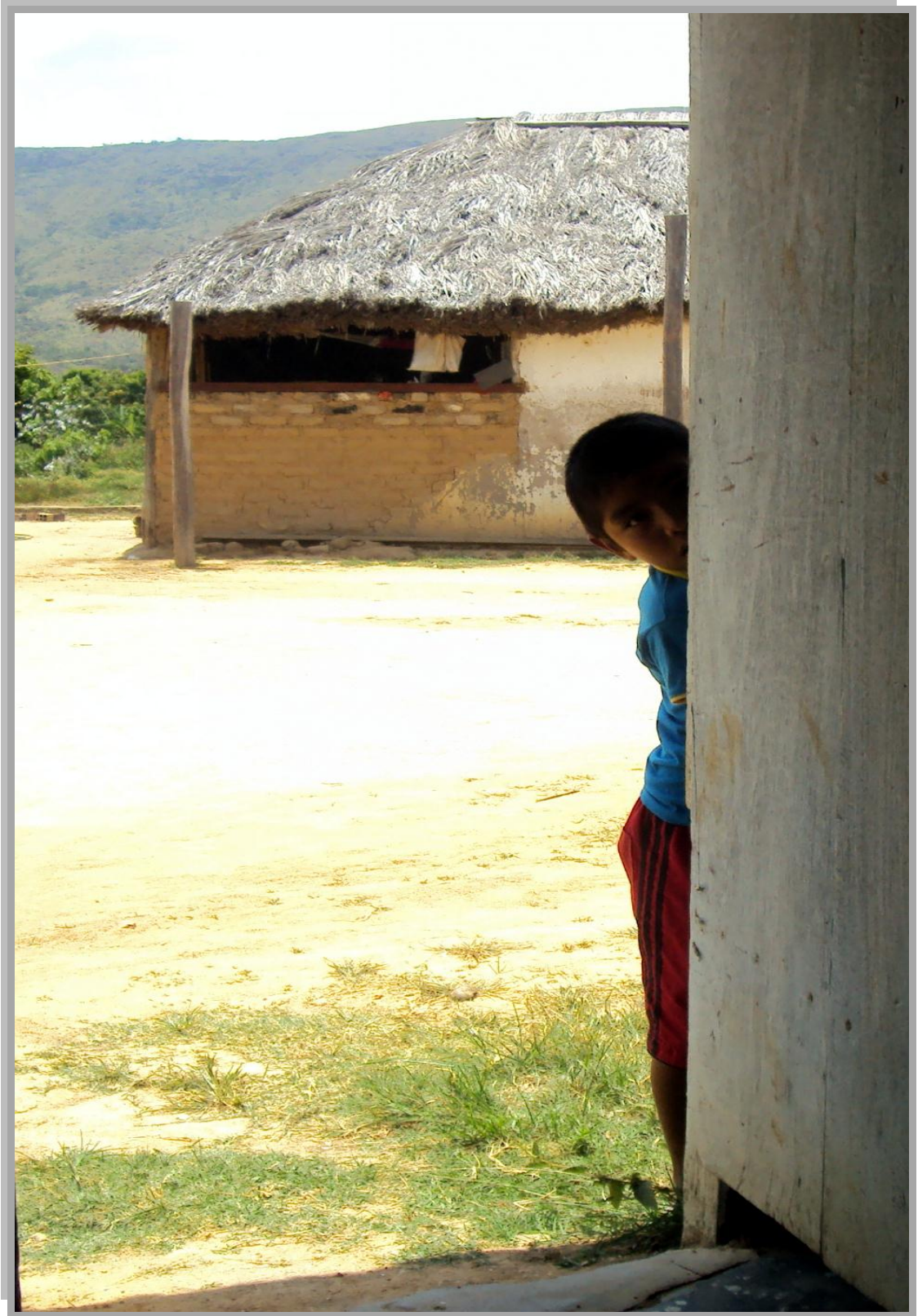
Mas é Laplantine (2004, p. 20) quem nos lembra de que a “descrição etnográfica não se limita a uma percepção exclusivamente visual”. Segundo ele, todos os sentidos devem estar a serviço da pesquisa de campo. “Através da vista, do ouvido, do olfato, do tato e do paladar, o pesquisador percorre minuciosamente as diversas sensações encontradas.” Logo, havia uma ampla margem de sentidos a combinar na *upata*⁵⁴ dos Makuxi.

Era pouco depois das seis horas da manhã. Assim que empurrei a mala que escorava a porta de meu alojamento, uma criança se destaca do grupo dos pequenos que ali estavam para me avisar que “a professora Tereza” me aguardava para o café⁵⁵. Senti naquela cena a objetivação do que significa a observação do observador, de modo tão intenso, que minha percepção alternava o que via diante de mim com a “imagem” da minha própria inserção na paisagem. Uma percepção da ordem do olhar mais que da ordem da visão, como asseverou Laplantine (2004, p. 20): “Olhar consiste numa reiteração daquilo que se encontra diante de nós e a visibilidade, enquanto forma primeira de conhecimento afeta-nos ao mesmo tempo em que nos sentimos afetados por aquilo que (a) percebemos.”

⁵⁴ Termo utilizado por alguns Makuxi, falantes de sua língua, para designar a própria aldeia, isto é, a aldeia de nascimento e a aldeia em que residem, o que pode ser traduzido por meu lugar, minha casa ou mesmo lar. (SANTILLI, 2007, p. 29)

⁵⁵ Nas comunidades indígenas da região, a refeição matinal também é chamada de “segura-peito”.

Figura 11 - Olhares de fora, olhares de dentro



Fonte: Vângela Morais

As primeiras imagens do lugar vão se compondo no próprio percurso de cerca de vinte metros que separa meu alojamento da casa de Tereza. No caminho, estão algumas casas e terreiros dispostos em semicírculo em torno do pátio central, havendo ainda outras moradias que ocupam espaços aparentemente aleatórios, com construções distantes uma das outras.

Algumas casas têm paredes de tijolo cru e cobertura de palha de buriti; outras, possuem paredes de alvenaria e telhas de zinco. Os espaços residenciais na atualidade são pequenos e abrigam famílias nucleares. Há, segundo o Censo/IBGE 2010, uma profunda redução no número de domicílios em formato de oca ou maloca na TIRSS, apenas 8% do total de domicílios nas comunidades indígenas da região se enquadram nesses formatos⁵⁶.

Observa-se que a limpeza dos pátios suaviza em aspecto os problemas causados pela ausência de saneamento básico e pela livre circulação de alguns animais. A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) executou recentemente um projeto na região das Serras para a construção de banheiros e sanitários; vinte e cinco deles foram construídos na comunidade Maturuca, uma quantidade ainda insuficiente para atender satisfatoriamente a maloca que é formada por 72 famílias.⁵⁷

Em Maturuca, segundo dados do Sistema de Informação da Atenção da Saúde Indígena (SIASI), divulgados em 2010, vivem 457 índios da etnia Makuxi e apenas um índio da etnia Ingarikó, talvez em função de algum arranjo familiar, constituindo um caso isolado. Nesta composição, é ligeiramente maior o número de homens em relação ao de mulheres (240 índios e 217 índias). Cerca de 50% de sua população é formada por crianças e adolescentes, em idades entre zero e 14 anos. Apenas 17 Makuxi estão na faixa entre 60 e 75 anos.⁵⁸

Não há luz elétrica na maloca. O fornecimento de energia é feito a motor, com uso racionado durante o dia e desligado a noite, a partir das 22h⁵⁹. Já a água, descida das serras, chega encanada às casas, graças a um projeto liderado pelo tuxaua e financiado por uma organização estrangeira. A comunidade possui um telefone público, que deixa de funcionar a

⁵⁶ Disponível em: < <http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>>. Acesso em: 8 out. 2012.

⁵⁷ Na maloca Maturuca, predominam sete grandes núcleos familiares: os Souza, os Silva, os Melquior, os Pereira, os André, os Lima e os Batista.

⁵⁸ Esses dados apontam para uma situação verificada pelo Censo/IBGE 2010, em que nas comunidades indígenas de Roraima a pirâmide etária tem uma base larga que vai se estreitando com o avançar da idade, refletindo altas taxas de fecundidade e de mortalidade. Entre 2000 e 2010, a proporção de indígenas entre 0 e 14 anos de idade subiu de 32,6% para 36,2%, enquanto o grupo entre 15 e 64 anos caiu de 61,6% para 58,2%.

⁵⁹ Esse dado assume uma importância particular no cenário da pesquisa, uma vez que, em alguns momentos, não foi possível recarregar as baterias da filmadora e da máquina fotográfica, limitando a apreensão audiovisual de algumas situações aqui marcadas exclusivamente pela descrição textual.

cada temporal que se abate sobre a região. Como as serras são topograficamente predominantes na paisagem, não há sinal de transmissão para concretizar as ligações por aparelhos de telefonia móvel⁶⁰. Assim, o “orelhão” e o equipamento radioamador disponível no posto de saúde, que se interliga à unidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) em Boa Vista, são as únicas formas de comunicação entre a aldeia e o seu exterior. Em função da distância da capital, e em se tratando de uma necessidade de atendimento emergencial, o socorro aos moradores de maloca pode se dar por via aérea⁶¹.

Figura 12 - Área central da maloca Maturuca



Fonte: Vângela Morais

Nesse curto itinerário entre o alojamento e a casa de Tereza, situada no centro da maloca, cães e galinhas se afastam rapidamente das investidas das crianças que me acompanham. Elas, as crianças, estão sempre por perto, pondo-se a seguir a novidade. Duas estruturas externas e abertas ampliam o espaço da casa de minha anfitriã, de modo que numa delas ficam a mesa e os bancos onde todos se acomodam para as refeições. Na área interna, a

⁶⁰ É cada vez mais comum a aquisição pelos indígenas de aparelhos celulares, usados frequentemente quando eles se deslocam para a sede do município de Uiramutã ou mesmo em viagens mais distantes, como por exemplo, à capital do estado.

⁶¹ A pista de pouso de terra batida se insere nesse ambiente como um longo e incomum traço linear.

arquitetura comunicante das paredes meeiras separa três ambientes pequenos, todos com piso de barro batido: no primeiro fica a TV⁶² e um freezer horizontal, no segundo ficam os utensílios de cozinha e no terceiro cômodo se instalam uma cama, uma estrutura para guardar as roupas, um pequeno armário e, sobre este, a imagem de Nossa Senhora Aparecida, envolta em terços, ladeada por outros objetos. Em todos os cômodos, as redes enroladas no alto dos caibros indicam que os ambientes são plenamente ocupados durante o descanso noturno.

A imagem da padroeira do Brasil e os terços são os únicos símbolos católicos expostos na casa de Tereza. Em poucos lares na maloca soube existir quadros ou imagens de santos. A sogra de Tereza afirma ter uma imagem de Santo Antônio, adquirida por seu esposo, pelo fato deste ter nascido no mês de junho, período em que se celebra o dia do santo. “Ele quis ter, por isso”, disse dona Joana. Já sobre a escolha de Nossa Senhora Aparecida num rol tão amplo de santos cultuados pela Igreja Católica, Tereza responde sem hesitar: “Escolhi porque ela apareceu para os pobres como eu”⁶³. A identificação faz-se mediante a pobreza dos seus iguais. Para minha anfitriã, a imagem é a expressão de proteção ao povo simples e de solidariedade para com os pobres⁶⁴.

⁶² A televisão, amplamente difundida como meio de entretenimento na sociedade envolvente, ocupa um lugar discreto, com uso delimitado pelos indígenas de Maturuca. Há em toda a comunidade apenas quatro aparelhos de TV distribuídos entre a casa do tuxaua, a do motorista do caminhão da maloca, a do ex-coordenador e na casa do atual vice-coordenador do CIR, esposo de Tereza. A televisão é ligada para assistir, prioritariamente, a programas jornalísticos, filmes de conteúdo bíblico e esportivos, especialmente o futebol (os jogos são bem apreciados, a notar pelos quatro campos de futebol situados em torno da maloca). O fato é que as demais programações televisivas não são recomendadas pelos “pais de família”, expressão muito recorrente tanto na hora de pensar a conduta no interior da família quanto na vida comunitária.

⁶³ A invocação da padroeira do Brasil, data do século XVIII e se refere a histórica visita do governador das províncias de São Paulo e Minas Gerais ao Vale do Paraíba. Segundo a teóloga Lina Boff, “No ano de 1717, [...] a Câmara da cidade promoveu em sua homenagem um lauto banquete. Para tanto, ordenaram aos pescadores locais que lhes trouxessem todos os peixes que pudessem pescar. Os pescadores Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso trabalharam sem resultados de pesca. Ao lançarem as redes pela segunda vez, com muita surpresa, pescaram uma imagem de Nossa Senhora, mas sem cabeça. Lançando as redes outra vez, encontraram a cabeça da mesma imagem. O pescador Filipe Pedroso acolheu a Santa em sua casa por 15 anos, para onde acorria o povo da redondeza para pedir graças e agradecer a proteção da Santinha. A partir desse fato, seu culto se espalhou por todos os recantos do nosso país”. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=446&cod_canal=41>. Acesso em: 07 set. 2012.

⁶⁴ Há, nesse modo de dizer de Tereza, uma dimensão que estabelece estreitos vínculos com uma das marcas mais relevantes da Teologia da Libertação (TdL), a opção preferencial da Igreja Católica pelos pobres. De acordo com o teólogo jesuíta J. B. Libânio (1987, p. 111) pode-se “[...] definir a Igreja dos pobres como aquela que encontra no mundo dos pobres seu centro inspirador, seu princípio hermenêutico, seu elemento histórico de configuração”. Os desdobramentos dessa perspectiva se oferecem nos capítulos seguintes.

Tereza tem uma família numerosa. Em torno da mesa, naquela manhã, seis dos seus dez⁶⁵ filhos me acompanham durante a primeira refeição do dia. A formação de família numerosa entre os índios indica um traço cultural que se mantém ao longo das gerações. Minha anfitriã conta que seus pais tiveram treze filhos, e ela é mãe de seis meninas e quatro meninos, todos nascidos de parto normal.

A observação sobre a família nas aldeias e sua fecunda composição, guarda particularidades importantes. O assunto que emerge de modo aparentemente casual pode ser um marcador da necessidade de estabelecer comparação com minha própria cultura. Afinal, por que uma família numerosa chamaria minha atenção? Um retrato das famílias na sociedade envolvente, segundo dados do Censo/IBGE 2010, aponta para mudanças em sua constituição, sobretudo nas últimas décadas. O aumento da proporção de casais sem filhos ou com apenas um filho indica a distância de alguns valores que circunscrevem a ideia de família na cidade e na maloca. "Essa mudança recente se deu principalmente em função da mudança no comportamento reprodutivo das mulheres residentes em áreas urbanas", diz o IBGE. Os números mostram que a taxa de fecundidade brasileira caiu de 6,16, em 1940, para 1,9, entre 2000 e 2010." (TAXA..., 2012)

É importante, por outra via de interpretação, entender que essas diferenças não se firmam por uma situação de isolamento ou de ausência de contatos entre uma sociedade e outra. Segundo o antropólogo Ulf Hannerz (1997, p. 10), que estuda os fluxos como categoria analítica, estes constituem "um modo de fazer referência a coisas que não permanecem no seu lugar, a mobilidades e expansões variadas [...]". De tal modo que hábitos, crenças e costumes são submetidos a esses trânsitos de informações, a empréstimos e compartilhamentos culturais, num movimento arredo a formatos rígidos, a unicidade e a invariabilidade.

Conforme me relatou uma pessoa da comunidade, as informações sobre os métodos contraceptivos e os procedimentos de esterilização feminina circulam na maloca. "A gente sabe que existe esse corte [...] Como é que é? [...] Essa operação de mulher para não pegar filho." Mas outros fatores, como as crenças tradicionais, ocupam um lugar especial sobre os valores que acompanham as decisões das famílias de terem ou não mais filhos.

⁶⁵ O número de filhos aumentou durante esta pesquisa; em junho de 2012 nasce o décimo primeiro filho de Tereza, de parto normal, na maternidade de Boa Vista.

Meu avô me ensinou reza e remédio. Porque se em sua vida você não quiser ter mais criança isso é fácil, não precisa nem ir longe, nem cortar a barriga, nem nada, só que eu não posso dizer é assim, só quem pode fazer é a pessoa que sabe. Você bebe o chá sem saber pra que é que serve. Eu fiz pra minha esposa e já vai fazer cinco ano que ela não pega mais filho, então, é uma coisa que a gente guarda, um segredo. Eu também não posso abrir e dizer oh eu sei isso aqui! Essas menina vão me pegar e aí cresce a prostituição, vão confiar, né? E isso aí é pra pessoa cansada de ter filho.

Ainda nessa linha, Tereza - que vem sentindo mais dificuldades nos últimos partos, tanto que quando se aproxima a data de parir procura os serviços da maternidade de Boa Vista - revela que já procurou a reza, mas rindo disse desconfiar que o rezador a enganou. Sobre o motivo, ela não faz cerimônia: “O rezador é uma pessoa da minha família, ele reza nas outras mulheres e dá certo. Eu acho que ele não quer que eu deixe de ter meus filhos”.

Aflora dessa constatação outro elemento que aliado à religiosidade assegura mais especificidades à configuração das famílias indígenas numerosas. A decisão de não restringir o nascimento de novos filhos, além de se basear em aspectos afetivos e de tradição, pode estar vinculada também a uma dimensão política e histórica de estreita relevância para se pensar a afirmação desses povos e sua territorialidade.

Mesmo que não se disponha de uma informação consensual sobre o número de indígenas no Brasil quando da chegada dos europeus no século XVI, uma variação a depender da metodologia empregada nas pesquisas, a estimativa oscila entre 4 e 5 milhões⁶⁶; no entanto, todos os esforços em definir esses indicadores numéricos expõem à luz da história da colonização o declínio populacional assombroso sofrido pelos índios, inclusive com registro de extinção de várias etnias. Hoje, segundo dados do IBGE, há uma tendência evidente de crescimento⁶⁷ desses povos, confirmada pelos últimos censos, mesmo que no quadro geral da população brasileira os índios representem apenas 4,0% dos habitantes.

Em seu artigo “O que é ser índio hoje”, Paula Caleffi (2003, p. 185) faz lembrar as ações integracionistas do Estado-Nação que, em tese, previam o desaparecimento das

⁶⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Não podemos infligir uma segunda derrota a eles”. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=node/232>>. Acesso em 28. nov. 2008.

⁶⁷ De acordo com o Censo 2010/IBGE, existem no Brasil 817,9 mil indígenas declarados no quesito cor ou raça. Foram agregadas a esse grupo as pessoas que residiam em terras indígenas e se declararam de outra cor ou raça, mas se consideravam indígenas de acordo com tradições, costumes, culturas e antepassados. Esse contingente somou 78,9 mil pessoas resultando em um total de 896,9 mil indígenas em todo o país, dos quais 36,2% residiam em área urbana e 63,8% na área rural. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2194&id_pagina=1&titulo=Censo-2010:-populacao-indigena-e-de-896,9-mil,-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas->. Acesso em: 29 ago. 2012.

populações indígenas, por meio da anulação das diferenças culturais. Para a autora, “[...] este processo teve um desencadeamento inesperado, pois não apenas estes grupos étnicos seguiram existindo enquanto diferença e alteridade dentro do Estado, como ainda tiveram importante crescimento demográfico”.

Em Roraima, segundo o IBGE, os índices de indígenas com idade entre 0 e 14 anos passaram de 32,6% em 2000 para 36,2% em 2010. Tal crescimento está vinculado a uma série de fatores difíceis de precisar, sendo que a demarcação dos territórios indígenas é expressiva para se pensar, inclusive, a realidade local da comunidade Maturuca nos termos da demarcação e homologação da TIRSS. De acordo com o tuxaua Djacir Melquior, Maturuca que possui hoje cerca de 500 moradores poderia ser uma maloca bem maior em número de habitantes. Todavia, esta comunidade participou de um processo de desmembramento, cujo intuito foi “ocupar a terra que estava sendo invadida”. Em outras palavras, algumas famílias que residiam em Maturuca, durante as fases mais críticas da luta pela defesa do território (assunto a ser desenvolvido mais adiante), se dispuseram a mudar de lugar para ocupar novas áreas, formando novas comunidades. Esse processo multiplicador de malocas foi responsável pela criação ou ampliação das comunidades São Mateus, Arabadá, Mutum e Ticosá, todas na região da TIRSS. Portanto, não há indícios de preocupação assentada nos termos de um controle de natalidade das populações indígenas quando o desafio ainda é assegurar o crescimento de suas etnias. Enfim, o que é possível discernir é que as decisões sobre constituir uma família numerosa não estão dissociadas desses múltiplos contextos marcados pelas crenças, territorialidade e história dessas comunidades indígenas.

Naquela manhã, foram servidos café, leite e cusuz⁶⁸; um cardápio bastante familiar para mim. Tereza explica que a alimentação dos Makuxi vem sofrendo algumas alterações ao longo do tempo, o que em tese explica também o cardápio já referido na primeira refeição que fiz ao chegar na maloca. “A minha mãe e o meu pai não consumiam muito esse arroz. Era só o que dava da própria roça deles. Eu cresci assim: tomando caxiri e damurida. Eu não tomava leite, nem café. Eu só comecei a tomar leite quando eu engravidei do meu menino caçula porque eu desejei. Eu tomava leite qualquer hora da noite”.

⁶⁸ Prato apreciado no Nordeste do Brasil, feito à base de farinha de milho, cuja massa levemente salgada e umedecida é cozida pela efusão no vapor.

O silêncio marca longas pausas entre uma tentativa e outra de estabelecer uma conversa com os mais jovens. Somente Tereza interage mais à vontade. Seu esposo está ausente. Ivaldo André, ocupa no período de 2010 a 2012 o cargo de Vice-Coordenador do CIR, função política importante, definida por voto direto de todas as comunidades indígenas que integram o Conselho Indígena de Roraima, mas que exige um fluxo contínuo de viagens, reuniões e articulações com diferentes entidades, dentro e fora do estado. A presença de Ivaldo na vida política de sua comunidade e da região vem de extensa data. Quando Tereza o conheceu ele era um jovem tuxaua. Ela me conta que a história construída com o casamento não tem sido diferente, já que há uma necessidade constante de atuação nas atividades de organização política exigidas dentro e fora da comunidade. “Acho que vem desde esse tempo esse meu jeito de receber visitante, de acolher, porque essa é uma coisa que a mulher de uma liderança tem que ajudar”, diz Tereza referindo-se ao seu papel de anfitriã.

As palavras à mesa recuam e os preparativos em torno da participação da família na celebração religiosa do Domingo de Ramos, a acontecer naquela manhã, ganham força. Estamos na semana que concentra várias atividades religiosas que culminam com a Páscoa, período também chamado entre os católicos de Semana Santa. Depois do café, o discreto movimento no interior da casa indica que as crianças e os jovens já se preparam para o evento do dia, cujos sinais se forjam pelo banho tomado, pela discreta exibição da roupa trocada e no pentear dos longos cabelos negros das jovens filhas de Tereza.

A tomar pelo que se viu no interior da casa de minha anfitriã e no caminho que liga a sua residência à igreja, a preferência dos Makuxi é por vestes multicoloridas. O jeans tem uma aceitação ampla entre os indígenas. As mulheres mais maduras optam pela saia, enquanto os jovens preferem as calças jeans. As camisetas asseguram o colorido, geralmente os tons de vermelho, azul, rosa, verde e laranja predominam nessa composição. As crianças também usam roupas de cores quentes. Os homens mais velhos tendem a usar a calça e a camisa de tecido de algodão. As mulheres mantêm os longos cabelos soltos ou presos, à moda “rabo de cavalo”, por adornos de plástico ou tecido.

No percurso entre a casa de Tereza e a igreja, as pessoas aparecem paulatinamente pelo caminho largo margeado por algumas árvores frutíferas, especialmente mangueiras e bananeiras. Os cumprimentos se sucedem com um “bom dia”. Sou chamada frequentemente de professora, o substantivo me designa a ponto de poucas vezes ouvir meu nome próprio. Com o tempo, percebi que esta forma de tratar se aplica de uma maneira geral na aldeia.

Tereza me explicou que as razões para isso estão associadas a um contexto de forte expressão das funções assumidas na comunidade, onde há muitas lideranças⁶⁹. “Se hoje uma pessoa vira coordenador, desde hoje ele é chamado de coordenador, do mesmo jeito com as outras pessoas. Pra nós, o que a senhora é? É professora”.

Pela expressão dos que me cumprimentam fico com a impressão, ainda, de que todos ali já sabiam de mim e da minha ida, o que remete a uma espécie de anterioridade da “presença” por meio da análise e aprovação comunitária de minha pesquisa. É como se já estivesse estado com eles, mediante o que havia lhes escrito ou lhes provocado a pensar e a decidir. Trago essa questão nesses termos não para sugerir empatias ou aceitações prévias, apenas para situá-los de modo cômico sobre minha presença; curiosos sim, surpresos não.

Predomina um silêncio na aldeia. O caminhar é livre, propício a contemplar a beleza de um lugar onde o horizonte não se deixa ver, onde o céu parece estar constantemente tocado pelas serras que circundam a maloca. Atrás desse conjunto de serras, que emolduram a igreja da maloca corre o Rio Maú, a demarcar em margens opostas o Brasil e a Guiana.

⁶⁹ Na comunidade Maturuca, o rol de lideranças envolve o tuxaua e seu segundo que são os principais líderes da comunidade, cabendo a eles mobilizar os demais para o trabalho, para as lutas e questões sociais, reunindo a comunidade, para discutir e tomar decisões, além de elaborar projetos e planos de trabalho; o capataz, que é responsável por organizar, planejar e executar os trabalhos, juntamente com a comunidade. O conselho local da comunidade que tem a função de se reunir periodicamente para analisar o funcionamento dos trabalhos; o coordenador de catequese, encarregado pelo trabalho religioso; o coordenador de saúde, que articula e programa vários cursos, oficinas e reuniões para discutir os desafios da saúde indígena; o coordenador da educação, que tem a função de visitar a escola, fazer reunião e planejar com os professores os programas de cursos, além de seminários e oficinas; a coordenação das mulheres, que incentiva o aprendizado por meio da realização de vários cursos – costura, cerâmica e arte - além de permitir a união das mulheres em torno de algumas demandas da comunidade; o vaqueiro, que é responsável por cuidar dos animais nos retiros comunitários; além de outras lideranças que estão à frente de diferentes projetos (marceneiro, eletricista, seleiro, motorista, coordenador da equipe do gado, dentre outros). Associam-se às lideranças locais outras lideranças em nível regional. O Conselho Indígena de Roraima (CIR) é o estágio mais ampliado de representações políticas dos indígenas do estado.

2.2 A procissão de Domingo de Ramos e a centralidade católica em Maturuca

Figura 13 – Visão panorâmica da igreja católica



Fonte: Vângela Morais

Ao longe, se percebe a concentração de pessoas na área externa, defronte à entrada principal da igreja. Pouco mais de cem indígenas dão forma, cor, som e movimento à Procissão de Ramos, ritual que empresta sentidos e nomeia a celebração daquele domingo⁷⁰. A cena, vista ao longe, convoca o registro deixado por Dom Alcuíno Mayer, no final da década de 1920:

⁷⁰ O Domingo de Ramos é a festa litúrgica cristã que celebra a entrada de Jesus Cristo na cidade de Jerusalém. Nesse dia, são comuns procissões em que os fiéis levam consigo ramos de oliveira ou palmeira, o que originou o nome da celebração. Segundo os Evangelhos, Jesus foi para Jerusalém para celebrar a Páscoa Judaica com os discípulos. Entrou na cidade como um rei, mas sentado num jumento, e foi aclamado pela população como o Messias, o Rei de Israel. A procissão do Domingo de Ramos surgiu depois que um grupo de cristãos da Etéria fez uma peregrinação a Jerusalém e, ao retornar, procedeu na sua região da mesma forma que havia feito nos lugares santos. O costume passou a ser utilizado gradualmente por outras igrejas e, ao final da Idade Média, foi incorporado aos ritos da Semana Santa. Disponível em: <<http://www.catholicismoromano.com.br/content/view/962/29/>>. Acesso em 12 dez. 2012.

O Domingo de Ramos foi celebrado com toda solenidade. Antes da missa fizemos a bela e imponente procissão. Foi um espetáculo que a todos impressionou. (...) tendo me esforçado em Boa Vista e no correr desta viagem por aprender a gíria, pude-me atrever a ouvir confissões em makuxi. A Festa da Páscoa na maloca do Maturuca, deixou-me a mais grata lembrança. Excusado é dizer da alegria com que os bons índios tomavam parte nestes e noutros atos de culto. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 32)

Essa descrição do missionário Beneditino, mais conhecido como o padre Makuxi⁷¹, situa o catolicismo na comunidade Maturuca sob o signo de uma trajetória de quase um século de continuidade, havendo ainda um registro anterior, sobre a passagem de outro missionário, feito pelos professores indígenas da região das Serras: “O encontro dos makuxi das serras com o primeiro missionário aconteceu em 1913, quando o tuxaua geral Arabath enviou uma delegação guiada pelo Arupá ao padre jesuíta Cary Elwys da Missão Santo Inácio de Lethem, da antiga Guiana Inglesa, conhecido entre nós por padre Inácio [...] O missionário atendeu o convite em 1915” (FILHOS..., 2003, p. 37).

Em Maturuca, não foi possível definir com precisão a data em que foi construída a primeira capela. Em trecho do relatório do monge Beneditino Dom Alcuíno Mayer, em visita à região no final do ano de 1940, é possível inferir que a comunidade indígena, tida pelo monge como exemplo de zelo com as coisas da Igreja, na época já havia construído duas capelas, tendo como padroeiro o Sagrado Coração de Jesus. Dizia ele: Maturuca, “[...] É o lugar onde maior número de índios se reúne. A maloca principal fica ao pé da serra do Maturuca e dista menos de uma hora da serra às margens do rio Mahú (em linha reta mal chega a 500 metros). Conteí aí doze casas, uma capela velha (que vai servir de habitação para o padre quando puder aí passar uma temporada) e a capela nova, bem maior que a antiga e com feitio de capela”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 92). Muito provavelmente Dom Alcuíno fizesse referência como nova à capela que hoje sucumbe à ação do tempo. Com sua estrutura física comprometida, apenas o sino – que fica instalado na área externa - resiste a convocar diariamente os Makuxi para as atividades religiosas agora acolhidas bem ao lado, em amplas instalações. “A antiga igrejinha é um local pra recordar [...] tem muitas histórias de sofrimento e luta dentro dela. Ninguém aqui tem coragem de derrubar.” Assim fala o tuxaua Djacir Melquior.

⁷¹ O apelido se deu em função do missionário beneditino ter aprendido a língua nativa e do mesmo ter convivido com as comunidades indígenas da região por quase vinte anos. Ver mais sobre Dom Alcuíno Meyer no terceiro capítulo.

Figura 14 – Igreja antiga do Sagrado Coração de Jesus



Fonte: Vângela Morais

A maloca exhibe um templo novo, cuja estrutura simbólica e material promove uma espécie de atualização da presença católica junto aos Makuxi. Inaugurada por ocasião da festa ocorrida em 2010, em comemoração à homologação da TIRSS (que se deu no ano anterior), a nova igreja se ergue como um grande malocão de duas naves, associando formas geométricas (circular e retangular), onde compridos troncos de árvores sustentam o teto. Para Djacir Melquior, esta foi uma de suas primeiras ações à frente do cargo de tuxaua de sua comunidade, orgulhando-se particularmente pelo trabalho resultar unicamente de uma “engenharia indígena”, ficando sentidos muito além do que revela sua estrutura física:

Eu me dediquei porque a nossa igreja estava feia, feia assim, sabe, né? Porque já estava chegando os evangélicos⁷², aqui ao redor, chegando e vindo, entrando e é isso e aquilo. Então o meu medo foi isso, de implantar uma igreja aqui e nós começassem a se dividir. Nós vamos fazer uma igreja melhor, para nós ter uma estrutura boa, que até os outros chegar e vão dizer assim, aquela igreja ali é bonita. É. Então é a nossa igreja, Igreja Católica Romana.⁷³

De acordo com os estudos realizados pela socióloga Danièle Hervieu-Léger (2005, p.176), essa coesão em torno da verdade da crença é característica de um regime de “validação comunitária do crer”, que opera na instância do próprio grupo. “Algumas comunidades unem de modo mais estreito e específico famílias espirituais que partilham uma interpretação comum da relação com o mundo e do modo de vida que a posse da verdade implica.” Isso, ao mesmo instante em que promove uma espécie de identificação social entre aquelas pessoas da sua comunidade, marca uma separação com os que dela não pertencem. Essa característica de identificação religiosa é contemplada pela mesma autora no momento de elencar as dimensões⁷⁴ típicas da identificação religiosa, de modo que (sem ignorar os laços com as demais dimensões), o processo de validação da crença encontra ressonância especial na “dimensão comunitária”, definida por Hervieu-Léger (2005, p. 75) como um “[...] conjunto de marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso [...]”

Nessa direção interpretativa, o missionário Giácomo Mena, conhecido como padre Tiago, que viveu por quase duas décadas entre os Makuxi, destaca o nível de entrelaçamento entre a religião, a cultura e a política no cotidiano indígena.

Em geral, na maloca, onde vive esse grupo familiar grande, a religião é única, ou é protestante ou é católica. Porque o fator importante na caminhada desses povos foi exatamente a união. A união se realiza numa união de ideias principalmente. Não tem uma distinção entre a religiosidade e a organização social. A organização é uma só, é da família. E a família tem esses princípios que segue. Uma atividade

⁷² De acordo com o censo demográfico IBGE/2010, a religião evangélica é o segmento religioso que mais cresceu em Roraima, com uma presença expressiva junto às comunidades indígenas. Atualmente, 12,8% da população do estado se declaram evangélicos. Na ausência de um levantamento específico sobre a presença religiosa na TIRSS, que é formada por três municípios (Pacaraima, Uiramutã e Normandia), utilizo dados do mesmo censo sobre o município de Uiramutã, onde a presença indígena representa 88,1% de sua população e onde se situam 98 comunidades indígenas da região das Serras, em que se localiza a aldeia Maturuca, centro desta pesquisa. Das 8.375 pessoas do referido município, as três principais referências religiosas indicam que: 5.869 moradores (cerca de 70%) se declararam católicos apostólicos romanos, 1.133 se declararam evangélicos (pouco mais de 13%) e 746 (pouco menos de 9%) acionaram as tradições indígenas no momento de identificar a sua religião⁷². Ainda segundo a pesquisa, em Uiramutã há moradores batistas, adventistas, e pentecostais da Assembleia de Deus, que concentra os maiores índices, e da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em: < <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=140070>>. Acesso em 15 nov 2012.

⁷³ Entrevista com o tuxaua, Djacir Melquir, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

⁷⁴ As outras dimensões apresentadas por Danièle Hervieu-Léger (2005, p. 75-76) referem-se à dimensão ética (aceitação pelo indivíduo dos valores ligados à mensagem religiosa), a dimensão cultural (conjunto dos elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio de uma tradição particular) e a dimensão emocional (experiência afetiva associada à identificação).

harmoniosa não se dá numa maloca dividida na sua expressão religiosa ou mesmo na política.⁷⁵

Outro nexos oferecido pelos Makuxi para justificar a coesão da comunidade Maturuca em torno da oferta religiosa católica baseia-se antes em caracteres culturais de exclusão, usados pelas denominações evangélicas que também estão presentes em algumas comunidades indígenas da região, por meio da demonização das práticas tradicionais indígenas, conforme argumenta o gestor da escola estadual Padre José Allamano em Maturuca, professor Ednaldo André⁷⁶:

Aqui nós temos uma única religião que é a católica. Até porque nós definimos: Nós não vamos aceitar nenhum outro tipo de religião. É essa e acabou-se. É porque a gente vê hoje muitas comunidades enfraquecidas por causa disso. E até também entra já pro lado cultural. No passado eles (os religiosos católicos) também destruíram e eu não queria aqui falar de outras religiões, mas é preciso. Tem religiões que proibem certas coisas da cultura, o pajé por exemplo. Eles dizem: ‘isso é coisa do demônio’, sabe? Aí vai começar a dividir a comunidade.

A celebração de Ramos teve início às oito horas. Vários indígenas formam um semicírculo na área externa da igreja, diante do grupo que no cortejo assumirá uma posição dianteira e que é composto por um casal, pela catequista, algumas crianças e o padre. Na abertura da cerimônia, entoar-se um canto, seguido de uma oração inicial de bênção dos ramos (retirados de plantas provenientes do cultivo na própria comunidade) e da leitura do Evangelho (livro bíblico de Mateus 21, 1-11) feita pelo padre José Maria Baçal, um missionário português, da ordem Consolata, que, naquela data, estava há pouco mais de um ano na comunidade indígena⁷⁷. Em seguida, a formação inicial é desfeita, dando lugar à caminhada ritual pelas principais vias da área central da aldeia. Os Makuxi não se põem em filas para a procissão, caminham livremente, ora até desviam-se dos passos do grupo e fazem sua própria trilha pela vegetação rasteira que margeia a via.

Nesse ponto, Tereza e eu nos distanciamos pela perspectiva de participação no rito. A necessidade de proceder a anotações, de buscar os detalhes e de me manter quase sempre à margem ou à frente do cortejo para captar um bom ângulo para as fotografias, acusam e reiteram meu lugar de distinção. Tereza, de tão inserida pela força inclusiva da cerimônia, desfocou-se no conjunto.

⁷⁵ Entrevista com o missionário da Consolata, Giacomo Mena, no dia 10 de setembro de 2010, em Boa Vista.

⁷⁶ Entrevista com o professor indígena, Ednaldo André, no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

⁷⁷ O padre José Maria Maçal, de idade madura, desenvolve suas atividades missionárias no Brasil desde 1992, tendo atuando em paróquias na periferia de Manaus e Boa Vista antes da experiência recente com as comunidades indígenas.

À frente da procissão, o ex-coordenador do CIR, Dionito Souza, segura uma cruz de madeira (denominada pelo rito de “cruz processional”, na qual grande ramo fixado em sua haste personifica o evento) e, ao lado, sua esposa conduz um arranjo de flores naturais. A representação da família pela designação de um casal a liderar os ritos se repete com frequência. Esta e outras evidências asseguram à família um lugar de destaque no funcionamento da vida comunitária, ora por sua constituição e laços de parentesco, por seu sustento, pelos códigos de conduta, pelos valores e disciplinas, ora pelas relações de interação com a comunidade, por suas crenças e sua integração na proposta pastoral da Igreja Católica.

Sobre os vínculos que se estabelecem entre a família e a religião em Maturuca e que ganham expressão na simbologia da procissão, aplica-se especialmente o pensamento da antropóloga Roberta Bivar Campos (2011, p. 1022) quando esta diz: “A família, de modo geral, no cristianismo é foco e mecanismo de toda uma pedagogia moral e evangelizadora [...] Todavia, considero que o lugar e a significação da família, como modelo de evangelização, adquirem nuances distintas de acordo com vertentes específicas do cristianismo”.

Ao analisar essa relação, um traço particular se sobressai: a referência à família em Maturuca é frequentemente substituída pela expressão “pais de família”, acionando conjuntamente a figura do pai e da mãe. Essa expressão, manipulada no cotidiano da maloca, aplica-se a um vasto uso; tanto serve para dar uma noção de quantidade de moradores, quanto empresta sentidos de coesão, de participação na vida comunitária, de aderência nos processos de mobilização em ações de defesa de seus direitos. Em vários momentos, a centralidade da expressão afina-se com a proposta evangelizadora dos missionários da Consolata e os desafios de uma intervenção político-religiosa na realidade dos Makuxi: são os “pais de família” que ressoam os ensinamentos cristãos na intimidade de suas casas; são eles que autorizam o deslocamento de seus filhos para estudarem e aprenderem um ofício demandado por sua comunidade; são os “pais de família” que se tornam lideranças; são eles que participam das ações de enfrentamento às investidas de ocupação de seu território⁷⁸.

⁷⁸ Estes e outros aspectos vinculados ao papel desempenhado pela família voltam a ser tratados no texto, à medida em que o contexto de uma ação ou de uma memória os acione.

Figura 15 – Procissão de Ramos na maloca Maturuca



Fonte: Vângela Morais

O cortejo, seguido por jovens, crianças e adultos, exibe ainda uma grande faixa azul com a inscrição do trecho do livro bíblico do evangelista João (10, 10): “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância”. Os dizeres, ao adornar esta e outras cerimônias religiosas, ocupam um lugar especial na trajetória da evangelização católica empreendida pelos missionários da Consolata, chegando a tornar-se uma espécie de lema dos povos indígenas da Raposa Serra do Sol. A ideia consignada na frase é emblemática por refletir, segundo os missionários, as qualidades de uma vida em abundância, o direito de todos a uma vida digna. Em contexto local, a reconquista da terra indígena tem demonstrado ser o item de maior representação da plenitude vívida inspirada na bíblia para esses povos, como veremos nos capítulos seguintes.

Na procissão se entoam cânticos religiosos, acompanhados pelo som de um violão e se fazem orações católicas em português e em makuxi. Da síntese de todos os elementos que se associam ao rito em seus instantes iniciais, o momento das orações em língua nativa é o responsável por oferecer significados muito particulares à cerimônia, fazendo frente a um modelo a mim conhecido desde a infância, herdeira que sou de um catolicismo popular, enraizado no interior do Nordeste brasileiro.

ANNA YUN (Pai Nosso)

Anna yun, ka'po awanî, ikoneka'kî Santo pe ayese, axikî anna pia kure'nan ipîku ayepuru, koneka'kî iyse wanî, sewani tarî non po îno wanî ka'po. Sîrîrî pe anna iyuton antîkî tamî'nawîrî wei kaixarî. Morî pe ena'kî. Epemîra ikupî anna man, sewani epemîra kunen. Morî pe anna enen pî man. Mîrîrî warantî iriia anna kenanen, mîiwani anna yenpa'kakî makui pia pai. Amen

ATAXIMPA'KÎ MARIA (Ave Maria)

Ataximpa'kî Maria, morî pukuru, Deus wanî amîrî yarakîrî, Morî pe wanî amîrî wîrixan kore'ta. Morî pe nîrî anre Jesus. Santa Maria, Deus Yan, anna ton pe, asa'kî iri'pe anna wanî enen, sîrîrî pe, anna samanta pe nîrî man. Amen.⁷⁹

Figura 16 – Makuxi em caminhada ritual



Fonte: Vângela Morais

2.2.1 Entre a simbologia dos malocões e a mão de Makunaima

A primeira parada da procissão de Ramos acontece na praça central da aldeia. Esse é o ponto da aldeia cuja imagem se tornou uma das mais conhecidas no processo de homologação

⁷⁹ Com essas impressões recorri, dias depois, à Tereza. Ela, que é professora de língua makuxi, traduziu as duas orações mais populares do catolicismo para sua língua nativa.

da TIRSS. Nele, se erguem dois grandes malocões (estruturas artesanais, uma com dez e outra com 14 metros de altura, sustentadas em grandes esteios de madeira, com cobertura de palhas de buriti, sem paredes e de chão cimentado) que, ao abrigarem preferencialmente festas, reuniões e assembleias desta e de outras comunidades indígenas da região, constituem-se como um dos mais importantes espaços políticos da aldeia. Um malocão é denominado de “Demarcação” e o outro, o maior, é conhecido por “Homologação”.

Os nomes pelos quais esses dois espaços físicos passam a ser identificados pela comunidade indígena simbolizam uma forma de apropriação das distintas etapas históricas da “tribunalização dos conflitos”, expressão usada pelo antropólogo Alfredo Wagner (informação verbal) ⁸⁰ para destacar a via judicial como instância a que se recorre com regularidade, a fim de dirimir conflitos gerados pelos contatos entre índios e a sociedade envolvente, de modo especial acerca da definição de seus territórios. No caso da luta pela homologação da TIRSS, foram 32 anos de ações em âmbito administrativo e jurídico.⁸¹ Portanto, ao centro da comunidade, os malocões do Maturuca inserem na arquitetura da aldeia a reconquista da TIRSS.

Durante o cortejo da celebração de Ramos, dois aspectos começam a revelar as qualidades particulares de um tipo de catolicismo na comunidade Maturuca: o primeiro, ao indicar que os acontecimentos narrados pelas leituras bíblicas durante a procissão se prestam sobremaneira a refletir a própria história de vida e de luta dos Makuxi contra o que eles denominam de “estado de opressão”, fazendo do rito um momento de memória das perdas e das conquistas, um instante de encorajamento do processo de organização política. O segundo aspecto se revela na forma, uma vez que durante as pausas da procissão a fala pública deixa de ser protagonizada pelo padre e é assumida pelas lideranças comunitárias.

⁸⁰ Em conferência intitulada “Conhecimentos tradicionais e territorialidades específicas”, promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza, no dia 30 de agosto de 2010.

⁸¹ Para saber mais sobre isso, o site do Instituto Sócio Ambiental (ISA) apresenta uma cronologia dos principais eventos que marcaram a trajetória da homologação contínua da TIRSS. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=cronologia>>. Acesso em: 29 ago. 2012.

Figura 17 – Malocões da Demarcação e da Homologação



Fonte: Vângela Morais

A primeira a se manifestar na parada diante dos malocões é a animadora local da catequese, Deolinda Melquior. Sua fala breve, sem roteiro a seguir, é feita de agradecimento a Deus pelo trabalho das lideranças indígenas, lembrando que “Jesus caminha com aqueles que se dedica a lutar por seu povo”. A síntese de suas palavras exige que se proceda a outras inferências, inspiradas pelo próprio cenário, visando compreender, um pouco mais, as especificidades dessa trajetória de luta dos Makuxi, que se escondem na prece da catequista. Para tanto, é necessário que se adote “longos parênteses” na descrição da procissão para agregar outras informações despertadas pela própria passagem ritual em locais estratégicos da aldeia, fazendo cumprir, dessa maneira, o desejo inicial em fazer da caminhada de oração (Domingo de Ramos) um roteiro para se pensar os sentidos compartilhados no cotidiano Makuxi.

Assim é que a praça e os malocões também abrigam muitas outras iniciativas da comunidade, sendo o local propício para as apresentações de cantos e danças tradicionalmente

apreciadas pelos Makuxi, a exemplo do Parixara e do *Aleluia*.⁸² Os malocões são palco para muitas comemorações. Assisti ali a festa do dia do “índio”, em 2011.

A festa é denominada de dia do “Povo Makuxi” e foi organizada por professores e alunos da escola da comunidade. Foi com essa correção que a professora indígena, Rosilda Silva, deu início às atividades: “O nosso dia é todo dia. Os brancos dizem que somos índios. Mas nós somos povo! Povo Makuxi!” A programação incluiu danças, a oração do Pai Nosso em língua nativa, dramatizações, gincana e caxiri. Em todas as atividades do povo Makuxi, o objetivo era promover uma valorização da cultura indígena, a partir dos elementos que eles entendem estarem sendo esquecidos. Os indígenas referem-se com regularidade aos riscos trazidos pela baixa observância do patrimônio cultural e identitário, pelo pouco uso da língua nativa, das vestes, dos cantos, das danças e das comidas tradicionais, bem como dos artefatos usados no trabalho dentro e fora da maloca.

Figura 18 – Celebração do dia do povo Makuxi



Fonte: Vângela Morais

⁸² Como essas danças compõem um rico painel de intercessão com as manifestações religiosas do lugar, este assunto será retomado no sexto capítulo.

O uso do espaço dos malocões serve ainda para a realização da “feirinha”. O diminutivo empregado marca a diferença com outro evento conhecido como a “feira regional das comunidades”. Ambas ocorrem na área central da aldeia, dentro e no entorno do malocão da Homologação. A “feirinha” é local e se realiza a cada 15 dias, sempre aos domingos. Na ocasião, as famílias levam ao malocão os alimentos que têm em casa (farinha, paçoca de carne e de castanha, galinha assada, caxiri, damorida, bolo e frutas diversas) e os colocam para venda ou troca. Quem deseja faz sua aquisição e almoça ali mesmo. O ambiente festivo atrai toda a família; participam desde a criança de colo até os avós. Os alunos do ensino médio organizam uma brincadeira em que se permite, pela compra de uma mensagem, oferecer músicas a outras pessoas. As mensagens são lidas ao microfone e envolvem quase que exclusivamente os mais jovens. Há nesse jogo de mensagens uma forma de interação que pode ajudar a definir, mais tarde, novos casais. A ideia dessa feirinha, surgida nos anos 1980 e até hoje mantida, visa gerar recursos para sanar pequenas despesas da comunidade. O modelo foi ampliado e gestou a feira regional das comunidades das Serras. De acordo com Tereza, duas ou três vezes ao ano ocorre essa feira maior, coincidindo com o período de safra. A estrutura das barraquinhas de cada comunidade permanece montada o ano inteiro no entorno dos malocões, “[...] quando é o dia da feira, Maturuca fica bem movimentada. Cada barraquinha tem os produtos de uma comunidade e a gente cobra uma taxa de dez reais para os indígenas de outras malocas usarem o barraco. A ideia não é explorar ninguém”.

Nos dois eventos, a movimentação dos indígenas é acompanhada pela música alta que sai das caixas de som instaladas no malocão da Homologação. Em Maturuca, o forró é bem apreciado, tanto que a própria comunidade tem uma banda denominada “Caxiri na Cuia”. Segundo contou seu Jacir de Souza, a gênese da banda esteve associada a uma atitude de agradecimento na língua e no estilo do não índio. “A banda nasceu de uma necessidade de agradecer a pessoa que está demarcando a terra, agradecer pessoa que tá dando o projeto de gado, agradecer pessoa que tá dando aqueles projetos para nós. Então, além do nosso tradicional, vamos formar uma música em português, aí apareceu esse Caxiri na Cuia”. Portanto, a criação da banda de forró dos Makuxi diz muito acerca de suas próprias relações de contato, notadamente com aquelas pessoas e entidades parceiras das causas indígenas, ao buscar produzir um código de agradecimento em formato dirigido ao branco.

Mesmo sem estar incluída no percurso da procissão, avizinha-se aos malocões a Casa das Mulheres, uma instalação que abriga um projeto regional, cujo objetivo é incentivar a produção de conhecimentos que gerem autonomia para as malocas das Serras, por meio da

oferta de cursos de corte e costura, tecelagem, cerâmica e outros. Além desta, há uma versão local da Casa das Mulheres, cumprindo os mesmos objetivos da regional, diferenciando-se apenas pela participação restrita às indígenas de Maturuca.

A simbologia dos malocões ainda divide espaço com um monumento em cimento, do qual uma grande mão, que brota de um tronco de árvore segura o mapa da TIRSS. Inaugurado durante os festejos em decorrência da homologação em 2005, o monumento reúne elementos da mitologia Makuxi. Assim, além dos desenhos que substanciam o mapa, ao dar contorno à relação dos índios com o ambiente (o traço artístico que remete ao sol, à raposa, ao buritizal, às serras, ao gado e às malocas), o monumento representa a mão de Makunaima, que rasgou a terra, formando os leitos dos rios que cortam a região. Nesse cenário da praça da maloca, a procissão católica de Ramos encontra-se com a representação de Makunaima e toda a simbologia do herói fundador dos povos indígenas da região.⁸³

Há uma grande variação das versões do mito fundador sustentada por grupos regionais, favorecida pela liberdade dessas narrativas interétnicas, nas quais o mito, apesar de manter alguns aspectos comuns, se ajusta ao contexto de sua reprodução cultural. Dessa forma, tanto os cenários, as realizações e o protagonista são suscetíveis a adaptações. Makunaima ora é tido como um dos irmãos, filhos do sol (geralmente o irmão mais moço), ora é referido como o pai de Enxikiráng e Anikê. Segundo o Makuxi Jaime André,

[...] o certo mesmo é que o povo Makuxi também tem a sua origem. Os mais velhos contam que o primeiro homem Makunaima surgiu do ovo de sapa, e outros contam que foi do ovo de uma jabuti. O ovo gerou a pessoa. E outros contam que eles vieram do fim do mundo, não sei de onde. Se vieram do ovo, do fim do mundo ou se levantaram do oceano, tudo bem, pra mim o importante é ser a nossa origem.⁸⁴

Um dado que se sobressai nessas narrativas, por encontrar maior convergência, é o lugar de origem do mito. Uma das versões mais correntes entre os Pemon (de um modo geral), e entre os Makuxi (de modo específico), concebe o Monte Roraima⁸⁵, como o berço de Makunaima. A esse respeito, o etnólogo Theodor Koch-Grünberg (2006, p. 126-27) apresenta, no início do século XX, a seguinte síntese:

⁸³ As narrativas sobre seus poderes foi modulada para a cultura letrada, tanto por meio do relato etnográfico do pesquisador alemão Theodor Koch-Grünberg, no início do século XX (2006), quanto pela inventividade literária de Mário de Andrade, em seu livro “Macunaíma. O herói sem nenhum caráter”.

⁸⁴ Entrevista com o indígena Jaime André, em 06 de abril de 2012, na comunidade Maturuca.

⁸⁵ Em 1989, o governo federal instituiu por decreto o Parque Nacional Monte Roraima, uma área de conservação sobreposta à TIRSS.

Muitas de suas canções e muitos de seus mitos têm relação com esse monte majestoso. Para eles, o Roraima é o berço da humanidade. Aqui, o herói Makunaima, viveu com seus irmãos. Aqui derrubou árvore do mundo, que dava todos os frutos bons. A copa caiu para o norte. Por isso, ao norte do Roraima, até hoje nascem todas as frutas na úmida região de florestas, enquanto ao sul do Roraima, a seca savana, somente com muito trabalho é que o índio tira o alimento do solo. O tronco caiu sobre o Caroni. Está lá até hoje, como uma grande rocha que atravessa o rio, formando uma alta catarata. O rochedo Roraima é o cepo que ficou de pé.

Mesmo sem o propósito de realizar uma análise aprofundada das variações mitológicas, entendo como necessário sublinhar, na citação de Koch-Grünberg, com base em sua expedição ao Monte Roraima em 1911, alguns traços que forjam a emergência da personalidade do mito Makunaima com o intuito de verificar questões de relevante articulação cultural para os índios Makuxi:

A própria morada do mito interpõe-se na construção desse pensamento como meio natural de suporte à criação de Makunaima. O Monte Roraima se firma como um marco na geografia da humanidade; foi lá que tudo começou; foi lá, entre suntuosas rochas, que brotou a árvore da vida (*Wazaca*); portanto, foi lá que viveu Makunaima, o herói com existência real, terrena⁸⁶.

Mas se é o fazer do mito que faz o mito, alguns ações creditadas a Makunaima nas narrativas indígenas vão marcar a emergência do que o pesquisador Fábio Carvalho (2009, p. 9) denomina de “personalidade cambiante” desse ancestral indígena. O feito de cortar a árvore da vida rompe com o caráter comunitário e solidário que prevalecia nos primórdios e inaugura uma dinâmica que põe o bem e o mal a cirandar, enredados, quase cúmplices.

Assim é que a árvore da vida deitada ao chão tanto divide a região entre a prosperidade das serras e a escassez de recursos naturais do lavrado, quanto provoca uma hidrografia capaz de assegurar a sobrevivência do homem. Dizem os indígenas que, depois da enchente provocada pela derrubada da árvore, Makunaima rasgou os cursos dos rios da região com as suas mãos. Qualquer um - rendido à plasticidade dessa associação poética - pode ser levado a imaginar um Makunaima menino brincando de fazer caminhos para a água escoar, abrindo leitos entre as serras, num feito espetacularmente lúdico. No trajeto que liga a capital do estado, Boa Vista, a algumas das quase duzentas comunidades indígenas que se situam na

⁸⁶ Essa territorialidade circunscrita ao mito é de modo frequente acionada pelos povos indígenas (netos de Makunaima) para reforçar a defesa de suas terras. Basta reiterar que o Monte Roraima está situado na TIRSS e que, portanto, ao lutar pela terra busca-se também a preservação dos sentidos sagrados que ela hospeda. Retomaremos esse ângulo de análise no quarto capítulo.

TIRSS, os desenhos imaginados pelo mito-criança se revelam, aqui e acolá, pelo caminho; rios como o Uraricoera, Surumu, Cotingo e Maú nutrem esse chão mitológico e se impõem tão belos como algo caprichosamente feito à própria mão.

Figura 19 – O mito-criança na procissão de Domingo de Ramos



Fonte: Vângela Morais

Essa ambiguidade referenciada em muitas outras passagens se reveste nos dizeres sobre suas proezas, sua força, seus caprichos e feitos mágicos. Carvalho (2009, p. 5) organiza algumas características e eventos que são frequentemente ressignificados por meio do movimento das narrativas. Nesses contar, Makunaima é “[...] um ser que desde menino já era esperto, a quem todos respeitavam pela astúcia de ser capaz de pegar anta no laço; detinha força e poderes mágicos; era capaz de castigar todos os que se interpunham à realização de seus desejos mais imediatos.”

Na esteira do que pode ser tomado com um indicativo da força de atualização mitológica, ouvi de Tereza um detalhe curioso sobre o que ela denominou de “o que a história conta” a respeito do herói de seu povo⁸⁷.

A senhora sabe que Makunaima transformou areia em pium?⁸⁸ Ele jogava a areia assim pra cima e daí se transformava em um monte de pium; por isso que tem pium. Na história eles dizem assim, que o Makunaima ele era um deus dos Makuxi, porque ele tinha poder, né? [...] Na pedra perto da comunidade São Mateus que tem desenho das partes de mulher e de homem, as grávidas tocam no desenho de acordo com o desejo, se de ter filho homem ou filha mulher [...] Por onde ele andou tem as marcas que ele fez, às vezes é um desenho, o rastro do pé dele. Se a senhora for andar pelo Willimon, por ali, Caraparú, tudo isso a senhora vai ver.⁸⁹

Nota-se, com isso, que o discurso sobre o mito tanto afirma o poder deste (pela sua capacidade de transformar as coisas) quanto a transformação em si tende a estabelecer correspondência com aspectos da realidade social dessas populações, especialmente circunscrita a uma territorialidade na qual os feitos do mito transitam por várias comunidades indígenas da região.

Diante do monumento erguido no centro da aldeia Maturuca, os Makuxi viviam naquela manhã de Ramos o encontro de repertórios entre o catolicismo e a mitologia indígena. O coordenador regional de catequese designado para falar, assim verbaliza o momento:

Estamos aqui para fazer uma memória das lutas. A parada em torno do monumento não é para adorar Makunaima. Ele é nosso herói que deixou sua bênção para a Raposa Serra do Sol. Foi uma grande luta, cansaço e sofrimento das lideranças. Cada pai, mãe, jovem estudante deve levar em frente a caminhada que os antepassados deixaram para nós. Agradecer a Deus pelo dom de luta e de coragem de seguir em frente com cabeça erguida. Agradecer as lideranças que lutaram antes.

O tempo de reflexão diante do monumento enfatiza os aspectos da luta pela terra e reafirma o status da diversidade cultural dos Makuxi no ritmo da procissão católica. Os

⁸⁷Esta ênfase anunciada por Tereza lembra especialmente dos escritos do antropólogo Viveiros de Castro (2002, p. 215), ao destacar como características comuns às culturas ameríndias a distinção entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo locutor e aqueles ouvidos de terceiros. Observação essa baseada em sua própria experiência de campo com os índios Araweté (povo tupi-guarani, habitantes do Médio Xingu), trazendo como exemplo as “declarações do tipo ‘assim dizem nossos pajés’ como fórmulas citacionais que marcam uma relação não-experimental do locutor com o tópico do discurso”. Viveiros de Castro adverte, no entanto, que essa observação está longe de fazê-lo pensar “[...] que os Araweté não ‘creiam no que não vêem’; mas eles tomam extremo cuidado em distinguir o que viram do que ouviram; e isso é especialmente marcado no caso das informações cosmológicas que dão ou pedem”.

⁸⁸ O mosquito pium recebe o nome científico de *Simulium Pertinax* e em algumas regiões do país também é popularmente conhecido como borrachudo. Esses miúdos mosquitos impressionam pela grande quantidade, pela picada e pela coceira que provocam. Ao ataque de piuns, os índios reagem batendo as mãos espalmadas pelo corpo.

⁸⁹ Entrevista com a indígena Tereza Pereira, no dia 4 de fevereiro de 2012, em Boa Vista.

apontamentos feitos pelo coordenador expõem as sutis distinções frente ao que parece ser possível combinar entre os sentidos de Makunaima e de Deus, em curtas referências a um e a outro, em favor do que lhe é mais caro, o apoio espiritual no processo de defesa de seu território. Se por um instante é sugerida uma diferença que situa em dois patamares o herói e Deus, a sua imersão pessoal no campo catequético tende a fazer com que sejam creditados aspectos de acentuada importância a Makunaima sem, contudo, assegurar-lhe a prerrogativa da adoração. Makunaima é um herói com poderes e capacidade de abençoar a luta pelo território tido como um legado de seus antepassados. Deus é aquele que oferece a coragem como dom. A “cabeça erguida” é sinal de quem emerge, de quem sai do “buraco”, expressão muito empregada por meus interlocutores para marcar um estado de opressão e aniquilamento frente às investidas invasoras em seu território.

Ainda sobre os enlaces entre Deus e Makunaima, dias depois em entrevista, o tuxaua Djacir Melquior oferece indicações de como sua comunidade concebe esses códigos que transitam na esfera da cultura e da religiosidade, bem como descarta o consumo irrefletido da religião institucional:

Vendo nossa tradição, a gente perdeu muito, mas nós sempre tamo seguindo ela. Com a igreja católica, sempre a gente colocou, já junto com o missionário tivemos esse acordo de sempre a gente lembrar do Makunaima, para não ficar de fora nossa tradição. Então, nós temos a nossa tradição; cedo pela manhã ou a noite, a gente reza assim uma oração do Pai Nosso e tudo, mas sempre lembra também do Makunaima. Por que? Porque o Makunaima ele fortalece a inteligência, quer dizer, vem de Deus, mas também a gente acredita no Makunaima. Então, ele sempre fortalece essa nossa cultura, ele ajuda a desenvolver mais [...] não que a Igreja Católica está atrapalhando, ela tá trabalhando de acordo com o que nós queremos. Então, a gente fala isso, e eles também respeitam essa parte, porque a partir que a pessoa não quer, a pessoa não fica aqui.⁹⁰

De volta à procissão, percebe-se que o rito vai constituindo uma forma indicadora de relativa sequência, a incluir desde a definição prévia dos locais representativos para as pausas, a manifestação de um orador, a atenção silenciosa da audiência indígena, até o som seco dos passos a indicar que o cortejo segue em direção a outro ponto, convocando novos cantos e orações.

Este formato sugere que houve uma preparação do ritual. Segundo o missionário que acompanha a procissão de Ramos, o planejamento das celebrações religiosas de modo geral, e

⁹⁰ Entrevista com o tuxaua Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

das que tem lugar durante a Semana Santa, fica a critério da coordenação de catequese⁹¹, ouvindo a todos da comunidade que delas queiram participar. “[...] há coisas que se dissessem assim: Como é que o padre José faria isso? Claro, eu faria coisas diferentes daquilo que eles programaram, mas certamente não seriam acertadas. Eles é que programaram a Semana Santa inteira, eles já decidiram o que vão fazer e o que não vão fazer. Portanto, aqui as coisas vão para frente mesmo que o padre não esteja”.⁹²

A frase dita pelo missionário é sugestiva para refletir a dinâmica da negociação de sentidos que está na base do processo de ressignificação e apropriação das práticas. As diferenças de percepção estão marcadas em sua expressão. Ou seja, o religioso faria diferente, mas recua frente aos riscos de uma interferência potencialmente desacertada, fora do compasso do pensamento dos outros agentes, os índios. Logo, a negociação se faz numa perspectiva de relevante assinatura cultural, onde o processo de aceitação significa dizer que algo se ignora e algo se incorpora ao rito, mesmo que as diferenças para aquela situação específica fossem apenas laconicamente indicadas.

Esta maneira de marcar as diferenças no interior das relações entre índios e missionários, por mais ilustrativa que seja, destaca ainda, conforme a análise de M. de Certeau (2009), que na vida cotidiana é erro determinar o consumo das ideias, dos valores e dos produtos como uma prática uniforme, invariavelmente conformista e passiva. Por este expediente, estariam anuladas as possibilidades de negociação e, conseqüentemente, não faria sentido tratar de apropriações. A procissão de Ramos na maloca significa um “modo de fazer”, sob a regência potencial da alteração do próprio objeto, de acordo com a ressignificação e a acomodação aos interesses de quem a planeja, de quem a vive, de quem a assiste, de quem a pensa e de quem promove todas essas operações conjuntamente.

2.2.2 A marcha e a memória da organização política e das formas de sobrevivências

O caminhar da procissão de Ramos nos conduz a uma nova pausa, dessa vez na entrada da maloca, local próximo à casa do tuxaua da comunidade e que indica o acesso a algumas das roças mantidas pelos indígenas. O local oferece sentidos apropriados para buscar compreender a reflexão que agora é desencadeada pelo tuxaua Djacir Melquior, ao designar

⁹¹ De acordo com o Riolando Azzi (1999), na perspectiva pastoral moderna, costuma-se fazer uma distinção entre evangelização e catequese, sendo o primeiro termo reservado para o anúncio da mensagem cristã, e o segundo para a ação de conservação e fortalecimento da fé.

⁹² Entrevista com o missionário da Consolata, José Maria Maçal, na comunidade Maturuca, em 17 de abril de 2011.

Maturuca como o lugar “[...] onde tudo começou.” A expressão marca a gênese da organização política dos indígenas e a luta contra as recorrentes situações de invasão do seu território por fazendeiros e por exploradores de ouro e diamante no rio Maú. De acordo com a análise feita pelos próprios indígenas, a presença de fazendeiros e garimpeiros trouxe como resultado para os Makuxi um leque de situações de violências cometidas pelo excesso no consumo de álcool, doenças exógenas, prostituição e a degradação do meio ambiente. Conforme relatou o Makuxi Ednaldo André (2010, p. 20), em seu trabalho de conclusão do curso de Licenciatura Intercultural,⁹³ diante daquele cenário, “[...] as famílias começaram a passar por necessidades como falta de alimentos por não ter mais as roças. Foi uma total desgraça na vida da comunidade Maturuca.”

As frases curtas, como a que foi dita inicialmente pelo tuxaua, vão abrigoando polissemias de profundo vínculo com a vida concreta dos caminantes. Diante disso, dois aspectos interdependentes devem ser levados em conta quando se faz referência à centralidade política da maloca Maturuca no processo de organização dos povos indígenas de Roraima: o ordenamento social dentro da comunidade - instituído por atuantes lideranças - e os movimentos de resistência contra um estado de opressão.

Convenci-me, pelas vezes que busquei compreender os significados de uma liderança indígena - por meio de definições oferecidas por eles próprios - que a expressão indica uma autoridade construída pelo potencial de mobilização coletiva e pelos serviços que ela (a liderança) possa desenvolver em favor de sua comunidade. Portanto, há um laço que une liderança e liderados, no processo de elaboração dos significados. Uma das maneiras de destacar a interdependência dessa relação se institui por meio da contínua avaliação comunitária a que se submete cada liderança anualmente.

A comunidade quando vê a liderança se esforçando, trabalhando para o bem dela, a liderança fica tantos anos que a comunidade diz que você vai ficar. Então, a confiança do povo é assim, pelo trabalho. [...] Mas a comunidade primeiro escolhe uma pessoa animada [...] Se mais tarde ele tá trabalhando bem, se confirma. Se a

⁹³ Em artigo denominado “O Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima: trajetória das políticas para a educação superior indígena”, Freitas traz a informação de que o curso de Licenciatura Intercultural é parte de um leque de atividades acadêmicas, de pesquisa e de extensão, desenvolvidas pelo Instituto Insikiran, sendo a Universidade Federal de Roraima a primeira instituição federal de ensino superior a implantar um curso específico de graduação para formação de indígenas, em 2001. O curso de Licenciatura Intercultural “tem como princípios norteadores da proposta pedagógica a transdisciplinaridade, a interculturalidade e a dialogia cultural. O curso abrange três áreas de habilitação: Comunicação e Artes, Ciências da Natureza e Ciências Sociais.” Disponível em: <<http://rbep.inep.gov.br/index.php/RBEP/article/viewFile/1851/1738>>. Acesso em: 17 nov. 2012.

pessoa está se atrapalhando, é animado, mas não tá levando o povo direito, eles tiram, trocam e bota outro. É assim.⁹⁴

Nesses termos, seu Jacir de Souza, filho da comunidade Maturuca, recorda a dinâmica que o fez liderança indígena durante 35 anos. Isso o credencia como principal referência política junto aos Makuxi, uma vez que a sua atuação se instituiu ao longo do processo de homologação da TIRSS, havendo apenas mudanças de funções no transcurso desse tempo.

Escolhido por sua comunidade para ser tuxaua no dia 26 de abril de 1977, a liderança de seu Jacir de Souza nasce conjuntamente com o movimento indígena denominado “Ou vai ou racha”, expressão que configura uma espécie de grito contra a imobilidade diante de situações que oprimiam os povos indígenas de Roraima, despertado por um intenso trabalho de orientação dos missionários Consolatinos⁹⁵. De modo particular, a decisão que nascia em assembleia na comunidade Maturuca dizia “Não à bebida alcoólica e sim à comunidade”, por haverem chegado à conclusão, depois de um dia inteiro de debate e de leitura bíblica, que naquele momento o maior problema enfrentado por eles era a cachaça. A bebida alcoólica trazia uma série de consequências à vida do índio e de sua comunidade, dentre elas a desestruturação familiar, a violência doméstica, a apatia diante dos problemas de sua comunidade e o próprio alcoolismo. E, diante desse cenário, pouco se podia fazer contra o avanço das invasões de suas terras.

Intensificava-se ali, por meio daquela bandeira de luta, o processo de organização que culminou com a criação do Conselho Indígena de Roraima (CIR). Assim, a Igreja Católica, por meio do trabalho dos missionários da Consolata, é frequentemente lembrada pelos Makuxi como a instituição a apoiar todas as etapas de mobilização dos indígenas, especialmente, os da comunidade Maturuca⁹⁶. “A presença da Igreja aqui em nosso meio foi fundamental. Tiveram bons trabalhos, motivação, principalmente, porque o povo entendeu. Foi um trabalho muito cansativo, mas valeu a pena, as comunidades entenderam. Começou aqui, na comunidade Maturuca. A gente tem muito que agradecer a eles, porque nós estava

⁹⁴ Entrevista com o líder indígena, Jacir de Souza, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

⁹⁵ O movimento “Ou vai ou racha” faz parte de uma prática evangelizadora denominada “O plano de Deus sobre nós”, apresentada com destaque no quarto capítulo, no contexto da TIRSS como elemento concreto de espiritualidade.

⁹⁶ Um símbolo dessa presença católica na maloca, além da igreja, é a missão, local de residência dos padres, construído no ministério do bispo-prelado, Dom Servílio Conti, missionário Consolatino, entre o final dos anos de 1960 e os primeiros anos da década de 1970.

numa escravidão, nosso povo, mas a palavra de Deus veio e iluminou a luta em nossa vida. Foi uma luz”⁹⁷.

A memória desses fatos, ao destacar as injustiças sofridas e o desejo de libertação, se afirma como o modo escolhido pelos Makuxi para reelaborarem, por força das circunstâncias concretas, a proposta cristã da celebração de Domingo de Ramos. Em sua oração, o tuxaua destaca a vitória com a retomada da terra, ao mesmo tempo em que faz a lembrança dos pais de família que se dedicaram a iniciar o longo movimento de luta e defesa da TIRSS, em fins da década de 1970, enaltecendo o trabalho político como forma de garantir a sobrevivência de seu povo, atuando, portanto, em duas frentes simultâneas e interdependentes de sobrevivência, a simbólica e a material.

Acerca disso, a pesquisadora Ana Lúcia de Souza apresenta em artigo uma síntese dessas relações, a partir de um estudo realizado em comunidades indígenas da região da Raposa Serra do Sol, sob o termo “produção de vida”. Para tanto, a autora registra o fato de

[...] nestas comunidades a produção de bens materiais está associada de forma intensa e direta ao modo de viver da comunidade em sua totalidade, isto é, as relações econômicas, sociais e políticas na comunidade formam um conjunto articulado que corresponde ao que eles denominam “cultura indígena”, onde os espaços da educação, do trabalho, da política, e do lazer não se diferenciam substancialmente, mas constituem espaços distintos que se entrecruzam permanentemente, permeados de forma direta pelos cantos, danças, alimentação, sistema de crenças, entre outros elementos, e são definidos de forma comunitária, com base na participação direta dos membros da comunidade.⁹⁸

Os Makuxi, de modo geral, estabelecem com o trabalho uma relação diferenciada da lógica de mercado que predomina na sociedade envolvente, sendo esta última orientada, sobretudo, pelo lucro, competitividade e necessidade de ampliação do consumo⁹⁹.

As noções de trabalho individual e de trabalho comunitário norteiam o diversificado campo de utilização da mão de obra indígena. Em outras palavras, a família nuclear pode ter

⁹⁷ Entrevista com Isalene Melquior, no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

⁹⁸ Ana Lúcia de Souza, “A produção da vida nas comunidades indígenas Pedra Branca e São Mateus”. Segundo Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte, 2010, p. 2. Disponível em: <<http://www.sbsnorte2010.ufpa.br/site/anais/ARQUIVOS/GT9-525-397-20100831175737.pdf>>. Acesso em: 06 set. 2012.

⁹⁹ Ao demarcar a esfera do trabalho indígena nesses termos, não se intenciona negligenciar alguns pontos de encontro entre uma sociedade e outra, pontos estes instituídos pelas relações intensificadas de contatos com os não índios. Hoje uma questão que desponta como recorrente nas assembleias de diferentes etnias são as novas dinâmicas que advém de uma maior circulação de dinheiro dentro das comunidades indígenas, em função de atividades remuneradas, a exemplo do trabalho dos professores e dos agentes indígenas de saúde, pela presença dos programas sociais dos governos e do benefício da aposentadoria. Mediante os objetivos centrais desse trabalho, não nos cabe aprofundar esse aspecto, mas a ausência de menção poderia incorrer no apagamento de um traço importante que tende a alterar as relações de poder e a concepção de vida comunitária.

sua própria roça e seu retiro para criação de gado, mas as famílias de um modo geral também são responsáveis pelas roças e retiros comunitários. Os dois casos, no entanto, configuram-se como estratégias de autosustentação. Em Maturuca, ganham expressão as atividades ligadas à agricultura e à pecuária¹⁰⁰.

A roça comunitária é o lugar que melhor traduz esse diferencial. Para todas as etapas, da limpeza do solo até a colheita, é seguido um planejamento feito pelas lideranças e a comunidade, para o qual todos são convidados a dar sua parcela de colaboração pelo trabalho. Até os jovens estudantes participam como cumprimento de atividade extraescolar, uma vez que o trabalho comunitário está inserido no calendário da escola, como parte da proposta pedagógica.

A produção do trabalho comunitário se destina a formar um excedente a ser utilizado em período de escassez de alimentos (provocada pelas abruptas mudanças climáticas), para venda ou troca por ocasião de alguma feira regional ou, de forma mais usual, como suporte para a realização de outras atividades como festas ou obras de interesse da comunidade. A organização e o acompanhamento desses serviços são de responsabilidade do capataz.

Por exemplo, na roça comunitária se planta feijão e arroz; quando é no tempo certo, colhe e armazena. Aí tem um trabalho grande na comunidade, por exemplo, fazer um malocão. Então esse produto que foi guardado ele serve pra suprir a necessidade naquele momento, é pra o consumo dos trabalhadores. As famílias não precisam doar dez litros de feijão para os trabalhadores, eles já tem isso do trabalho que foi comunitário.¹⁰¹

Mesmo nas roças individuais, é possível observar esse componente solidário. Se a atividade demanda um serviço em que a família não tenha condições de realizar sozinha, outras famílias são convidadas a ajudar, sendo a despesa com a comida e a bebida custeada pela família beneficiada. A esse apoio os indígenas dão o nome de *ajuri*, uma espécie de mutirão que faz parte da lógica para salvaguardar a colheita¹⁰².

¹⁰⁰ Parte das ações de subsistência da comunidade Maturuca está vinculada às iniciativas econômicas forjadas no interior da ação missionária Consolatina, com o intuito de fazer frente à dependência dos indígenas em relação aos fazendeiros e garimpeiros, compondo uma intervenção importante em favor do processo de autonomia da comunidade. No capítulo três, há detalhes sobre os projetos que se desenvolveram nessa área, com destaque para as cantinas comunitárias e o projeto do gado.

¹⁰¹ Entrevista com Ivaldo André, no dia 24 de julho de 2011, em Boa Vista.

¹⁰² Como estive em campo na Semana Santa e no Natal, calendário marcado pelos feriados e envolvimento nas atividades religiosas, não foi possível acompanhar a rotina dos trabalhos de natureza comunitária.

Regularmente as atividades nas roças são realizadas por homens e mulheres. Nos retiros, apenas na etapa da vacinação do gado é que os homens assumem exclusivamente a tarefa, uma vez que a tarefa exige elevado esforço físico. As crianças e os adolescentes se ocupam mais com os afazeres domésticos, cuidam dos irmãos menores, da limpeza da casa e das refeições. Alguns idosos trabalham com a produção de artesanato¹⁰³ e integram as atividades culturais, especialmente em danças, cantos e nos ensinamentos dos costumes tradicionais.

Constata-se, de modo geral, que a cada novo projeto aprovado pela comunidade cresce a complexidade na esfera do trabalho. A dificuldade hoje, ainda segundo o tuxaua Djacir Melquior, é garantir a mão de obra especializada para desenvolver, por exemplo, a piscicultura. Para tanto, alguns indígenas passam a frequentar os cursos técnicos oferecidos pelo Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS), na comunidade do Barro, localizada na região do Surumu, na TIRSS. A esperança das lideranças é que o investimento na formação de seus quadros técnicos permita à comunidade, no retorno de seus alunos, usufruir desses conhecimentos, aplicando-os aos grandes desafios que dizem respeito ao usufruto do território e às formas de sobrevivência de suas etnias.¹⁰⁴

2.2.3 A escola na caminhada dos Makuxi: lições em curso

Os aspectos que são inspirados ora pelo lugar de paragem ora pelo que se diz durante a procissão de Ramos vão ajudando a compor esse mosaico da vida dos Makuxi na comunidade Maturura, ao mesmo instante em que são manifestados alguns sinais de apropriação do rito

¹⁰³ Conforme Ednaldo André (2010, p. 31-32), os artesanatos mais produzidos na comunidade Maturuca são: o arco e a flecha, o tipiti (usado para espremer a massa de mandioca), a peneira, o jamanxim (usada para transportar produtos da roça), o abano (usado para tirar alimentos do forno), a xunpa (usada para servir os alimentos) e cestos diversos. Existem ainda as artes plumárias, a confecção de panelas de barro e o trabalho de tecelagem pela produção da rede de fio de algodão e da tipoia (tira que se amarra ao pescoço e com que as indígenas mantêm os filhos pequenos colados às costas ou escanchados nos quadris).

¹⁰⁴ Além da produção de mandioca (chamada pelos índios de maniva), milho, macaxeira, feijão, arroz, batata, jerimum, algodão e cana de açúcar, os Makuxi de Maturuca cultivam árvores frutíferas, canteiros de temperos (especialmente a pimenta), hortaliças e plantas medicinais. Além da farinha, alimento básico da sua dieta, os Makuxi complementam a alimentação por meio da caça e da pesca. Conforme relato dos indígenas, esses hábitos não são mais tão intensos como no passado, em decorrência da redução gradual de peixes, aves e animais, e do crescimento da demanda mediante o aumento populacional na região. Em função disso, tem sido instalados tanques para a criação de peixes, dois deles já em atividade, ao mesmo tempo em que se investe na criação de vários animais: bois e vacas, carneiros, porcos, cabritos e aves, como patos, peru, picote e galinhas.

católico pelo imaginário indígena, como resultado de um encontro entre a particularização do cotidiano Makuxi e as convenções que regulam a presença católica, a partir da própria realização do cortejo cristão.

A última pausa se dá diante da escola estadual José Allamano, cumprindo um contorno espacial cujo intento era conduzir de volta os caminhantes à igreja, que fica próxima dali. Reunir alguns dados de atualidade sobre a escola só faz sentido se buscarmos perceber antes o impacto que a sua inserção, especialmente pela presença de seus agentes externos, representou no âmbito das relações indígenas. Há pouco mais de quatro décadas, a educação dos Makuxi, principalmente daqueles que habitam as regiões mais distantes, como as comunidades das Serras, era uma tarefa exclusiva da família e da comunidade. Os ensinamentos tradicionais eram compartilhados oralmente, a partir dos modelos de vida oferecidos pelos pais, avós e demais membros do grupo.

Dona Maria Luzia, conhecida por todos como “Vovó Lúcia”, uma das artesãs mais idosas da comunidade, se queixa do desinteresse dos mais jovens em aprender na cartilha dos costumes: “Porque minha vó me ensinou né? ‘Vem ver aqui, minha filha! Faz assim rede. Faz panela assim, minha filha!... Faz tudo assim’. Aí eu aprendi nessa escola, das mais velhas, dos antigos. Eu disse pra meu neto, eu falo, eu falo, mas eles não quer aprender não. Vovó é velha, mas ela sabe fazer tudo. Então fico, ah não, eu vou trabalhar sozinha mesmo. Eu falo assim”.¹⁰⁵

Em Maturuca, a escola que traz o nome do fundador do Instituto Consolata para Missões Estrangeiras, padre José Allamano, foi criada em 1960, com a participação expressiva da comunidade e a ajuda da Igreja Católica. Conforme seu gestor, professor Ednaldo André, a escola só começou a funcionar em 1962, com a oferta de ensino de 1^a à 4^a séries, atendendo algumas comunidades da região.¹⁰⁶

A equipe era formada por professores não indígenas, com uma visão de mundo pautada na integração dessas comunidades à sociedade envolvente, além de adotar um modelo pedagógico de características autoritárias.

O primeiro grande choque deu-se por meio da reprovação do uso da língua nativa. Hoje, em Maturuca, a maioria não é falante de sua língua, alguns dizem “compreender”, mas

¹⁰⁵ Entrevista com Maria Luzia de Souza (Vovó Lúcia), no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

¹⁰⁶ Somente em 1964, a escola foi criada oficialmente, por meio do Decreto nº 01/64, assinado pelo governador Francisco de Assis Albuquerque Peixoto.

não falam, e a geração mais jovem, no entanto, nem fala nem compreende o makuxi. Essa é uma realidade que se assemelha em muitas outras comunidades, mesmo que na maioria das escolas indígenas da região se promova o ensino da língua nativa. De acordo com Tereza, que é professora de makuxi, suas aulas priorizam o ensinamento da tradução de objetos e das mais diversas situações com as quais os estudantes lidam no cotidiano da sua comunidade; há ainda a aplicação de exercícios de diálogos, além da grafia e da leitura na língua nativa. Esse esforço, no entanto, não apresenta uma resposta satisfatória, uma vez que o silêncio que a língua nativa encontra no interior das famílias, torna a tarefa da escola menos eficaz. “Geralmente somente os mais velhos usam a língua makuxi em casa, na roça, nas festas; quem é mais novo tem dificuldade de aprender de verdade, porque usa apenas na escola, assim não serve pra vida”. É importante considerar, diante disso, que o recorte atual das dificuldades com o uso da língua nativa é tributário de uma série de situações de contatos com populações exógenas ao grupo, por meio das quais a própria inserção histórica da escola, nos moldes relatados, teve uma contribuição danosa.

A língua portuguesa foi ensinada com o emprego de violência física e simbólica, como relatam alguns indígenas. De acordo com Ednaldo André (2010, p. 37), “[...] Eles começaram a proibir os estudantes de falar a língua makuxi na escola. Quem falasse era reprimido, punido e castigado.” Para Martinho Makuxi,

[...] antes tinha os professores branco, né? Eles diziam: essa língua aí é feia, vocês tem que deixar essa aí e vamos pegar essa daqui. E muito de nós, eu principalmente, eu não sei falar a minha língua, mas eu entendo tudo, só não consigo falar. Vários outros meus irmãos também. Hoje, principalmente se perdeu. Aí se vivia na base de palmatória para deixar de falar.¹⁰⁷

Para elucidar um pouco mais as características dinâmicas desse universo linguístico, faço constar o caso narrado pelo missionário italiano Giacomino Mena, acerca de uma conversa que o mesmo manteve com um índio da região, nos seguintes termos: “Eu ainda encontrei há dois ou três anos atrás, e fiquei impressionado porque achei que já não existia mais essa mentalidade, essa reação. ‘Olha padre, eu sou um pobre caboclo, eu só sei falar na gíria, não na língua’. A gíria, qual é? É a língua dele. E a língua, é o português que lhe é imposto”. Ainda segundo o missionário, aquele homem trazia o peso da interferência não índia em seu

¹⁰⁷ Entrevista com Martinho Makuxi, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

universo, a ponto de estar convencido de sua inferioridade falante, o que lhe levava a pedir desculpas em não usar o português¹⁰⁸.

Em Roraima, conforme observa a linguista Odilez Cruz (2007, p. 31), o termo “gíria” é genérico, podendo representar qualquer língua indígena local. Sua carga semântica, apesar de revelar em seu uso um “elemento construtor de preconceito”, também pode ser concebida como um aspecto marcador das identidades construídas. “Se identidade e diferença são vistas como elementos interdependentes por partilharem de seus traços, por exemplo, dos atos de criação linguística, compreende-se que (...) ‘gíria’ possa ser resultante dessa interação.”

Logo, não é incomum a coexistência de variações na prática comunicativa nas malocas, onde códigos se misturam e são livremente tomados em empréstimo. Um mesmo diálogo pode alternar expressões em língua nativa e em língua portuguesa, uma prática que guarda sentidos que extravasam a possível falta de domínio dos códigos linguísticos, como revela o estudo da pesquisadora Déborah Freitas (2007, p. 23) sobre o bilinguismo e seus fenômenos entre os Makuxi.

[...] ao dizer que fala a língua indígena, mesmo sem a utilizar, ou utilizando-a pouco, na prática comunicativa, o índio está dizendo pertencente à comunidade de fala, ao grupo étnico. Saber falar, alguma coisa ao menos, ou entender, é suficiente. A língua como algo que se tem, que pode ser mostrado para assim comprovar algo que se é, no caso, índio Makuxi..

Mesmo diante do leque de possibilidades interpretativas, os Makuxi se reportam às restrições ao uso da língua nativa como marca indelével do discurso colonizador para acionar outros relatos de alteração no quadro geral das suas tradições indígenas que têm a escola como pano de fundo, a partir de dois exemplos. No primeiro caso, Tereza que nasceu em 1975, na comunidade indígena de Camararém, maloca situada na mesma região das Serras, próxima a Maturuca, conta que ingressou na escola aos oito anos de idade. Mexendo nessas lembranças, Tereza, além de dizer que nunca esqueceu que tinha de ser pontual todos os dias, o que sugere um impacto na relação com o tempo (antes e depois da escola), lembra um episódio em especial: “Eu não sabia o nome dos meus pais, mas eu só descobri que não sabia depois que o meu professor me disse. Foi assim: primeiro ele me perguntou o nome deles e eu achei estranho aquilo, pra mim as palavras papai e mamãe era o nome dos meus pais e se eu chamasse eles por outro nome eles iriam ficar chateados”.

¹⁰⁸ Entrevista com o missionário da Consolata, Giácomo Mena, no dia 10 de setembro de 2010, em Boa Vista.

A necessidade de nomear, reforçada pela presença de um modelo indiferenciado de escola nas comunidades indígenas, do modo como alcançou Tereza, também traz fortes lembranças ao professor indígena Inácio Brito, da maloca Maturuca, que assim resumiu sua experiência: “Até agora eu sou ferido”. O seu desabafo compõe o seguinte enunciado:

Eu me criei com finada minha vó, bem isoladamente, e fiquei com ela até os 15 anos. Então na década de 60 abriu escola aqui [em Maturuca]. O tuxaua me pegou pra matricular. E aí a professora perguntava sobrenome, e nem eles que tinha mais esclarecimento nem procuraram matricular com o nome do meu avô; eles não tiveram preocupação em saber, então eu fiquei sem sobrenome, me chamavam Inácio Inácio. Até que passou umas três professoras e uma decidiu: não tem sobrenome? Eu vou dar um sobrenome pra você [...] Vai ser Brito. Então, esses nomes que existe por aqui nas comunidade indígena não é original, pegaram assim de conhecido, não sei, foram ouvindo esses sobrenomes branco, de garimpeiro que passaram por aqui. Alguns são original, vem do avô, outros são assim. Até agora eu sou ferido, quer dizer, eu fico pensando nessa situação. Bom se tivesse a ideia de na identidade colocar quem fosse Makuxi, Makuxi, quem fosse Wapixana, Wapixana [...] Eu queria fazer isso.¹⁰⁹

Com base nos estudos do sociólogo Pierre Bourdieu (2010), podemos inscrever as narrativas anteriores no contexto de um poder de nomeação. O referido autor circunscreve sua análise ao campo jurídico, no entanto, há em sua abordagem pontos de luz apropriados para se refletir a autoridade de nomear e o poder simbólico empregados, especialmente, no episódio apresentado pelo professor indígena. De fato, sentir-se “ferido” é uma espécie de legenda que acusa a violência simbólica a ele dirigida, mas que tem alcance sobre muitos outros indígenas, de longa data, submetidos aos atos externos de nomeação¹¹⁰.

O episódio relatado não envolveu o veredito de um juiz, como trata Bourdieu (2010, p. 236-237), mas professoras não indígenas, autoridades socialmente constituídas naquele contexto de instalação das escolas nas malocas. Para Bourdieu, são autoridades porque usam da “[...] palavra pública, oficial, enunciada em nome de todos e perante todos”. Em outras palavras, são agentes hierárquicos de “enunciados performativos”, que atribuem nomes às coisas e às pessoas numa eficácia ancorada “em actos mágicos que são bem sucedidos porque estão à altura de se fazerem reconhecer universalmente, portanto, de conseguir que ninguém

¹⁰⁹ Entrevista com o professor indígena Inácio Brito, no dia 07 de abril de 2012, em Maturuca.

¹¹⁰ Além da nomenclatura geral “índios” ser a marca inicial de um processo colonizador em nosso continente, a Igreja Católica também se inscreve como instituição a nomear os indígenas da região. Referência a isso pode ser obtida por meio do relatório enviado pelo monge Beneditino, Dom Alcuíno Meyer, a seu superior, o Arquiabade Zeller, no Natal de 1940. Dentre outros assuntos, constava: “Submeto agora à apreciação de V. paternidade o problema seguinte. Até hoje, só demos aos índios que se batizam um nome (de santo). Para evitar confusão, etc., para o futuro, acho que seria conveniente acrescentarmos também um nome de família como sobrenome. Quando V. Revma. vier, poderá indicar qual o critério a seguir na escolha dos nomes”. (Mosteiro de São Bento, 1985, p. 82)

possa recusar ou ignorar o ponto de vista, a visão, que eles impõem.” O exercício desse poder simbólico mantém evidente “correspondência com estruturas preexistentes”. Isso nos leva a compreender que, no episódio apropriado, era recomendável - para os parâmetros que mobilizavam os professores não indígenas - que o índio fosse retirado de um estado “ignominioso”, que ascendesse a uma existência nos moldes da integração com a sociedade envolvente, por isso pouco importava uma investigação que procurasse preservar suas origens.

Diante desses problemas e de outros decorrentes de um modelo pedagógico unificado, sem considerar as especificidades indígenas, as lideranças de diferentes malocas - motivadas por outra presença de Igreja, mais crítica e renovada pela chegada de novos missionários estrangeiros na década de 1970 - passaram a incentivar a formação de jovens índios para atuarem como futuros professores em suas comunidades. Hoje, o ensino na escola da comunidade Maturuca é realizado unicamente por professores indígenas, sendo essa realidade compartilhada por todas as escolas da região das Serras.

Inaugurada como escola padrão pelo Estado em 1996, numa estrutura física semelhante a outros estabelecimentos de ensino da capital, a escola estadual José Allamano não estava sendo utilizada quando de minhas visitas à comunidade, em função de sofrer uma infestação de morcegos que obrigou os 173 alunos matriculados em 2011 a terem aulas no malocão da Homologação, na igreja e em outras pequenas instalações espalhadas pela aldeia.

Figura 20 – Sala de aula improvisada



Fonte: Vângela Morais

Ao contrário do que acontece nas escolas da capital, nas malocas, os gestores são indicados e eleitos por meio de votação da comunidade. Atualmente, em Maturuca, a escola além da oferta de ensino de 1ª à 8ª séries, começa a constituir as primeiras turmas do ensino médio. No entanto, o desafio mais premente tem sido a elaboração de um projeto político-pedagógico diferenciado para contemplar as especificidades de suas comunidades.

O postar-se dos caminhantes diante da escola naquela manhã de sol forte ainda reservava subsídios para uma nova operação analítica. Os últimos versos do canto católico (*“O povo de Deus no deserto andava, mas a sua frente alguém caminhava. Também sou teu povo Senhor e estou nessa estrada, cada dia mais perto da terra esperada...”*) foi seguido pela mensagem do então gestor da escola, professor Ednaldo André. Em sua oração, os agradecimentos a todos os missionários, leigos, religiosos e bispos que passaram pela comunidade Maturuca, com permanência curta ou longa, e que se dispuseram a apoiar a luta dos Makuxi, “orientando e mostrando o caminho”.

A frase imputada à Igreja Católica realça a característica de profetismo como elemento qualificador do trabalho missionário realizado junto aos índios da TIRSS. Todavia, o destaque elogioso ao trabalho missionário não suplanta uma dimensão crítica sobre a caminhada da Igreja Católica em terras indígenas. Em várias ocasiões ouviu-se - especialmente dos professores Makuxi - relatos que apontam para as contradições no papel da Igreja, assinaladas por suas políticas distintas de inserção nas comunidades indígenas. As marcas mais sublinhadas dessas contradições dizem respeito à catequese da integração indígena à sociedade envolvente, por meio dos esforços de apagamento da diversidade cultural desses povos. Essa prática eclesial somente foi alterada a partir da grande revisão teológica feita pela Igreja Católica no Concílio Vaticano II e suas adaptações a partir das Conferências Episcopais de Medellín (1968), de Puebla (1979) e de Santo Domingos (1992), lançando novas perspectivas ao trabalho missionário, especialmente por meio da Teologia da Libertação (TdL).

A professora Rosilda da Silva, ao refletir sobre o cenário de invasão do território Makuxi, deixa evidentes as vinculações críticas que hoje é capaz de fazer acerca da história de colonização sofrida por seu povo com a contribuição da Igreja: “Às vezes eu tinha raiva assim: Por que os tuxauas do passado, antes do meu pai, deixou entrar o povo? Por que deixou então o padre? Depois que eu entrei na licenciatura intercultural eu foi conhecendo. Foi através do padre que os outros foram entrando”.¹¹¹

Em linha confluyente, o professor Inácio Brito pontua as características autônomas de seu povo frente à Igreja Católica e concebe o redirecionamento no traço pastoral da Igreja junto aos índios como uma forma da instituição religiosa se redimir dos erros do passado.

O pessoal questiona muito porque a gente é atrelado a Igreja, não é bem assim. A gente se entende e muitas vezes a gente fala pra Igreja que eles também são invasores, também quebraram a aliança da cultura. Eles vieram de Portugal, vieram amansar os índios. Então, as lideranças já avisa: vocês tem que trabalhar direito porque senão nós vamos mandar vocês embora daqui. Porque eu conheço a história, a primeira assembleia que aconteceu eu participei, e com o apoio da Igreja Católica. Pelo nosso entendimento, as lideranças já pesquisaram, já que eles falam em pecado, e vendo o que tem na Bíblia, eles se comprometeram naquele ano de apoiar os índios, de dizer vocês tem esse direito, vocês tem a terra. E de lá que começou. Com certeza, a Igreja viu a desgraça, a situação dos índios junto com os fazendeiros.¹¹²

A antropóloga Joana Fernandes Silva (1999, p. 411), ao pesquisar a missão Jesuíta de Utiariti, em Mato Grosso, traz uma abordagem da percepção dos índios (Iranxe, Paresi e

¹¹¹ Entrevista com a professora indígena Rosilda da Silva, no dia 07 de abril de 2012, em Maturuca.

¹¹² Entrevista com o professor indígena Inácio Brito, no dia 07 de abril de 2012, em Maturuca.

Rikbáktsa), ex-internos da Missão, sobre as contradições e os esforços da Igreja Católica em recuperar valores tradicionais antes combatidos pela própria instituição. Em síntese, a autora destaca: “Primeiro a negação da cultura, todo o esforço em separar, modificar, apagar. Agora, a afirmação da diferença, a valorização do outro, a política de conferir o direito à autonomia e à autogestão de destinos pessoais e grupais. Porém, o que fazer com a fratura causada por todo um processo histórico vivenciado pelos grupos indígenas? [...]”

Os desafios da redefinição de aspectos concernentes à cultura indígena, pelas diferentes formas de interação com as diretrizes eclesiais católicas, acabam se tornando um traço comum que unem as mais diversas etnias brasileiras submetidas a processos correlatos, fazendo com que a expressão situada num momento tão particular, como aquele na maloca Maturuca, se conecte a outras experiências de vida a reclamar reflexões mais amplas.

Por fim, outro ponto que se destaca na paisagem institucional do lugar não foi inserido no percurso ritual, o posto de saúde¹¹³; talvez em função de sua localização, já que a unidade fica um pouco mais afastada do circuito central da maloca, ou quem sabe para não estender, por demais, a procissão, que foi realizada durante uma hora e meia, sob sol vigoroso.

2.2.4 A igreja e os ritos finais da procissão

De volta à igreja para dar continuidade à celebração do Domingo de Ramos, uma série de aspectos transitam entre os formatos do catolicismo universal e os elementos de tonalidade própria no quadro da tradição indígena Makuxi.

No interior do templo, o espaço é arejado, as paredes baixas das laterais asseguram uma boa circulação de ar. O piso é de cerâmica, uma escolha, segundo o tuxaua, para diminuir a poeira ou a lama a depender se o tempo é seco ou de chuvas na maloca. No rol dos

¹¹³ De acordo com Araújo (2006, p. 451-452), a formação de agentes indígenas de saúde se deu por iniciativa das irmãs Consolata, em 1980, por meio do repasse - a um grupo de mulheres indígenas - de orientações básicas para tratar os problemas de gripe, vômito e diarreia. Na atualidade, a atenção à saúde indígena é de responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), criada em 2010, na estrutura do Ministério da Saúde. As unidades contam com o trabalho dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS), Agentes Indígenas de Endemias (AIE), Agentes Indígenas de Microscopia (AIM) e Agentes Indígenas de Saneamento (AIS). No posto de saúde em Maturuca - que pertence ao Distrito Sanitário Especial Indígena Leste - são oferecidos atendimentos médicos duas vezes ao mês, com as especialidades de pediatria e clínica médica. Segundo informação da agente indígena de saúde, Joana Pereira, as doenças que mais acometem os índios em sua maloca são gripes, com rápida evolução para cansaços, e diarreias.

elementos acústicos e visuais, tem-se uma caixa de som e dois microfones. Há bancos de madeira e sem encosto e um quadro negro, ao qual está afixado o cartaz da Campanha da Fraternidade¹¹⁴ que, em 2011, aludia ao tema “Fraternidade e a vida no planeta”. Ao centro, o altar, ornado com ramos, é composto por uma mesa simples de madeira, um pequeno banco e um púlpito em sua lateral. Apenas um crucifixo está centralizado na parede anterior ao altar, ladeado por duas grandes faixas, que trazem a mesma frase, uma em língua makuxi, “*Epatakare Taminawirunkon Ko ’manto ’tonpe Uisa’ Ta’Pi Jesus ya*”, e outra em português, “Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (João, 10, 10). Esta última faixa e os demais objetos transportados em procissão ajudam a adornar o altar. Em todo o interior da igreja é possível ver apenas duas pequenas imagens em papel, uma de Nossa Senhora da Consolação (padroeira da missão Consolata) e outra da Sagrada Família.¹¹⁵

Acerca da dimensão celebrativa que teve seguimento no interior da igreja, se observa que a maioria dos aspectos atendeu ao missal romano. Apenas três características trouxeram particularidades a essa etapa da celebração de Ramos: a primeira diz respeito à ornamentação: na parede anterior ao altar um varal formando um meio arco preenchido por pequenas cabaças¹¹⁶ ou *poosi* (como a elas se referem os indígenas), ampliam a variedade de elementos simbólicos. Segundo relataram algumas mulheres da comunidade, as cabaças ali expostas não integram sentidos ritualísticos como objetos detentores de poder para afastar espíritos e influências negativas. Enquanto as cabaças maiores são usadas nas atividades diárias como recipiente para guardar alimentos, as pequenas podem ser utilizadas como instrumentos sonoros em danças tradicionais, presas ao corpo dos dançarinos para ajudar a produzir sons e a marcar ritmos. Já na exposição da igreja, elas cumprem a função de destacar o artesanato

¹¹⁴ Campanha católica, coordenada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), deflagrada anualmente na quarta-feira de cinzas, com o objetivo de despertar a solidariedade de seus fiéis e da sociedade em geral para uma situação em torno da qual se passa a assumir um compromisso pastoral concreto. O tema da Campanha da Fraternidade daquele ano elegia as preocupações com o meio ambiente.

¹¹⁵ Quando retornei por ocasião do Natal nesse mesmo ano, a comunidade havia adquirido uma imagem grande em gesso do padroeiro da maloca, o Sagrado Coração de Jesus, que agora compõe o altar; em uma das laterais internas do templo também foi pintada, por um índio da própria comunidade, a imagem do mesmo padroeiro. Segundo o tuxaua, essas ações fazem parte do trabalho de caracterização do templo como “uma verdadeira igreja católica”. Nessa direção iconográfica, o tuxaua mobilizou a comunidade e instalou, próximo às celebrações do Natal, uma grande cruz de madeira afixada ao chão defronte a entrada principal da igreja. “Eu procurei cuidar nisso porque o visitante vinha, admirava a construção e perguntava qual era a nossa religião. Aquilo foi me preocupando, era sinal de que tava faltando uma coisa que dissesse é católica, por isso pensei na cruz”.

¹¹⁶ Cujo nome científico é *Crescentia Lagenaria*.

makuxi, ou seja, a ornamentação com *poosi* é uma forma visual discreta de trazer para o ato litúrgico cristão expressões do contexto cultural da vida desses indígenas.

Figura 21 – Ornamentação do interior da igreja



Fonte: Vângela Morais

O segundo aspecto foi a substituição do incenso comumente usado em missas solenes da Igreja Católica (como forma de reverência e oração elevadas a Deus) pela defumação com o maruai, uma espécie de resina extraída de árvores da região usada no cotidiano para espantar carapanãs¹¹⁷, mas também utilizada pelos índios mais idosos em rituais para afastar os maus espíritos¹¹⁸. Logo após a entrada na igreja dos que participaram da marcha religiosa pela aldeia, dona Mariza, uma senhora da comunidade, espalha em direção à assembleia, ao sacerdote e ao altar a fumaça do maruai, que exala de uma pequena panela de barro. O aroma

¹¹⁷ Mosquitos sugadores de sangue conhecidos em outras regiões do Brasil como muriçocas, pernilongos, sovelas ou mosquitos-prego. Esses são os nomes populares dados a insetos da ordem *Diptera*, família *Culicidae*, gênero *Anopheles*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/parasite/siteantigo/Imagensatlas/Athropoda/Culex.htm>>. Acesso em: 06 set. 2012.

¹¹⁸ A fumaça do maruai também é utilizada por rezadores e pajés como parte do ritual de cura.

é suave, assim como os movimentos corporais daquela senhora. Segurando com as duas mãos a pequena panela, dona Mariza eleva os braços ora para a esquerda ora para a direita, enquanto gira o corpo levemente e pronuncia uma mensagem/oração em seu ritual. Segundo Tereza, “Ela pede proteção a Deus, que os espíritos bom fique do nosso lado, que nada de ruim aconteça pra nós, nosso povo. É isso.” Tereza ainda explica que essa benção com o incenso do maruai geralmente é feita por pessoas mais velhas, porque são elas que dominam a língua makuxi. Em seu entendimento, para efeitos tradicionais, não faria sentido espalhar a fumaça e pronunciar a oração em outra língua.

O terceiro aspecto já havia se revelado durante a procissão de Ramos, por meio da tradução em língua nativa de alguns momentos inseridos no ato litúrgico. A oração do Pai Nosso e um canto em makuxi expressaram esse esforço de articulação da celebração católica com o contexto cultural indígena.

A benção proferida pelo padre como ato a compor os ritos de encerramento da missa não dispersa os presentes. Pelo contrário, o que se observa é um comportamento atento dos indígenas e uma mudança de protagonismo, uma vez que o presidente da celebração religiosa retira as vestes sacerdotais e se insere na assembleia, ao tempo em que o tuxaua e outras lideranças assumem o lugar de destaque no altar, dando início, ali mesmo, a uma reunião com a comunidade.

O tuxaua apresenta alguns esclarecimentos de interesse geral, atendo-se especialmente sobre sua recente viagem a Boa Vista, ao justificar sua ausência em função de problemas de saúde. Na sequência, ele informa sobre minha presença, reitera o processo que resultou na aprovação do meu pedido de pesquisa e solicita que eu mesma exponha as razões de estar ali. No final, fui orientada a dizer qual o tempo de permanência na maloca seria necessário para fazer meu trabalho naquela visita, a fim de que a assembleia ali mesmo decidisse se o prazo pretendido seria autorizado ou não.¹¹⁹ Com a proximidade da hora do almoço, o tuxaua encerra aquele encontro e todos seguem para suas casas. Novamente, busquei Tereza.

¹¹⁹ Nas três vezes que estive em Maturuca, repeti essa cerimônia, recebendo da comunidade o aval para com eles estar. Naquela primeira visita, o tempo acordado foi de uma semana. Nas visitas que se sucederam, fui autorizada a me demorar mais; se não alonguei minha permanência foi por impedimentos pessoais e não por veto da comunidade.

3 BENEDITINOS E CONSOLATINOS: NOTAS SOBRE A EVANGELIZAÇÃO CRISTÃ EM TERRAS INDÍGENAS DE RORAIMA

“Quando eu nasci eu já nasci dentro da católica, né, porque eu fui batizado pelo padre Makuxi”.

(Jacir José de Souza)

Atualmente, cerca de 20 ordens e congregações religiosas¹²⁰ realizam o trabalho missionário católico em Roraima, na periferia de Boa Vista e no interior do estado. Todavia, junto aos Makuxi, a ação é coordenada e desempenhada, especialmente, pelos missionários do Instituto Consolata, desde 1948. No tocante à área correspondente à TIRSS, há três missões instaladas em toda sua extensão: uma em Surumu ou comunidade do Barro, outra em Normandia e a terceira na comunidade Maturuca. Dessas missões se irradiam as atividades religiosas a cobrirem as malocas situadas em suas cercanias.

A partir da década de 1970, a presença católica em várias comunidades indígenas da região traz as marcas da evangelização Consolatina, cujas características gerais confluem para a Teologia da Libertação (TdL). Por esse expediente, a tônica da mensagem cristã entre os Makuxi de Maturuca nos remeteria exclusivamente à necessidade de investigar a trajetória e as especificidades do Instituto Consolata para Missões Estrangeiras.

Contudo, o trabalho inicial de pesquisa de campo revelou a premência de considerar alguns aspectos da atividade missionária desenvolvida nas quatro primeiras décadas do século XX pelos monges Beneditinos em terras da então Bacia do Rio Branco, que corresponde atualmente ao estado de Roraima. Esta necessidade se fez pelo reconhecimento de que as ações evangelizadoras se comunicam, escapam de sua época; além do que as circunstâncias de formulação dessas experiências de contato com o catolicismo evocam a análise dos contextos históricos em jogo.

No fundo, essa escolha de ordem metodológica, dirigida por forças de expressão sugeridas pelo campo de pesquisa, converge para o que recomenda a antropóloga Paula Montero (2006, p. 15-16): “[...] os que trabalham o material documental precisam ler nas

¹²⁰ Segundo Giovanni Filoramo (2005, p. 102), não há distinção entre ordens e congregações religiosas. Ambas são “[...] comunidades cujos seguidores procuram, por meio de votos solenes ou simples, levar uma vida evangelicamente inspirada ou uma vida conventual segundo as regras monásticas de seus fundadores”.

entrelinhas a dimensão etnográfica; os que trabalham com o presente precisam decompor as evidências etnográficas de modo a perceber as várias ‘camadas históricas’ depositadas na superfície enganosamente plana que se oferece ao olhar do observador direto”.

As diferenças entre o trabalho missionário das duas ordens são bem sublinhadas. No entanto, tão importantes quanto os elementos que as distinguem são aqueles que asseguram um traço de continuidade. Há no cotidiano religioso dos Makuxi, em Maturuca, uma dinâmica que aciona aqui e ali, lembranças e práticas que recompõem a experiência religiosa deles com a atuação beneditina. Dois exemplos que qualificam essa intercessão são as orações comunitárias no início e no final do dia e a memória que se faz, com relativa frequência, ao “padre Makuxi”.

Certa vez, conversando com o seu Jacir de Souza, um dos Makuxi de maior projeção política na luta pela TIRSS, quis saber dele a razão que o fazia se sentir católico. E ele assim me respondeu: “Quando eu nasci eu já nasci dentro da católica, né, porque eu fui batizado pelo padre Makuxi”¹²¹.

O modo de dizer-se católico, portanto, se consolida sobre a ação sacramental e o agente de tal ação. Sobre o primeiro ponto, a maneira dita induz a validar sua inserção no universo religioso católico pelo sacramento do batismo (O batismo em massa é uma das características do modelo de evangelização explícita, sob o signo da desobriga¹²² e que emprestou sentidos especiais à missão Beneditina na catequese indígena)¹²³. A invocação da memória do batismo, que lhe foi conferido nos primeiros dias de vida recua a outra geração, a dos seus pais. É como se, para meu interlocutor, a experiência do presente estivesse contida nesse acontecimento inaugural.

¹²¹ Entrevista com Jacir de Souza, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

¹²² Atitude pastoral marcada por visitas e assistencialismo religioso, especialmente por meio da confissão e dispensa de pecados, criando as condições para o cumprimento de preceitos da Igreja Católica para a distribuição dos sacramentos.

¹²³ Hoje, a orientação Consolatina atende a um modelo que é submetido ao entendimento comunitário dos sacramentos. Para o batismo e a administração dos demais sacramentos observa-se a regência de cunho comunitário. Ou seja, as decisões sobre o momento de batizar ou de casar os filhos dependem de um exame feito pela comunidade acerca da conduta moral dos interessados diretos ou de seus familiares. Enfim, em todas essas práticas e representações, além do que é prescrito como ritual na esfera universal do catolicismo, se sobressaem leituras particulares que desqualificam qualquer tentativa de apreensão passiva do catolicismo. Retomaremos essa abordagem no capítulo cinco.

No caso dos Makuxi, é preciso considerar o encontro de tradições que prefiguram o campo religioso, num cenário de interculturalidades não desprezível. Além do catolicismo, os índios descendem, num tempo mais longínquo e de raízes mais profundas, de outras crenças e práticas religiosas e de outros agentes do sagrado. Uma síntese dessas tradições (católicas e indígenas) leva a uma permanente reorganização da sua paisagem religiosa, de tal modo que a referência no presente ao “padre Makuxi” aciona aspectos específicos da atuação beneditina. Dom Alcuíno, o monge Beneditino que recebeu a alcunha, sobre o qual já se fez breve menção em capítulo anterior, é lembrado ainda hoje como um agente religioso especializado em recambiar símbolos no encontro dessas tradições, ora pelo aprendizado da língua dos índios, ora pela atenção dispensada à escuta dos mitos makuxi, ora pelo modo como se inseriu e viveu entre os índios levando a cabo os preceitos do seu projeto missionário.

A declaração do índio Jacir de Souza é sugestiva para refletir sobre esse encontro de culturas e as recomposições que ele promove nos grupos sociais envolvidos. Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 237) traz, para o centro da sua análise, a perspectiva dinâmica que movimenta as manifestações culturais, por meio da qual é possível pensar o terreno comum da religião católica (por meio de suas missões) e das tradições indígenas como elementos modificadores e produtores constantes de sentidos. “A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos.”

Do encontro dos Makuxi com os Beneditinos, ainda hoje, há traços caudatários dessa presença, que despertam a atenção de religiosos da missão subsequente. O missionário Consolatino José Maria Maçal informa que em Maturuca, “[...] há pessoas que ainda lembram certos cânticos em latim. Tem uma senhora na comunidade que ela não conheceu Dom Alcuíno, mas aprendeu os cânticos com os pais dela. Portanto, houve uma primeira evangelização numa linha tradicional, mas muito enraizada [...] As pessoas, muitas delas, aquelas mais antigas, ficaram marcadas por essa evangelização”.¹²⁴

¹²⁴ Entrevista com o missionário da Consolata, José Maria Maçal, no dia 17 de abril de 2011, na comunidade Maturuca.

Uma prática religiosa que existe desde o tempo dos Beneditinos são as orações comunitárias diárias centradas em dois polos: no começo e no final do dia¹²⁵. Sobre esses momentos diários de oração na comunidade indígena Maturuca, Dom Alcuíno narrou com entusiasmo a experiência espiritual dos Makuxi realizada em março de 1928. Para o antropólogo Carlos Cirino (2008, p. 170), o relato do missionário ajuda a perceber os laços entre o religioso e a liderança indígena local que “[...] encarnava o arquétipo do índio catequizado que os missionários haviam projetado”.

Estando com um pé ferido de tanto bicho de pé, vi-me forçado a me demorar mais do que tencionara, na bela maloca do Maturuca. O tuxaua Melquiór é de todos os tuxauas que eu conheço o mais zeloso quanto à prática da religião. Toda manhã e toda tarde reúne ele os caboclos do lugar, e aos domingos, os de toda redondeza, para a oração na grande capela por ele edificada. Durante a minha permanência, ajuntaram-se aos poucos cerca de 200 pessoas. Era uma alegria para mim poder estar no meio dessa boa gente. Catequizá-va-os dia após dia, rezava e cantava com eles. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 34)

Diante do exposto, por mais que este estudo não se proponha a realizar um apanhado aprofundado¹²⁶ dessa ação missionária, é importante trazer para a análise alguns eixos que nortearam a passagem dos Beneditinos entre os índios da região, a partir de dois aspectos centrais: Quais as especificidades do modelo de evangelização instituído pela missão católica Beneditina? Que aspectos asseguram a memória do “padre Makuxi” como um agente religioso singular na história desse povo?

3.1 Os monges missionários Beneditinos na bacia do Rio Branco

A historiografia credits a chegada do cristianismo¹²⁷ entre às populações do então Rio Branco à presença dos Carmelitas, em 1725, como parte de um amplo projeto português de fortificação das fronteiras amazônicas contra as possíveis invasões de espanhóis, holandeses, franceses e ingleses. No entanto, alguns historiadores lançam dúvidas sobre a existência da missão da Ordem de Nossa Senhora do Mont Carmel (Carmelitas) nessas terras. Para a antropóloga Nádia Farage (1991, p. 186), os registros dão conta de que apenas os capelães do

¹²⁵ O detalhamento dessa prática se insere como parte do cenário de construção do cotidiano religioso desenvolvido no quinto capítulo.

¹²⁶ Alguns estudos já cumprem a tarefa de apresentar com riqueza de detalhes históricos a atuação dos missionários Beneditinos em Roraima e, para tanto, passo a adotar a bibliografia desses autores como apoio aos cruzamentos demandados por esta pesquisa.

¹²⁷ Giovanni Filoramo (2005, p. 61) define o cristianismo como “o conjunto de igrejas, comunidades, seitas e grupos, assim como de idéias e concepções, que se referem às palavras daquele que costuma ser reconhecido como o fundador dessa religião: Jesus de Nazaré”.

Forte São Joaquim¹²⁸ pertenciam a essa ordem. De modo semelhante, A. Limbourd (1908, p. 515 *apud* SANTILLI, 1989, p. 58-59) compreende como efêmera a presença desses religiosos católicos na região¹²⁹, ao julgar

[...] temerário falar de trabalho religioso *stricto sensu* entre os índios no rio Branco antes da missão beneditina. Em 1898, durante uma viagem pela região para sondar a localização mais apropriada para o estabelecimento de uma missão, o padre Libermann, que fora visitador apostólico das missões da congregação do Sagrado Coração de Maria nas Antilhas e América Meridional, deparava-se com um legado pouco consistente de seus antecessores: os índios, registra ele, estavam mesmo mais preocupados em conjurar os maus espíritos que louvar ao bom Deus.

A missão Beneditina no Rio Branco foi instalada em junho de 1909, inserida no cenário ainda marcado pela separação entre o Estado e a Igreja, com a implantação do regime republicano no Brasil no final do século XIX.

Conforme dados históricos organizados por Cirino (2008, p. 33-34), a Ordem de São Bento foi fundada por Bento de Núrsia (480-540) há mais de 14 séculos, na Itália, tendo sido a iniciadora do monaquismo¹³⁰. Antes de se tornar um “celeiro de missionários” para o mundo, a Ordem de São Bento - cuja orientação se fundava na busca de Deus pelo silêncio, solidão, ascetismo e simplicidade – imprimia o exercício da vida contemplativa, da meditação, da leitura espiritual e da vida litúrgica. “Mais tarde os monges adotaram atividades fora do claustro relacionadas não só à cura das almas, mas também à vida paroquial, à educação de jovens, à catequese de índios e à vida missionária.” (CIRINO, 2008, p. 34)

No Brasil, a ordem se estabeleceu quatro séculos antes da experiência realizada em terras do Rio Branco. A instalação da Ordem de São Bento no então Rio Branco fez parte de uma política de restauração da congregação e em consonância com o desejo do Papa Leão XIII de ver se abrirem para o apostolado as vastas regiões do interior do Brasil. Em toda Amazônia, só havia até 1892 uma única diocese, a do Pará, quando então foi criada a de Manaus. Posteriormente, a sede da Igreja, em Roma, optou pela organização do espaço

¹²⁸ Construído em 1775, o Forte São Joaquim fica à margem esquerda da confluência dos rios Uraricoera e Tacutu, a cerca de 32 quilômetros ao norte da capital, Boa Vista, no município de Bonfim. Pelo valor histórico que representa, as ruínas do Forte foram tombadas provisoriamente pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em julho de 2011.

¹²⁹ Há registros da existência de aldeamentos na região em 1777 e em 1787. No entanto, os documentos assinalam a decadência desses projetos devido à perseguição aos índios e a insurgência indígena.

¹³⁰ Para Giovanni Filoramo (2005, p. 75), o monaquismo “é uma forma particular de vida, que implica um certo grau de isolamento e de separação da sociedade [...], pela renúncia à vida normal na família e no trabalho para dedicar-se à prática de uma determinada disciplina, voltada para conseguir um objetivo religioso específico.” Para este autor, a vida monástica se exprime de dois modos: a eremítica, na qual os monges seguem uma vida solitária e isolada; e a cenobítica, em que grupos de monges levam uma vida comunitária, morando e desenvolvendo certas atividades em comum (oração, trabalho, estudo etc.).

amazônico em prelazias. “Definida em 1903, a organização jurídica das prelazias ‘nullis’ era caracterizada por serem completamente desligadas das dioceses, estando atreladas a um poder eclesiástico mais central [...] a primeira divisão eclesiástica no Amazonas só ocorreu efetivamente em 1907, com a criação da prelazia do Rio Branco, confiada, conforme acertos iniciais, aos monges beneditinos.” (HOORNAERT, 1992, *apud* CIRINO, 2008, p. 41-42).

Além da forte presença indígena, os Beneditinos encontraram na bacia do Rio Branco uma sociedade regida pelo coronelismo pecuário. A recepção hostil aos missionários pelo coronel Bento Brasil, chefe político do Rio Branco e representante da câmara de deputados do Amazonas, antecipou as tensões e os conflitos que numa determinada fase do processo evangelizador vão reger as relações entre Igreja e Estado.

A criação do gado constituiu, segundo Diniz (1972, p. 31), “[...] o elo de fixação verdadeiro dos luso-brasileiros nas terras do Branco”. Portanto, é a exploração pecuária que intensifica a ocupação fundiária. E este processo passa a representar a espoliação das terras indígenas, o etnocídio e o extermínio físico de muitos índios. Um dos passos determinantes havia sido a criação, no final do século XVIII, das chamadas fazendas nacionais; três no total (São Bento, São José e São Marcos). Nessas fazendas, nordestinos e indígenas eram recrutados como força de trabalho. Diante desse quadro, o etnólogo Koch Grünberg (2006, p. 41), em viagem à região, no período compreendido entre 1911-1913, constatou:

[...] estabeleceu-se nessas imensas propriedades do Estado um grande número de pessoas, criadores de gado que tomaram posse da terra ilegalmente e puseram sua marca no gado sem dono que encontraram por lá. [...] O governo brasileiro poderia expropriar legalmente todos esses fazendeiros altivos quando bem entendesse, se tivesse poder para tanto nesses territórios longínquos e não temesse provocar uma revolução.

Um dos primeiros aspectos a desencadear os conflitos, elencados pelos historiadores, repousa no fato da missão não estar vinculada à diocese de Manaus. Pelo sistema de prelazias, a missão do Rio Branco passou a responder hierarquicamente à abadia do Rio de Janeiro, apoiada pela Santa Sé. A mudança não agradou ao coronel Bento Brasil.

Em novembro de 1909, como trata o historiador Jaci Vieira (2007, p. 90-91), o desagrado “[...] com a criação da nova prelazia do Rio Branco - em que se fez os beneditinos proprietários de uma fazenda de gado, até então pertencente ao patrimônio da capela de Nossa Senhora do Carmo e administrada pelo Coronel Bento Brasil” - foi violentamente objetivado no seguinte episódio, ocorrido na então Vila de Boa Vista: o Beneditino, Dom Adalberto Kaufmehl, recusou-se a realizar o batismo de uma criança cujo padrinho, filho do coronel

Bento Brasil, se disse franco-maçon. No impasse, os envolvidos na cena e mais o superior da missão, Dom Bonaventure Barbier, se dirigiram até a casa do juiz municipal, enquanto se aguardava uma decisão do vigário geral da Prelazia. Cirino (2008, p.63) também destaca esse episódio: “O impasse tomou proporções imprevistas e, quando Dom Bonaventure Barbier acalmava os mais exaltados, acabou atingido por um soco na nuca, no momento em que o juiz municipal tentava dispersar a multidão que se aglomerava em frente à casa”. Sob a mira do revólver do delegado - o que indica historicamente os estreitos laços que unem as instâncias locais de poder - e o punhal do padrinho recusado, exigia-se do religioso que o batismo acontecesse. Outra pessoa que se interpôs para defender o padre foi atingida por um tiro no braço direito. Enquanto o cidadão era socorrido por Dom Bonaventure Barbier, o monge Dom Adalberto Kaufmehl foi escoltado até a igreja e obrigado a realizar a cerimônia.

A crônica deste episódio é parte do “relatório de perseguição dos missionários e chonicado do Rio Branco” feito pelos monges Beneditinos e reproduzido por Cirino (2008, p. 62-77). No mesmo relatório ainda se faz o registro da série de acontecimentos que culminaram com a expulsão dos monges Beneditinos da Vila de Boa Vista¹³¹, dando início a uma fase de refúgio dos religiosos na Fazenda Capella e, depois, na Fazenda Nacional São Marcos, local este estratégico ao proporcionar as condições de uma retirada dos beneditinos do país pela fronteira com a Venezuela, caso fossem obrigados a isso. As fugas e os refúgios dos monges receberam intensa colaboração de outros latifundiários que faziam oposição ao coronel Bento Brasil.

Importante perceber que o episódio que ilustra o acirramento das relações entre a Igreja Católica e a oligarquia local não se situa no âmbito das divergências sobre as condições de injustiça a que eram submetidos os índios, especialmente pela invasão de seu território. Não estava na ordem do dia esse tipo de orientação teológica; pelo contrário, o trabalho da

¹³¹ De modo breve, elencamos: 1) a negativa dos missionários em atender à exigência do Cel. Bento Brasil de celebrar os festejos da padroeira - nove dias depois do episódio do batismo forçado - precipitou a mudança dos missionários para a fazenda Capella, a convite do proprietário e adversário político do Cel. Bento Brasil, o Cel. Paulo Saldanha; 2) em retaliação a este último episódio, caracterizado como a fuga dos missionários, um vaqueiro que servia a um aliado dos padres foi torturado, além de terem sido presos oito homens acusados de auxiliarem na evasão dos monges; 3) o arrombamento e sequestro dos bens da igreja, no mesmo período, segundo o vigário geral da ordem; 4) a denúncia do Cel. Bento Brasil ao governador de Manaus de uma suposta conspiração do grupo de oposição aliado aos Beneditinos, onde a fazenda Capella além do treinamento de pessoal guardaria dinamites e armas para iniciar uma guerra contra as autoridades de Boa Vista; 5) o ataque à fazenda Cappella, em março de 1910, por uma guarnição de soldados de Manaus. Segundo o relatório, apesar dos muitos disparos, não houve mortes. (CIRINO, 2008, 64-77).

Igreja Católica, por mais que amparado em justificativas diversas, esteve muitas vezes associado ao Estado na tarefa de promover o desenvolvimento do país pelo apagamento das diferenças étnicas. O fato narrado mede forças com concepções que se abrigavam na esfera da própria doutrina católica, com base na teologia clássica, que confere condições à concessão dos sacramentos, sendo um episódio, portanto, que ilumina as várias instâncias de poder em ação. Basta ver o trecho da crônica de Dom Achaire Demuynek (1910), ao questionar-se sobre os ataques sofridos: “Quais foram as causas desse ataque infamante? Não vemos outra causa a não ser a pretensão de um pequeno grupo de leigos – que dizem publicamente serem franco-maçons aqui – de suplantar a autoridade eclesiástica e torná-la escrava dos caprichos e das paixões deles”. (CIRINO, 2008, p. 67)

Por esse acesso aligeirado à historiografia dos beneditinos é possível identificar a invasão das terras indígenas e as marcas de poder e de violência das oligarquias locais como dois temas indexados que vão cruzar a experiência missionária dos beneditinos e dos consolatinos; um campo de tensões que se estende da Bacia do Rio Branco ao atual estado de Roraima e que vai dinamizar a maneira como as missões passam a fortalecer, a se ajustar ou a se contrapor a esse contexto, mediante seus projetos de evangelização.

3.1.1 “Das trevas à luz”: a ação evangelizadora Beneditina

“A Igreja, hoje como ontem tão rica de apóstolos generosos e ardentes do amor de Deus lança os seus olhos para essa vastíssima região habitada por tantas almas que anseiam pela civilização e esperam com fervor o momento em que se há de revelar para ellas também a obra da regeneração social e da salvação por Jesus Cristo”. Esse trecho de uma carta pastoral, de 1909, escrita por Dom Frederico Costa¹³², dá uma dimensão da universalidade salvífica de Jesus Cristo que a Igreja Católica, por meio da missão Beneditina, destinava aos indígenas da região. Ao que sugere, a centralidade da ação missionária era impulsionada pelo desafio maior de cristianizar as almas que se encontravam nas “trevas” do paganismo.

Logo, os propósitos que impulsionaram o empreendimento católico beneditino na Bacia do Rio Branco emergem do ideário da integração à sociedade nacional, por meio da destribalização dos indígenas. Com isso, a Igreja Católica assume uma espécie de tutela sobre

¹³² A carta em epígrafe é citada na dissertação sobre a missão dos Beneditinos junto aos povos indígenas de Roraima, de autoria do teólogo e padre diocesano de Roraima, Vanthuy Neto, cuja cópia foi obtida junto ao mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro.

os índios, uma vez que o trabalho da conversão implicava, na visão legitimadora de então, na mudança de um modo de ser silvícola para um modo de ser civilizado. A visão que os Beneditinos alimentavam acerca dos índios e o projeto de evangelização caminhavam juntos.

A ação localizada dos Beneditinos na Bacia do Rio Branco mantém confluência com o quadro geral de expansão das missões pelo mundo, caracterizado pela forte cooperação entre Igreja e o Estado desde o século anterior. Sobre a conjugação dos empreendimentos cristianizadores e colonizadores, a antropóloga Melvina Araújo (2006, p. 52) destaca:

De qualquer modo a posição hegemônica do século XIX percebia a missão como uma atividade que visava conformar as populações nativas aos valores, hábitos e moralidades europeias. Não foi, pois, sem motivos, que [...] as missões fizeram, muitas vezes, parte das políticas dos governos coloniais, num período em que a separação entre Igreja e Estado estava na ordem do dia.

Atendendo à lógica da parceria, ganhavam os dois grandes atores institucionais: a Igreja Católica conseguiu, nas colônias, um campo religioso de atuação, enquanto que nas metrópoles se ofereciam maiores resistências a esse trabalho. E o Estado obteve, pela atividade religiosa, a expansão de seu empreendimento na construção da civilização.

Na rotina do trabalho religioso as dificuldades vão moldando os propósitos das ações beneditinas na bacia do Rio Branco. No rol dessas dificuldades, constam: o contato com diferentes culturas indígenas, as especificidades de cada grupo e as longas distâncias que os separava; a escassez de missionários diante do tamanho da região a ser assistida; os constantes conflitos com a sociedade envolvente; a própria índole monástica e as doenças como a malária e a febre amarela que, inclusive, levaram alguns monges à morte.

Os problemas na esfera das relações políticas com as autoridades locais foram um dos fatores que mais provocaram os contornos inesperados e que alteraram, por mais de uma vez, o campo de evangelização. Infere Cirino (2008, p. 152), com base em alguns escritos e documentos da época, que entre o final do ano de 1910 e o início de 1911, os Beneditinos fundaram a missão S. Gerárd de Brogne, no Surumu, local a 160 km da então Vila de Boa Vista que guarda as mesmas garantias de acesso aos países da fronteira (e que hoje faz parte da TIRSS), densamente povoada por vários grupos indígenas. Lá a evangelização adotou como prática central a desobriga, celebrando missas, catequizando, administrando os sacramentos, inserindo cantos e orações na rotina dos indígenas. Conforme destaca Cirino (2008, p. 144), “[...] as fazendas foram entrepósitos estratégicos para que os missionários alcançassem as áreas indígenas”.

Outro dado, apresentado por Vieira (2007, p. 95), dá conta de que, em Surumu, os monges “[...] construíram barracões e deram início a um trabalho de evangelização, inserindo entre os índios as celebrações e os sacramentos”. Associado ao trabalho religioso, os Beneditinos, fundaram uma escola para alfabetização, incluindo aulas de carpintaria e jardinagem para crianças indígenas.

A experiência beneditina na região do Surumu é suspensa três anos depois por conta de dificuldades financeiras para manutenção da missão; da pressão de donos de fazenda da região, uma vez que a casa missional ocupava os indígenas e comprometia a mão de obra nas fazendas; e, mais especificamente, do alastramento de doenças como a malária. Esses fatores motivaram a saída dos monges para outra região do Rio Branco (Serra Grande), onde permaneceram até 1915, quando o grupo retornou para o mosteiro no Rio de Janeiro. (Cirino, 2008, p. 159-160) Nota-se, com isso, que não houve uma atividade religiosa ininterrupta dos Beneditinos no largo período de 1909 a 1948.

Estas características gerais respondem sumariamente pelo que ficou conhecida como a primeira fase da missão Beneditina na bacia do Rio Branco. No tocante à visão dos religiosos sobre os problemas com a expropriação das terras indígenas, numa arrojada frente de expansão em nome da civilização do país, há evidências de que os Beneditinos conheciam e conviviam com as tensões que opunham de um lado, os grandes criadores de gado e, de outro, os índios. Mas quando ocorreu dos Beneditinos esboçarem denunciar a invasão das terras indígenas pelos fazendeiros – a posição da Igreja da época fez arranjo com a visão hegemônica. Em relatório ao ministro da agricultura¹³³, em 1916, Dom Gerardo van Coloen, presidente da Congregação Beneditina Brasileira, ao mesmo tempo em que aponta a arbitrariedade no uso das terras na Bacia do Rio Branco, solicita títulos aos invasores e mostra-se contrário às reservas indígenas, com o argumento de que grande parte dos índios já estava incorporada à população branca. (VANTHUY NETO, 2000, p. 91) A correspondência reitera a visão preponderante da Igreja Católica sobre o índio, configurando claramente uma percepção do nativo por seu estado transitório, de pagão a cristão, de índio a civilizado.

Em 13 de maio de 1921, os missionários Beneditinos retomam as atividades religiosas na região, sob o signo da ascensão do novo prelado do Rio Branco, Dom Pedro Eggerath. A sua atuação à frente da missão foi marcada por um ousado projeto desenvolvimentista que

¹³³ Em cuja estrutura se abrigava o Serviço de Proteção ao Índio – SPI.

levou a uma série de construções, benfeitorias, despesas e dívidas. Prevaleceu o espírito empreendedor de fazer da região um campo de desenvolvimento material, onde “a cultura do gado aparece como artéria condutora do progresso e da entrada do Rio Branco na economia nacional.” (VANTHUY NETO, 2000, p. 95).

Se o ideal da missão era criar as condições estruturais para o Rio Branco incrementar o desenvolvimento da pecuária, ciente de que o progresso material aceleraria o processo de cristandade civilizadora dos índios, é possível deduzir que o lugar ocupado pelos indígenas no novo cenário de evangelização estava cada vez mais suscetível à premissa da integração pela desproteção de suas terras e de suas culturas.

A crise financeira voltou a bater à porta da missão Beneditina no Rio Branco, a partir de 1929, provocando a renúncia de Dom Pedro Eggerath. Os problemas de ordem financeira mostraram-se tão grave que não havia mais como o mosteiro do Rio de Janeiro se responsabilizar pela prelazia do Rio Branco. Em 1933, “[...] a missão passou a ser mantida por toda Congregação Beneditina”. (Cirino, 2008, p. 176-177)

Com a falta de bens pecuniários (situação agravada pelo período áureo da administração anterior) e o número reduzido de pessoal (em 1934 havia na missão apenas dois padres para o atendimento aos índios), a missão dos Beneditinos enfrenta o seu período de decadência financeira. Contraditoriamente, esta é a fase de maior aproximação dos missionários com as comunidades indígenas da região. “[...] isentos de levar a cabo grandes projetos, os missionários adentram de novo no meio dos povos indígenas.” (VANTHUY NETO, 2000, p. 98) Os Beneditinos passam a viver entre os Makuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó e Pauxiána. A tônica dessa fase é o aprendizado da língua nativa pelos missionários e a consequente apreensão de mitos e histórias desses povos. O Beneditino que mais se destacou na fase última da missão foi Dom Alcuíno Meyer.

3.1.2 Dom Alcuíno Meyer: “o padre makuxi”¹³⁴

O monge suíço que chegou ao então Rio Branco em 1926 é lembrado, ainda hoje, como o “padre Makuxi”, por dois aspectos em particular: a vivência no meio deles ou de modo semelhante a eles (os índios); e o aprendizado da língua indígena, utilizada na

¹³⁴ De modo geral, as informações aqui levantadas constam de um livro mecanografado, pertencente ao arquivo do Mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro, intitulado D. Alcuíno Meyer o.s.b. 1895-1985. Rio de Janeiro, 1985.

catequese, rezas, cantos e no cotidiano. Sobre isto, o próprio Dom Alcuíno fez registro em seu relatório de viagem às regiões serranas, em 1928, em duas passagens bem marcadas: “Passei quase por pertencer à tribo, só pelo fato de falar alguma coisa da língua indígena (fizeram-me até a pergunta ingênua se a minha mãe era do Roroima).” (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 39). Noutro momento, ciente do potencial que o conhecimento da língua indígena lhe causava, assim registrou Dom Alcuíno: “Como falo já bastante bem a gíria macuxi poderei fazer um trabalho de catequese profícuo. Os índios estão agora muito animados com o aparecimento do padre macuxi”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, P. 63)

Algumas passagens desta e de outras viagens do monge são importantes para buscar compreender as singularidades de sua atuação missionária durante os vinte e dois anos em que permaneceu nesta região. Pouco afeiçoado a permanecer no espaço que reunia as características mais urbanas da época, Dom Alcuíno priorizou as caminhadas em direção às malocas indígenas, como uma opção afinada com seus propósitos de evangelização. “Estou em viagem muito melhor disposto do que em Boa Vista. Ansiosamente espero voltar às mesmas malocas e visitar outras mais”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 36)

A respeito dos modos de evangelização empregados, nota-se que o planejamento para empreender essas grandes viagens se resumia a poucas providências: cercar-se da companhia de dois índios como guias, além de utilizar-se de uma mula para o transporte dos pertences de uso essencial. A caminhada é carregada de sentidos pela busca do sacrifício como algo desejado; em seu relatório, Dom Alcuíno gostava de fazer suas viagens a pé e descalços. Se o despojamento era motivado por razões religiosas, sua postura, por certo, há de ter contribuído para aumentar os níveis de correspondência com a realidade encontrada entre os índios.

Mas ao que parece, o aprendizado da língua indígena foi o aspecto que mais colaborou para a marca do “padre Makuxi”, a considerar pelo que se lê: “Convenci-me da absoluta necessidade que o missionário tem de falar a gíria. Não soubesse eu já bastante macuxi, pouco faria nessa viagem, pois não tive intérprete”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 38) O conhecimento instrumental da língua indígena ao mesmo tempo em que lhe auxiliava nas atividades da catequese, lhe proporcionava uma recepção sempre muito favorável: “Causávam-lhes visível prazer poderem conversar na gíria, com o padre. Introduzi o costume de fazerem a maior parte das orações em língua macuxi, quando até agora rezavam em português, que bem poucos compreendem”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 32)

Não há registro, nesses relatórios, de objeções indígenas ao trabalho religioso levado por Dom Alcuíno às diferentes malocas ¹³⁵. “Os índios, que já estavam informados da vinda do padre, recebiam-nos com demonstração de grande alegria”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 36) Em outro trecho, consta: “Em lugares pequenos ficava às vezes só poucas horas. Quase em toda parte tive o mesmo acolhimento possível. Pude constatar, com prazer, quanto os índios gostam do padre e quão grande é ou pode ser a influência do missionário sobre essa pobre gente”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 36)

As atividades de Dom Alcuíno consistiam, basicamente, de tudo que se fazia à época em matéria de uma catequese voltada a oferecer instruções, rezas, cantos, missas, sacramentos ¹³⁶ e até bênçãos de locais como os cemitérios das malocas, por exemplo.

Dois momentos de seu relatório são iluminadores em relação à maneira adotada de evangelizar os indígenas: “Nas minhas instruções catequéticas, prestava-me insubstituível serviço um pequeno catecismo ilustrado de toda doutrina, com o auxílio das imagens, as explicações verbais tornavam-se naturalmente muito mais plausíveis”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 39) Em outra passagem, de modo similar, Dom Alcuíno revela como os índios aprendiam as orações e o “essencial da doutrina”: “Eu já quase que não aguentava mais de tanto recitar, explicar e cantar. Acompanharam-se durante um pedaço do caminho, repetindo uma após outra, o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o Credo, para ver se guardavam alguma coisa na memória”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 29)

Essa descrição é rica para se desnaturalizar e se pensar as bases em que foram formadas as práticas religiosas ligadas ao catolicismo nas malocas e a prática das orações nas comunidades indígenas, a tomar como referência, a sequência de rezas ainda hoje adotada pelos indígenas de Maturuca. Diante disso, somos levados a considerar, ainda, a longa cadeia de transmissão a contar, por muitos anos, com a força única e dinâmica da oralidade.

Por mais de uma vez, a maloca Maturuca recebe referência especial no trajeto realizado por Dom Alcuíno. Além da menção à Procissão de Domingo de Ramos já assinalada em capítulo anterior, o monge Beneditino refere-se com igual entusiasmo a outras celebrações ali realizadas. Nestas, o gosto pela festa, por cantos e danças, se associa ao rito religioso:

¹³⁵ Nas malocas mais populosas, o monge Beneditino ficava cerca de dois dias; as distâncias, cumpridas a pé, ocupavam longas horas de caminhada e inviabilizam uma estada mais prolongada nas aldeias.

¹³⁶ No relato da viagem feita por Dom Alcuíno Meyer, em 1928, há a seguinte contabilidade: foram cerca de 550 batizados e 150 casamentos de índios. Fora dessa conta estavam os serviços sacramentais realizados a brancos e a quem chamou de “meio-caboclos”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 37)

A festa de Páscoa na maloca do Maturuca, deixou-me a mais grata lembrança. Excusado é dizer da alegria com que os bons índios tomavam parte nestes e noutros atos do culto. Além do serviço religioso propriamente dito, entretínha-os também nas horas vagas, mormente nas noites de luar, com canto profano. Quantas vezes cantei aí o Hino Nacional, o Hino à Bandeira e os mais variados cânticos em português, alemão, francês, italiano, etc., que muitas vezes eles acompanhavam com dança (kreisreigen). Isso era para eles uma alegria extraordinária. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 33)

O ardor no relato mantém estreita combinação com a maneira com que Dom Alcuíno se referia a mais importante liderança indígena da maloca, o tuxaua Melquiór. “De todos os tuxauas, Melquiór (de cerca de 35 a 40 anos) é o melhor; é quem tem mais zelo pela prática da religião, pela oração, etc.; e, segundo me parece, é também ele quem exerce maior influência sobre seus subalternos. É pena que não saiba ler nem escrever, embora bem instruído”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 93)¹³⁷.

As impressões de Dom Alcuíno sobre os indígenas, numa região que guarda um traçado geográfico praticamente subposto ao que hoje se denomina de TIRSS, são (por ele mesmo) registradas: “De maneira geral, pode dizer-se que os índios macuxi são de boa índole, afáveis, alegres, bastante inteligentes e operosos”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 129)

Se havia da parte de Dom Alcuíno uma adjetivação que assegurava qualidades muito positivas aos Makuxi, não havia na mesma intensidade o desenvolvimento de uma visão crítica da realidade que cercava esses índios. No amplo corpo de anotações sobre suas atividades religiosas, poucas vezes se identifica menções às tensões vividas à época. Destaco apenas duas referências que aproximam o ambiente sociocultural das primeiras décadas do século XX com as temáticas que mobilizam ainda hoje as comunidades indígenas de Roraima.

A primeira gira em torno do cenário de prometido conflito sobre o uso das terras envolvendo os grandes fazendeiros (aqui personalizado em Adolfo Brasil) e os indígenas, no contexto monocultural do gado, ao passo em que se destaca ainda a visão tutelar dos índios dispensada pela Igreja Católica. “Adolfo Brasil mandou um aviso aos índios para que cercassem bem as suas roças. Isso é muito fácil de dizer e mandar, mas como é que os índios poderão cercar suas roças se não dispõem de arame farpado e os Srs. Fazendeiros, a começar pelo prefeito, não lhes dão arame? Só o Governo intervindo. Em viagens anteriores, tive eu

¹³⁷ Ainda hoje, o tuxaua Melquiór é orgulhosamente lembrado em conversas com os índios de Maturuca. O tuxaua Djacir Melquiór fez referência, durante o período da pesquisa de campo deste trabalho, que ele era um herdeiro de uma tradição política, marcada pela atuação do tuxaua Melquiór, que era seu tataravô.

ensejo de ouvir constantes queixas dos índios, bem como dos civilizados, acerca desse assunto”. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 87)

A segunda anotação aponta, em 1936, para o problema do alcoolismo que avançava sobre as comunidades indígenas na medida em que se intensificavam os contatos com não índios.

Em locais de reuniões de mineiros, como este, facilmente dão-se desordens, devido ao uso da cachaça. Ainda há poucas semanas, um preto de nome José Maria de Matos, quase quebrou a cabeça do tuxaua Alexandre do Contã, deixando-o em mísero estado. Estavam ambos com a cabeça aquecida pelo álcool, e pouco faltou para que resultasse a morte da vítima. Aconselho aos civilizados a não fornecerem bebidas alcoólicas aos índios. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 77)

Nas duas referências, o tom conciliatório e a orientação que não desciam às raízes dos problemas evidenciam um modelo de evangelização ocupado com as questões transcendentais e com a ampliação do nível de aceitação do catolicismo pelos índios. Agindo assim, o trabalho missionário acabava por fortalecer as estruturas existentes, como avaliou a própria Igreja Católica em texto oficial sobre as conclusões da Conferência de Puebla, em 1979: “Muitas vezes, as virtudes teológicas foram apresentadas numa perspectiva assistencialista, aptas a serem manipuladas ideologicamente pelos opressores, uma vez que a finalidade delas consistia em fortalecer os pobres para que pudessem suportar as injustiças presentes”. (EVANGELIZAÇÃO..., 1979, p. 64)

Por outro lado, há, na experiência deixada por Dom Alcuíno, um campo aberto de investigação que põe em destaque as características culturais do povo Makuxi, a tomar em conta a coleta de mais de uma centena de narrativas míticas organizadas pelo monge Beneditino quando do seu retorno ao mosteiro do Rio de Janeiro, em 1948.

Acerca das razões para a mudança da ordem missionária na região, algumas passagens de relatórios e cartas entre Dom Alcuíno Meyer e outros missionários apontam para a ocorrência de dois aspectos em particular: as diferenças de visões no interior da própria Igreja, entre as ordens, seus carismas e seus modelos de evangelização; e as crises econômicas que acompanharam a missão Beneditina¹³⁸. Sobre isso, escreveu Dom Alcuíno Meyer:

¹³⁸ Os argumentos das crises financeiras justificaram a ocorrência de dois marcos divisórios na missão Beneditina: a separação da missão do Rio Branco da Abadia do Rio de Janeiro, pelo ônus que a primeira acarretava a esta última, que passou a ser mantida em 1929 por toda a Congregação Beneditina do Brasil; e a entrega da missão, por Dom Arquibade Plácido Staeb, em novembro de 1948, ao Instituto dos Missionários da Consolata.

Ouço amiúde que a Ordem de São Bento não é mais capaz de evangelizar, o que é hoje apanágio das Congregações modernas. Vários insucessos, desde meio século, parecem dar razão a essa tese. Mas o verdadeiro motivo é que, em geral, as missões das Congregações modernas são mais vigorosamente sustentadas em homens e numerário pelas casas-mães. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 48)

Em abril de 1948, oito meses antes de ser oficializada a transferência para a Missão Consolata, Dom Antonio Salvini, antigo missionário do Rio Branco, escrevia do Mosteiro de Campos (Rio de Janeiro) uma carta a Dom Alcuíno Meyer, cujo conteúdo cumpria a função de prenunciar o desfecho da missão Beneditina no território de Roraima.

Já deve estar a par das notícias que correm a respeito da missão do Rio Branco. Ao que parece, os abades resolveram passar a missão a outra Congregação e soube que no mosteiro do Rio chegou o novo superior da Itália para tratar do assunto. Que lástima! Que vergonha para nossa congregação! Tantos trabalhos, tantos sacrifícios e mortes, e agora que tudo está em melhores condições passar a outras mãos o fruto de tantos esforços. Como se os nossos mosteiros não tivessem meios nem gente para continuar a obra. Sem conhecerem sequer o lugar, deitam por cima a pedra sepulcral 'hic jacet'. A mentalidade da nova geração, meu caro, é toda diferente [...] dizem que não temos a vida litúrgica, nem o espírito das cerimônias. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 134)

Com a transferência da Ordem, Dom Alcuíno Meyer passou a viver no mosteiro da Bahia e de lá outras cartas expressaram uma miscelânea de sentimentos que vão da melancolia dos tempos de missão no Rio Branco ao ressentimento em relação aos que entregaram a missão a outra ordem, passando ainda pela conformação espiritual. Entre o desânimo e a serenidade monástica, Dom Alcuíno Meyer assim classificou as mudanças pelas quais passou, a partir de sua nova ocupação como tipógrafo no mosteiro da Bahia:

Lá, em plena selva ou na solidão e extensão das savanas, gozando dos atrativos incomparáveis da natureza [...] aqui, socado entre muros e paredes grossas e as precárias bonitezas da tal de civilização! Sim, que diferença radical! E, não obstante, vivo aqui satisfeito, como nem ousara esperar. É que Deus ajuda e oferece conveniente compensação na vida espiritual mais intensa e no trabalho mais metódico. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 141)

Sete anos após a saída dos beneditinos do território do Rio Branco, Dom Alcuíno Meyer escreve ao Arquiabade, seu superior, para felicitá-lo sobre o jubileu de prata abacial¹³⁹. A carta guarda singularidades exatamente por expressar ressentimentos que traduzem o clima de tensão e de conflito presentes no processo de transferências entre as ordens missionárias:

V. Paternidade não ignora que eu não sou dos súditos que lhe são mais afeiçoados. Basta dizer que ainda não consegui superar de todo certos ressentimentos. Anteriormente foram bem mais pronunciados. Todavia, qualquer coisa deles ainda persiste. E não obstante o que acabo de dizer, meus votos festivos são sinceros. Não é de hoje que tanto mais rezo por V. Paternidade, quanto mais se fazem sentir tais

¹³⁹ Comemoração de 25 anos como abade em sua ordem religiosa.

ressentimentos, pois sei também quais meus deveres cristãos e quais os meios sobrenaturais para vencer complexos ou fenômenos semelhantes. (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 144)

Dom Alcuíno faleceu aos 90 anos e bem antes disso passou a manifestar o reconhecimento do trabalho dos missionários da Consolata, julgando “acertada” a mudança das ordens católicas em Roraima, por terem os Consolatinos mais recursos para construírem a missão junto aos índios.

3.2 O catolicismo Consolatino no contexto étnico de Roraima

Foi em 14 de junho de 1948 que os missionários da Consolata chegaram ao então Território de Roraima¹⁴⁰ com o desafio de substituir o trabalho religioso realizado pelos monges Beneditinos. Na bagagem, os Consolatinos trouxeram a experiência de pouco mais de quatro décadas de atividades do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras, fundada em 1902, em Turim, na Itália, pelo padre José Allamano¹⁴¹.

As singularidades que integram o carisma Consolatino, na concepção da própria missão, tomam por base quatro características gerais: 1) o sentido espiritual de família a reger a grande comunidade, na qual os missionários devem se sentir e se aceitar como irmãos; 2) a eucaristia como um lugar central na vida apostólica, devendo ser celebrada com dignidade e culto divino; 3) a grande paixão pela Igreja na fidelidade ao seu magistério; 4) e o espírito de laboriosidade no serviço concreto da promoção do homem e da mulher.¹⁴²

A despeito da expectativa “modernizante”, que circulou como sinal de diferenciação a marcar a saída dos beneditinos do contexto de evangelização, a experiência colonial emblemática do processo de globalização da religião cristã vai também nortear os primeiros anos da missão Consolata em Roraima. Em outras palavras, ainda prevalecia no contexto comum da época a expansão do cristianismo pelas vias do empreendimento colonizador. Logo, os propósitos dessa parceria se apoiavam na ideia de elevar os primitivos a uma condição de civilidade e de vida cristã a bem do Estado e da Igreja. Isso nos leva a inferir que as diferenças que irão marcar de modo incisivo o trabalho da missão Consolata em relação às atividades religiosas dos Beneditinos são, de fato, distinções devedoras e dependentes de

¹⁴⁰ Somente com a constituição de 1988, Roraima passou a ser estado da federação.

¹⁴¹ José Allamano, que foi beatificado em 1990 pelo Papa João Paulo II, criou ainda a congregação Irmãs Missionárias da Consolata, em 1910. Os dois institutos, como a própria designação sugere, refletem a espiritualidade e a devoção à Maria, mãe de Jesus Cristo. Ver mais sobre este histórico no site do Instituto Consolata. Disponível em: <www.consolata.pt>. Acesso em: 13 mai. 2011.

¹⁴² Informação disponível em: <www.consolata.pt>. Acesso em: 13 mai. 2011.

outros processos, de alcance mais amplo, assentados em mudanças ocorridas dentro e fora da Igreja Católica, em estreita relação com o momento histórico.

Se no final da década de 1940 e início de 1950, as principais orientações da Igreja Católica ainda não haviam passado por uma grande revisão, é possível dizer que, em termos locais, as mudanças de ordem missionárias também não representavam rupturas significativas no modelo de evangelização empregado junto aos índios. Desse modo, o compartilhamento dessas orientações teológicas responde, em parte, pelos pontos que aproximam a primeira fase das atividades missionárias da Consolata com o trabalho desenvolvido pelos missionários beneditinos. Tal intercessão se fortalece por meio da valorização das práticas de desobriga, além de trabalhos assistenciais.

Os missionários da Consolata passaram a conviver com os grandes temas da sociedade local, a partir da consolidação do processo de expansão fundiária para o desenvolvimento das atividades pecuárias, que implicava na invasão de terras indígenas e na gestação de conflitos de toda ordem. Tal cenário, como visto, já havia se mostrado aos monges Beneditinos.

Logo, é nesse contexto, e dos acontecimentos por ele provocados, que o Instituto Consolata configurou o que Araújo (2006, p. 65-6) passa a arrolar como características definidoras de duas fases que abrangem a prática missionária Consolatina e que marcam os pontos de semelhança e de diferença com os que a antecederam no trabalho religioso.

Para a autora, a prática missionária da primeira fase foi orientada pelo modelo ultramontano¹⁴³ de missão, hegemônico até o final dos anos sessenta. Já o modelo missionário que orientou a segunda fase, estendida aos dias atuais, atendeu a transformações que se deram em várias esferas, num escalonamento de eventos que se fizeram dentro e fora da estrutura eclesial.

Pensar as atividades missionárias do Instituto Consolata em Roraima a partir da composição de modelos de evangelização, no fundo, é uma forma de organizar em dois grandes momentos a maneira predominante como esses religiosos perceberam os índios da

¹⁴³Para o antropólogo Marcos Pereira Rufino (2006, p. 487-488), “O significado desse termo sofreu variações ao longo de um vasto período que vai do final da Idade Média até o final do século XIX. Mas, de maneira geral, ele se refere a um movimento de apoio à autoridade papal, entendida como superior aos Concílios Ecumênicos e a outras autoridades religiosas nacionais [...] A realização do Concílio Vaticano I, em 1879, coroou a vitória das teses ultramontanas e estabeleceu, de uma vez por todas, a supremacia papal sobre toda a Igreja Católica. Entre outras coisas, o concílio afirmou a infalibilidade papal sobre o dogma e o poder de livre comunicação do bispo de Roma sobre outras jurisdições episcopais”.

região. De 1948 a meados dos anos sessenta, a visão que mais incidia sobre o processo de evangelização dos Consolatinos era a da integração dos índios à sociedade nacional. De modo geral, a condição dos missionados representava atraso, degradação, superstições, modos de vida a serem corrigidos pelos ideais da civilização e do progresso.

A Igreja Católica da época não discutia as relações entre índios e não índios, de forma semelhante ao que se viu acontecer na passagem dos Beneditinos. Com forte acento evolucionista-positivista, o trabalho missionário, ao não descer às raízes dos conflitos, passou a colaborar com o processo de generalização indígena. Um dos caminhos utilizados na sociedade amazônica foi o estímulo à inserção das várias etnias na sociedade regional pela chave geral que os designava como “caboclos”¹⁴⁴. O próprio Serviço de Proteção ao Índio (SPI), como lembra Araújo (2006, p.65), assim percebia os seus “protegidos”. Com a mudança de status, de índio para caboclo, novas frentes para a colonização seriam liberadas.

Ainda de acordo com informações levantadas por Araújo (2006, p. 69), a mudança de perspectiva que alterou o panorama consolatino de evangelização (a trazer para o primeiro plano as relações entre índios e não índios e a disputa da terra) ocorreu “[...] a partir do final dos anos sessenta e, pouco a pouco, foi ganhando terreno até tornar-se hegemônica na segunda metade dos anos setenta, quando a congregação local adotou oficialmente uma posição de defesa dos direitos indígenas.”

3.2.1 A evangelização e a afirmação da condição indígena

É difícil eleger um único evento marcador de um processo de mudanças como o que alcançou a missão Consolata em Roraima. Geralmente, paralelo ou anterior a esse evento há uma série de ações cúmplices, de peso e importância similares, que tornam a tarefa de identificar um fato determinante cada vez mais complexa. Mas, como nos colocamos diante da necessidade implícita de organizar ideias e acontecimentos, elegemos um episódio que

¹⁴⁴ O uso dessa expressão é tão importante para compreender a carga pejorativa que ela carrega que um dos critérios pastorais utilizados na segunda fase da missão Consolata vai se apoiar na premissa “índio e não caboclo”. O termo caboclo é amplamente utilizado pela sociedade envolvente para designar os Makuxi. A expressão é usada para indicar um estágio, uma suposta transição em que o índio por estar mais próximo dos “civilizados”, convivendo nas cidades ou dominando alguns códigos desse universo, deixaria de ser índio para tornar-se caboclo. Com essa linha pastoral, os missionários Consolatinos que atuam nas últimas quatro décadas em Roraima, se esforçam em imprimir o que chamam de “recuperação das tradições indígenas”, por meio da valorização do artesanato, do uso da língua nativa e dos rituais tradicionais. Ver mais em Araújo (2006, p. 452)

condensa uma expressiva carga simbólica para, a partir dele, promover os recuos e avanços sobre outras situações-parte.

O ano era 1977. Na missão Surumu, tem lugar a primeira Assembleia dos Tuxauas. Reuniões menores já tinham ocorrido, inclusive com a presença dos missionários. O próprio modo de proceder ao desenvolvimento desses encontros guarda especial sentido para compreender a gênese de um novo processo de organização indígena que ali se desenhava. Antes, a pauta central dos encontros girava em torno dos “cursos de instrução religiosa”, estabelecendo discretos vínculos entre a leitura da bíblia e a realidade vivida pelos indígenas. Naquele ano, além dos tuxauas e dos padres que trabalhavam na região, estava presente, na condição de convidado, Dom Thomáz Balduino, então presidente do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972. Durante o encontro ocorreram alterações metodológicas importantes, sendo destinado todo o tempo da reunião para que os tuxauas falassem sobre seus problemas e de suas comunidades. (VIEIRA, 2007, p. 172-173) Para além do conteúdo manifestado pelos dos tuxauas¹⁴⁵, havia ali um marco que se instaurava na postura da Igreja Católica local: a instituição, por meio de seus representantes, pôs-se a escutar.

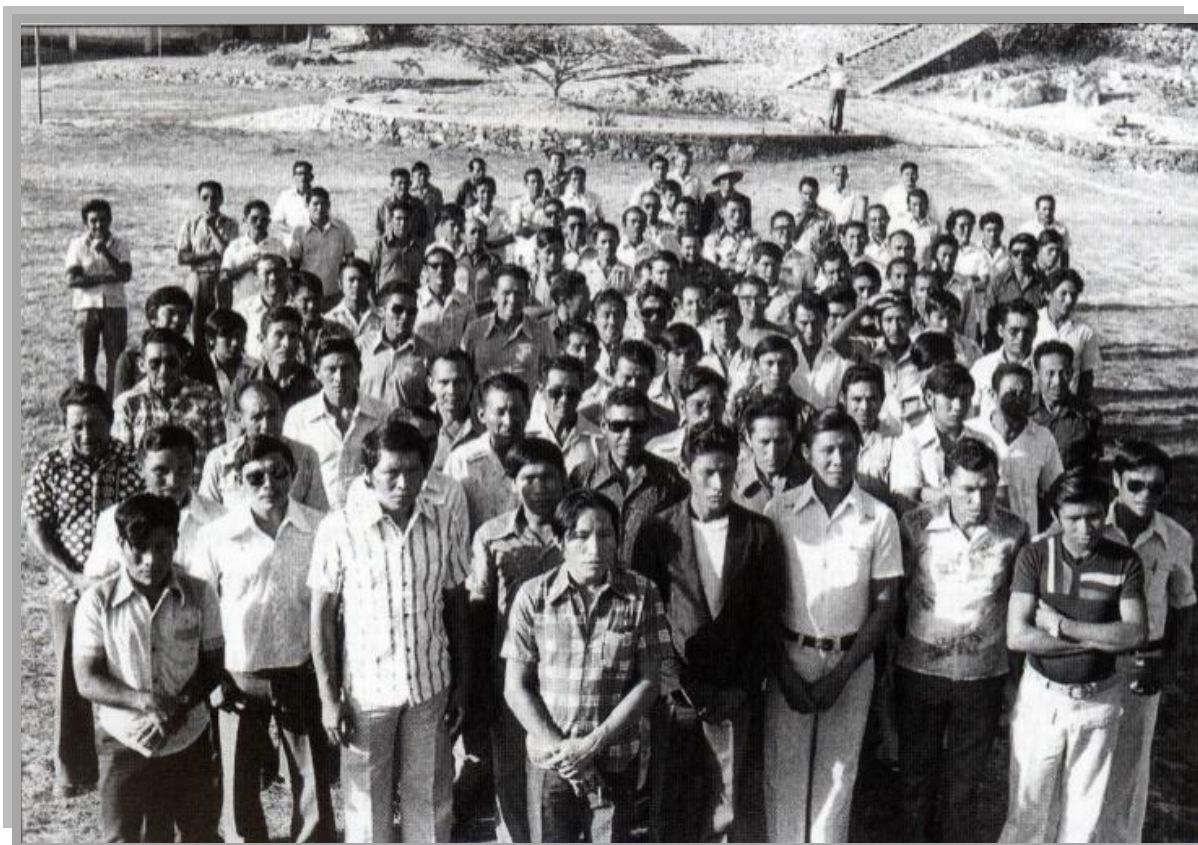
No entanto, a primeira Assembleia de Tuxauas ainda reservava outras surpresas. Programada para acontecer em três dias, a reunião foi interrompida no segundo dia quando o delegado da FUNAI local, um secretário do governador e um membro da Polícia Federal estiveram em Surumu, intimando o grupo a escolher entre duas situações: expulsar Dom Balduino da missão, ou mandar embora os índios e suspender a reunião. Dom Aldo Mongiano (2011, p. 37), então bispo de Roraima, não aceitou afastar Dom Balduino e a assembleia foi desfeita.

A força das autoridades governamentais contra a assembleia dos chefes indígenas dava claros sinais de ser endereçada à Igreja Católica, considerando o apoio institucional dado pela Igreja às organizações e lutas populares em diferentes regiões do país e o contexto marcado pela ditadura militar desde a década anterior. “A participação de um padre do CIMI naquela reunião parece ter sido o desencadeador da intervenção da FUNAI, visto que até então essas reuniões ocorriam anualmente

¹⁴⁵ Os depoimentos dos tuxauas de Roraima assinalaram, segundo nota oficial do presidente do CIMI, Dom Thomás Balduino, a situação dramática vivida pelos indígenas. Esses relatos sugeriram ao religioso haver um acordo entre a FUNAI e os fazendeiros para obstruir as tentativas incipientes de organização indígena. Boletim do CIMI, nº 34. Ano 6. Brasília: 1977. *In: Vieira, 2007, p. 176-177.*

desde 1968, sem ter suscitado reações semelhantes. O CIMI já se distinguia no cenário nacional por sua postura crítica à política indigenista oficial, particularmente no tocante à demarcação das terras indígenas”. (ARAÚJO, 2006, p. 83)

Figuras 22 - Participantes da primeira assembleia dos povos indígenas de Roraima



Fonte: Antônio Carlos Moura (CIMI).

Sobre este episódio, outra observação é destacada por Vieira (2007, p. 175), ao sublinhar os efeitos advindos daquela reunião: “[...] pela primeira vez o problema dos índios de Roraima chamou a atenção das autoridades competentes, em especial da FUNAI, que anunciou a criação de um Grupo de Trabalho. Esse grupo teve a função de fazer o primeiro levantamento dos conflitos de terra e discriminar o que realmente seria terra indígena [...]” Por consequência, este fato acabou provocando um marco cronológico a deslanchar em pouco mais de três décadas o processo de luta pela TIRSS.

A Igreja Católica, por meio do seu representante, Dom Aldo Mongiano¹⁴⁶, passou a ter uma postura abertamente defensora dos direitos indígenas à medida que as ações anti-indígenas se faziam mais efetivas¹⁴⁷. Em 1979, a Funai proibiu a entrada de missionários da Consolata e do CIMI nas áreas indígenas de Roraima, ao mesmo tempo em que orientava a não participação dos índios em reuniões programadas por esses religiosos. Dom Aldo, em visita a Boa Vista em 2011, aos 92 anos de idade, recorda detalhes do dia em que a referida comunicação lhe chegou às mãos.

O governo queria afastar os padres das comunidades indígenas, mandou um telegrama dizendo que os padres estão proibidos de entrar em áreas indígenas [...] Foi aqui nesta varanda [prédio da Prelazia] que recebemos o telegrama de manhã, assinado pelo presidente da Funai. O telegrama me deixou um pouco irritado. Então os padres se revoltaram também e fomos cada qual pro seu canto. Eu fui no meu escritório aqui e escrevi aquela carta. Respondi ao presidente. No dia seguinte eu mostrei a carta e os padres gostaram dela. Vamos mandar. Mas enquanto se pensava, outros padres disseram: Por que não se faz a carta para toda a gente? Uma carta pastoral. Achei boa a ideia. Então dirigi a carta a todos os fiéis. Foi a carta que deu mais barulho, mas era evidente que não podia ser diferente.¹⁴⁸

A carta trazia, no título, um questionamento, “Podem os missionários evangelizar os índios?” Em um breve texto, situava os fiéis sobre a correspondência endereçada ao presidente da FUNAI. Todo o conteúdo selava a participação da Igreja de Roraima no contexto da opção preferencial pelo índio. Ilustra essa postura oficial, o trecho abaixo da Carta Pastoral datada de 9 de março de 1979 (MONGIANO, 2011, p. 153):

Os missionários desta Prelazia não se contentam de afirmar que a situação é insuportável, isto seria emitir simplesmente um juízo que é óbvio como a luz do dia. Eles tomaram a decisão de dar ao índio a confiança em si próprio, de os convencer de que podem e devem defender os seus direitos e sua dignidade. Repetem a eles, que lhes pertencem as terras, que para elas devem lutar, contra uma sociedade que os observa fria e insensivelmente, onde infelizmente não podem contar com muitos e verdadeiros aliados, que seus problemas terão que ser resolvidos por eles próprios, que qualquer atitude paternalista de terceiros é contraproducente, se neles não tiver a determinação e a firme convicção de poder sair de sua situação, superando o medo, as ameaças, a força dos mais espertos e gananciosos que os rodeiam. Ensinam que eles devem assumir sua responsabilidade. As visitas dos missionários e as reuniões dos índios não têm outra finalidade que criar condições para que nasça neles o sentido de nobreza, da dignidade humana, em outras palavras, o ‘homem novo’ que Jesus Cristo veio criar, anunciando o Evangelho, no sofrimento da cruz e ressuscitando da morte.

¹⁴⁶ Ordenado bispo de Roraima em 1975 e nesta função permanecendo até 1996.

¹⁴⁷ Essa postura de Dom Aldo é tida, por alguns estudiosos, como uma resposta às reivindicações apresentadas insistentemente pelos missionários do Instituto Consolata, tanto que a adesão do bispo, por suas próprias palavras, somente tornou-se pública dois anos após o mesmo assumir a prelazia/diocese.

¹⁴⁸ Entrevista com Dom Aldo Mongiano, em Boa Vista, no dia 4 de março de 2011.

A carta surtiu efeito, tendo sido retirada pela Funai a proibição antes comunicada. Dom Aldo Mongiano (2011, p. 48) apresenta o desfecho formal desse entrevero: “A FUNAI voltou atrás pedindo porém ‘a cortesia de nos informar sobre eventuais saídas dos índios do Território, e também sobre reuniões na área das malocas, com a participação de indígenas’. Coisa que, naturalmente, não fizemos”.

Nos contornos do exposto, têm-se inscrições que acionam uma multiplicidade de fatores movidos pela dinâmica dos acontecimentos em esfera global e local, externa e interna, à Igreja Católica. A valorização de encontros para refletir os problemas enfrentados pelas comunidades indígenas, a inversão metodológica, que passou a assegurar um lugar de fala ao índio, a presença do CIMI, as censuras e proibições dos órgãos governamentais e a escrita de um documento que condensava as práticas políticas e sociais são ações e percepções que se abrem em espiral e requisitam perguntar: Que contexto favorecia a ocorrência desses acontecimentos no final dos anos setenta em Roraima?

Esse exercício de análise impõe recuos. Todas essas ações estão interligadas a outro evento central a servir de guia à Igreja Católica frente aos novos desafios instituídos pela sociedade moderna, o Concílio Ecumênico Vaticano II¹⁴⁹. De 1962 a 1965, este concílio, convocado pelo papa João XXIII e concluído por seu sucessor Paulo VI, se voltou a redefinir as diretrizes do cristianismo no mundo pós-Segunda Guerra. Em suas bases, portanto, constava um esforço de adaptação aos valores seculares, a partir de um rol de temas que incluía a tolerância religiosa, o ateísmo, o liberalismo, o comunismo, dentre outros. Para essa diligência de adequação ao mundo, o próprio papa João XXIII adotou a expressão *aggiornamento*, que em português tem significado próximo a “atualização”.

Muito embora em seus documentos não se tenha tratado especificamente sobre a questão étnica, o Concílio Vaticano II e a ampla rede de relações instituída por ele possibilitaram a emergência de alguns princípios, destacados por Montero (2006, p. 470), e aqui reproduzidos, uma vez que resumem dois deslocamentos na postura da Igreja que vão

¹⁴⁹ O Concílio Vaticano I ocorreu entre 1869 e 1870, e “[...] estava diretamente preocupado em proteger a autoridade e as propriedades da Igreja católica contra as forças modernizantes que varriam a Europa [...] afirmou a polêmica doutrina da infabilidade papal, segundo a qual o bispo de Roma tem sempre a verdade quando se trata de interpretação do sistema doutrinário católico. Este concílio jamais foi formalmente encerrado, pois, depois de um recesso em que os bispos retornaram à suas regiões de atuação, as tropas piemontesas invadiram Roma, impedindo a continuação da reunião.” (MONTERO, 2006, p. 469-470)

repercutir em contexto local: o primeiro diz respeito “[...] a idéia de Igreja como ‘Povo de Deus’: padres, bispos e leigos, apesar de seus diferentes poderes e funções, constituem uma mesma comunidade, compartilham o mesmo destino e são iguais aos olhos de Deus”. O outro princípio é aquele em que o concílio enfatiza “[...] uma nova aliança com os mais pobres, rompendo com uma longa tradição de união com as autoridades civis”.

Acerca da maneira como o Concílio Vaticano II suscitou novas orientações ao trabalho da Igreja Católica no mundo, incidindo sobre o bispado de Dom Aldo Mongianno, o próprio bispo sublinhou o alcance dessas mudanças e as críticas que elas desencadearam, ao dizer:

E aí vem o Concílio e o Concílio falou diferente disso. A religião era também para ajudar o ser humano a crescer. De forma que uma evangelização deve ter como companheira a promoção humana. Eu não posso apenas batizar e depois ir embora, tem que ver aquela gente como vive, como está e se eu posso fazer alguma coisa. Portanto, a promoção humana se tornou uma obrigação missionária para mim e para os padres daqui. Quando eu cheguei já tinha sido feito o Concílio Vaticano II. Eu tinha sempre na mesa os documentos da Igreja e nós refletíamos sobre isso. O que quer dizer evangelizar? [...] Portanto, alguém diz: ‘Vocês esquecem a religião, vocês esquecem a Igreja, os sacramentos’. Não é verdade. Porque se é bom viver na fé [...] também é preciso arregaçar as mangas e colocar-se em condições de resolver os problemas. De forma que não é que se descuidasse do aspecto religioso, é que naquele momento era prevalente a situação dos indígenas, era impossível a vida.¹⁵⁰

Sobre o clima dessas efervescências, o antropólogo Marcos Rufino (2006, p. 238) reitera a mobilização de bispos, religiosos e leigos em torno dos documentos conciliares, tidos como combustível para debates que se estenderiam por longos anos. “As leituras e releituras – algumas realizadas em núcleos de estudo dedicados aos documentos espalhados pelo país [...] forjavam a revisão de muitas práticas e concepções que, então, tornavam-se anacrônicas. Quanto à catequese dos índios no Brasil, esse movimento de revisão histórica do catolicismo só fazia aumentar a sensação de mal-estar de muitos missionários diante de sua própria imagem.” Assim explicita Rufino (2006, p. 245): “Esse mal-estar resultava da avaliação autocrítica sobre os fundamentos teológicos do trabalho missionário desenvolvido até então e sobre o decurso desse trabalho sobre as populações indígenas envolvidas”.

Na esteira do Concílio Vaticano II, outros episódios de reflexão sobre o papel da Igreja Católica no século XX, mantiveram um diálogo mais estreito com a expressão da vida religiosa local. Como se refere Miranda (1995, p. 219), mesmo que o Concílio não tenha se voltado a pensar a realidade de pobreza latino-americana, o fato é que ele “(...) possibilitou

¹⁵⁰ Entrevista com Dom Aldo Mongiano, em Boa Vista, no dia 04 de março de 2011.

expressões teológicas alternativas, na medida em que tornaram oficiais as ‘brechas’ por onde poderiam ser refletidos contextos sócio-culturais particulares e diferentes entre si”.

Assim, as duas conferências episcopais latino-americanas¹⁵¹, a de Medellín (II), em 1968, e a de Puebla (III), em 1979, deram uma fisionomia particular às atualizações promovidas pela Igreja Católica, na medida em que fizeram emergir uma leitura crítica da realidade de pobreza e dependência financeira que avançava sobre a América Latina.

Acerca disso, de acordo com o sociólogo francês Michael Löwy (2000, p. 77), conjugavam-se os conflitos sociais com uma larga influência das várias correntes filosóficas e políticas – especialmente o marxismo, que, desde a década de 60, “[...] era a tendência cultural predominante entre os membros da *intelligentsia* continental”. Löwy acrescenta que é neste terreno que nasce a Teologia da Libertação (TdL).

3.2.2 A linha teológica e a missão entre os índios

Segundo o teólogo J.B. Libânio (1987, p. 50), a TdL “[...] nasceu no interior da *emergência de uma consciência libertadora muito ampla*. Tal consciência foi possível por uma série enorme de fatos que ocorreram em nosso continente, a partir já da década de 50 [...]” Desse modo, a gênese da Teologia da libertação põe em relação o que os teólogos chamavam de “consciência libertadora” e a intensificação da dominação e da opressão que atingia uma grande massa de explorados vivendo no continente latino-americano. A dinâmica que gestou essa teologia incluía, de um lado, o crescimento da organização dos excluídos pelo sistema capitalista e, de outro, a produção de pensamentos de grupos intelectualizados que faziam ressoar os anseios daqueles. Afunilando a análise à realidade brasileira, J.B. Libânio (1987, p. 61) assevera: “Estava possibilitada a emergência de uma teologia que levasse ao ‘conceito’ o que a nação vivia no nível da experiência e da prática”.

¹⁵¹ Essas conferências são reuniões extraordinárias que os bispos da América-Latina, mediante suas necessidades pastorais, de iniciativa própria, solicitam sua realização junto ao papa. A primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano foi realizada no Rio de Janeiro, em 1955, cujo tema central abordava a escassez de sacerdotes. A II teve sede em Medellín (Colômbia), em 1968, com o tema “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”. A III Conferência Episcopal Latino-Americana ocorreu em Puebla de Los Angeles (México), em 1979, a partir da temática: “Evangelização no presente e no futuro da América Latina”. A IV Conferência aconteceu em Santo Domingo (República Dominicana), no ano de 1992, com o tema “Nova evangelização, promoção humana, e cultura cristã”. Em 2007, ocorreu em Aparecida (São Paulo), a V edição do evento, com o tema “Discípulos e missionários de Jesus Cristo, para que n’Ele nossos povos tenham vida”. Trajetória das Conferências do Episcopado Latino-Americano. Disponível em: <<http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=232501>>. Acesso em: 26 ago. 2012.)

A TdL atrai para si algumas considerações em torno de sua própria denominação. Para Löwy (2000, p. 8), o termo “Teologia da Libertação” não é apropriado para explicar um fenômeno que, além de agregar em suas ações agentes que não são teólogos, indo além dos limites da Igreja como instituição, se constitui “[...] muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica: na verdade, ele é um vasto movimento social – que propomos chamar de ‘Cristianismo de Libertação’ – com consequências políticas de grande alcance”. O que Löwy (2000, p.57) propõe é um conceito capaz de superar a noção de teologia e de Igreja e “incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática”.

Löwy (2000, p. 57) ampara seus argumentos ainda no fato de que as sementes desse movimento surgiram muito antes da nova teologia; suas referências se deslocam para a organização do laicato, já vivenciada pela Ação Católica, movimento para-eclesiástico surgido na Europa, em 1922, e que ganha expressão no Brasil quase trinta anos mais tarde. A Ação Católica Brasileira enfatizava a participação dos leigos no projeto evangelizador da Igreja, motivando a expressão de grupos de atuação especializada, a exemplo da Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Universitária Católica (JUC) e a Juventude Estudantil Católica (JEC). Esses segmentos, que eram responsáveis por levar os valores cristãos para o meio social em que viviam, já faziam uso do método *ver-julgar-agir*¹⁵² e criaram pastorais de características populares. Posteriormente, quando do desvanecimento desses grupos por conta da perseguição sofrida pelo regime militar instalado no país em 1964, o método passou a ser adotado pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a partir da década de 1970. Portanto, estas são algumas características que, para Löwy, transbordam o termo TdL.

O que alguns teólogos fazem questão de assinalar é a qualidade teologal desse segmento, já que entendem a TdL como uma complexa articulação entre práticas e discursos dirigidos aos problemas sociais que afetam os pobres em sua natureza concreta e imanente, sem subtrair a dimensão transcendente que alimenta suas ações. Todavia, segundo o peruano Gustavo Gutiérrez, fundador da TdL, não há duas realidades, a temporal e a espiritual. “Existe somente uma história, e é nessa história humana e temporal que a Redenção e o Reino de Deus devem ser realizados. A idéia não é esperar passivamente pela salvação que viria dos céus”. (GUTIÉRREZ, 1974, *apud* LÖWY, 2000, p. 78)

¹⁵² Este método teológico-pastoral consiste em *ver* analiticamente a realidade, *judgá-la* com os critérios da fé e *agir* pastoralmente para transformá-la.

A II Conferência de Medellín é considerada como o lugar do reconhecimento oficial da TdL, pelo destaque dado à preocupação com os pobres, sendo esta “[...] uma marca distintiva do tipo de inserção social do episcopado latino-americano”. (RUFINO, 2006, p. 240) A Conferência de Puebla, onze anos depois, reforça essa fisionomia continental ao definir como epicentro de seus debates a opção preferencial da Igreja pelos pobres. A pobreza assume uma dimensão sócio-política, conforme se pode conferir em trecho do documento que traz as conclusões da conferência: “Ao analisarmos mais a fundo tal situação, descobrimos que essa pobreza não é uma etapa transitória, e sim produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas, que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja também outras causas da miséria”. (EVANGELIZAÇÃO..., 1979, p. 94-95) Por essa visão, o próprio conceito de pobre foi ampliado “[...] para incluir não só as vítimas do sistema econômico, mas também os oprimidos devido a sua cultura ou origem étnica – índios e negros.” (LÖWY, 2000, p.206).

A opção da Igreja pelos pobres é emblemática para caracterizar a TdL. Conforme Löwy (2000, p. 42-43), durante séculos, os pobres eram visto pela tradição católica “como a imagem terrestre dos sofrimentos de Cristo”. Ainda segundo este autor, dava-se “[...] uma atenção caritativa aos pobres, sem necessariamente rejeitar o sistema econômico vigente”. A TdL se insere, por sua vez, na história da Igreja, que também alimentou outras expressões que desafiavam “a injustiça social em nome dos pobres”, sendo uma de suas marcas a denúncia do sistema capitalista “como raiz do mal e causa do empobrecimento”. Associa-se a esta noção um componente fundamental destacado pelos teólogos da libertação: os pobres são os sujeitos de sua própria libertação e não objeto para a prática caridosa. (LÖWY, 2000, p. 59-60)

Assim, um fator que contribuiu para desencadear um longo processo de mudanças no âmbito da evangelização local é apresentado, em artigo, por Araújo¹⁵³ e diz respeito à chegada, no fim dos anos sessenta, de novos missionários da Consolata para a missão em Roraima. A renovação no grupo se dava por uma marca importante: a experiência que esses religiosos traziam da participação em missões no continente africano. Para a autora, as relações com os quenianos e a postura que tomaram no movimento anticolonial, foram fundamentais para a maneira dos religiosos perceberem os nativos, tanto na África quanto na América. Esta memória teria contribuído de modo significativo para os rumos políticos que a

¹⁵³ O artigo intitulado “Misiones religiosas y políticas identitarias: Las misiones de los consolatinos en Kenia y Roraima”, de Melvina Araújo. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512008000100005&script=sci_arttext>. Acesso em: 18 mai. 2011.

Igreja Católica em Roraima passou a adotar, pela mobilização e organização dos povos indígenas.

Nesse mosaico de ideias que introduz a construção de uma dimensão missionária diferenciada junto aos indígenas, ainda há espaço para a inserção de outras referências, como a Declaração de Barbados I, documento-síntese do Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, ocorrido em Barbados, em 1971, onde os antropólogos analisaram a situação dos povos indígenas de vários países, com foco sobre as responsabilidades do Estado, das missões religiosas e da antropologia.

De acordo com o filósofo Benedito Preziosi (2003, p. 54-56), o documento cita a presença missionária por meio da “[...] imposição de critérios e padrões alheios às sociedades indígenas dominadas e que encobrem, sob um manto religioso, a exploração econômica e humana das populações indígenas.” A declaração de Barbados I traz críticas à atitude colonizadora das missões religiosas, pela convivência com o genocídio dos índios¹⁵⁴. Nesses termos o documento causou impacto entre os missionários, fomentando em alguns religiosos novas sensibilidades, uma vez que, em síntese, se recomendava explicitamente a retirada das missões das áreas indígenas: “Chegamos à conclusão de que o melhor para as populações indígenas, e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas, é acabar com toda atividade missionária”.¹⁵⁵

A segunda referência destaca a criação do CIMI, em 1972, setor diretamente vinculado à Presidência da CNBB, ainda como parte do processo de renovação pós-conciliar da Igreja Católica, que se volta especificamente para a coordenação das atividades religiosas junto às várias etnias indígenas no Brasil. Conforme assinala Rufino (2006, p. 236-237), o “CIMI é, certamente, a sigla católica mais conhecida no universo das disputas políticas travadas no interior do indigenismo e uma das mais visíveis no âmbito dos movimentos sociais e setores da sociedade”. Tal ascendência se deve à sua própria tarefa desenvolvida no interior da Igreja

¹⁵⁴ Quatro antropólogos brasileiros participaram desse simpósio: Darcy Ribeiro, Pedro Agostinho da Silva, Carlos de Araújo Moreira Neto e Silvio Coelho dos Santos. Apenas Darcy Ribeiro, por estar exilado no Chile, assinou a Declaração. Os outros se omitiram por uma questão de segurança já que no Brasil se vivia o regime militar. (PREZIO, 2003, p.55)

¹⁵⁵ Há no documento de Barbados I dez itens que, na medida de se ver cumprido o objetivo da retirada das missões das áreas indígenas, devem nortear o trabalho missionário. Dentre eles, sucintamente destacamos: a superação do etnocídio intrínseco à atividade catequizadora; o respeito às culturas indígenas; o fim da disputa entre agências religiosas pelas almas dos indígenas; e a supressão das práticas seculares de ruptura da família indígena por meio do sistema de internato. (PREZIO, 2003, p. 323-329)

que visa sensibilizar o conjunto da congregação católica “[...] para a realidade das centenas de povos indígenas presentes no território nacional, ‘realidade’, quase sempre, apresentada nos termos das frequentes e crônicas agressões das quais os nativos seriam vítimas”.

Sem negligenciar as crises internas na trajetória do CIMI - notadamente pelas diferenças de posturas entre os que incentivavam a denúncia da violência contra os povos indígenas e os que defendiam a necessidade de diálogo e colaboração com o governo - a presença desse Conselho passa a ser vista como um marco desencadeador de novos debates e reformulações teológicas, conforme sublinha, ainda, Rufino (2006, p. 236):

Sua posição privilegiada na cartografia hierárquica dos múltiplos e variados aparelhos da Igreja torna-o um representante indiscutível da instituição eclesiástica no âmbito da política indigenista. Essa instituição missionária ocupa um lugar igualmente central na relação da Igreja com a diversidade socionativa brasileira, o que faz dela uma espécie de força-tarefa paraeclesiástica incumbida da fronteira da cultura e da alteridade radical no Brasil.¹⁵⁶

Inspirados nos documentos de Medellín e Puebla, os missionários da Consolata e o bispo Dom Aldo Mongiano passaram a definir um caminho de evangelização em sintonia com os princípios debatidos nas conferências episcopais e nos encontros realizados pelo CIMI, especialmente por meio do trabalho de organização política de diferentes etnias indígenas. “Éramos decididos e sem medos. Esperávamos que a mensagem da Igreja fosse entendida. E algo começou a mudar. O número dos índios que davam a sua adesão ao caminho da liberdade e da dignidade crescia sempre mais e a ideia da emancipação final progredia sem parar. Isso percebia-se de modo muito evidente nas assembleias anuais que se tornaram um verdadeiro acontecimento nos vilarejos” (MONGIANO, 2011, p. 51)

Essa postura de membros da Igreja Católica em contexto local foi e ainda é submetida à crítica dos que vêem nesse direcionamento pastoral um incitamento à violência. A crítica parte do pressuposto de haver uma base social harmônica que asseguraria as boas relações entre índios e não índios e que essa convivência passou a ser afetada pela atuação político-religiosa dos missionários Consolatinos.

¹⁵⁶ O CIMI está estruturado em 11 regionais e um Secretariado Nacional, em Brasília, que tem o papel de articular diversas instâncias no país, além de disponibilizar assessoria em diferentes áreas aos missionários, índios e organizações. Esta organização congrega atualmente mais de 400 missionários, entre leigos e religiosos que atuam nas distintas regiões do país. Roraima se insere na estrutura do CIMI Regional Norte I, juntamente com o estado do Amazonas. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=paginas&conteudo_id=5685&action=read>. Acesso em: 28 set. 2012.

De acordo com J. B. Libânio (1987, p. 41), os que se dedicam a trabalhar com a TdL são motivados a por em evidência as contradições provocadas pelas estruturas sociais, estas, sim, são as instâncias geradoras de violência institucionalizada. Quanto à prática libertadora que a mesma impulsiona, o autor complementa, “[...] não se pode chamar isso de incitamento à violência, mas de tentativa de barrá-la com o fortalecimento do lado mais fraco e vulnerável. Só uma defesa forte desestimula a audácia de um ataque arbitrário e injusto”.

Implicados nesse contexto, os Consolatinos em Roraima passaram a realizar atividades focadas na defesa dos direitos indígenas e alicerçadas a partir de várias frentes de trabalho. Se havia uma linha de orientação ligando todas as atividades, esta teria se baseado em ações concretas com o objetivo de romper com as relações de dependência entre índios e os principais agentes invasores de suas terras (fazendeiros e garimpeiros), convergindo essas ações para o que a Igreja Católica denominou de “projetos de promoção humana”.

Dois projetos se destacam dessas iniciativas: o projeto das cantinas e o projeto do gado. O religioso Vanthui Neto faz questão de esclarecer que as ações não se deram como parte de num programa de objetivos claramente formulados: “Em Roraima houve vários movimentos, mas não houve um grande plano [...] Foram movimentos que foram surgindo, e digamos assim, as práticas que davam certo foram se tornando habituais, as que não, foram deixadas de lado. Então, a gente poderia dizer que o movimento na região da Raposa nasce com as cantinas.”¹⁵⁷

As cantinas se referem a um projeto desenvolvido em moldes semelhantes a uma cooperativa, posto em prática na década de 1970, a partir da experiência da maloca da Raposa, vindo a se difundir para outras comunidades que compõem a TIRSS. O projeto tem por objetivo a aquisição de gêneros produzidos na própria comunidade, além da venda de produtos que geralmente eram adquiridos fora da maloca, buscando desarticular a rede de atravessadores que cobrava aos indígenas valores até três vezes mais caros que o praticado em Boa Vista. Segundo Vieira (2007, p. 188), o preço menor da mercadoria das cantinas comunitárias era possível “[...] porque a própria Diocese subsidiava o transporte, elemento importante que facilitava a chegada das mercadorias às comunidades indígenas, principalmente no período das chuvas”. Ainda hoje algumas comunidades indígenas mantêm as cantinas comunitárias e outras não mais, uma vez que esses projetos foram pensados para

¹⁵⁷ Entrevista com o padre diocesano Vanthuy Neto, no dia 9 de setembro de 2010, em Boa Vista.

gerarem condições de autonomia, a ponto das próprias comunidades assumirem sua gerência, com gradativo afastamento da Diocese¹⁵⁸.

Outra linha de ação missionária que incide diretamente sobre as relações entre os índios da TIRSS e os agentes de ocupação de suas terras dá-se no âmbito da pecuária, atividade que nasceu estreitamente vinculada ao processo de organização política dos indígenas. Uma expressão comum, que de longa data legitimou o avanço sobre as terras indígenas dizia que “terra sem gado era terra sem dono”. Os missionários do Instituto Consolata apropriaram-se da força da expressão para justificar uma forma de ocupação pelo gado, dessa vez sendo o indígena o seu proprietário. O autor da ideia foi o padre Jorge Dall Ben, primeiro missionário a se fixar na TIRSS, instalando-se na maloca Maturuca. Conforme Dom Aldo Mongiano (2011, p. 60), o referido missionário apresentou um projeto “[...] bem articulado, que ele mesmo redigiu: distribuir cinquenta vacas e dois touros a cada uma das malocas. Estas, depois de cinco anos, deviam repassar cinquenta e duas cabeças a uma outra maloca e assim por diante”.

Em fevereiro de 1980, a comunidade Maturuca, que à época buscava se reerguer de um processo de desestruturação interna em decorrência do uso abusivo de bebida alcoólica, foi a primeira a participar do projeto denominado “Uma vaca para o índio”. Inicialmente desenvolvido pela Diocese de Roraima, com o apoio da Funai, o projeto foi inserido no corpo de uma campanha internacional, onde as doações realizadas por vários países, sendo a Itália o mais generoso (berço da missão Consolata), asseguravam a aquisição dos animais.

De acordo com Vieira (2007, p. 188), está no cerne desse projeto a conjugação de qualidades como autonomia e responsabilidade dos povos indígenas. Isso porque ao mesmo tempo em que a criação de gado permitia uma forte redução na relação de dependência com os fazendeiros, exigia cuidados especiais, uma vez que - conforme cláusula do termo de compromisso - fica a cargo de cada maloca o trato, a conservação, a vacinação e a montagem de uma estrutura de curral para abrigar os animais.

Com o projeto, que hoje independe da participação da Diocese, a função desempenhada pelo vaqueiro compõe o rol das lideranças indígenas. Como muitos indígenas já haviam trabalhado como vaqueiros nas grandes fazendas instaladas na região, esse conhecimento passou a ser empregado a serviço de suas comunidades.

¹⁵⁸ A maloca Maturuca deixou de ter a sua cantina em função de problemas administrativos, agravados pelas dificuldades de deslocamento.

O gado é utilizado para consumo da comunidade, especialmente em situações de festas e grandes reuniões. Em Maturuca ainda não se trabalha com a produção de derivados do leite, apenas com a produção de carne. Eventualmente, se alguma família da maloca passa por problemas (de saúde ou financeiros), a comunidade se reúne para decidir a venda ou o abate de um animal como forma de se solidarizar e oferecer ajuda. Atualmente, o projeto alcança 75 comunidades da região das Serras e o rebanho total soma 35 mil cabeças de gado na TIRSS.

Sobre os sentidos originais do projeto do gado, assim se expressa o missionário Giácomo Mena:

O projeto que vingou bem foi o projeto do gado, apesar de ter sido massacrado e ter diversas dificuldades. Se foi homologada a terra é porque teve o projeto do gado que sustentou esse povo. Sem o projeto do gado não tinha homologação. E quando tinha movimentação, a comida era só gado. Sem o gado não teria comida e sem comida ficava um dia ou dois, mas no terceiro sumia todo mundo. Isso foi muito importante. O projeto do gado surgiu, principalmente, como projeto organizativo, para dar iniciativa. Não surgiu como projeto alimentar, econômico. Foi para reorganizar as comunidades e dar a eles ânimo e força, para reagir contra a opressão. E foi um ato de fé.¹⁵⁹

As estratégias e o modelo de evangelização ativados pelos missionários do Instituto Consolata junto aos Makuxi unem a intervenção crítica sobre a realidade com a fé, a dimensão que alimenta suas ações. Todavia, as características da TdL que ligam as diferentes ações de apoio aos direitos indígenas também se alteram e assumem outras fisionomias. Tal movimento desconstrói a ideia de uma orientação teológica homogênea a responder, em bloco, pelo trabalho de evangelização junto aos índios.

De acordo com o filósofo e padre Manfredo Oliveira, é fundamental perceber as mudanças no interior das produções teológicas como partes constitutivas da própria caminhada. No caso da TdL, são as sucessivas ampliações temáticas que asseguram essas mudanças em, pelo menos, três momentos.

A primeira fase é marcada, principalmente, pela apropriação latino-americana da proposta de abertura da Igreja para pensar os desafios da modernidade, a partir dos debates sobre a secularização e a ciência, desencadeados pelo Concílio Vaticano II. A América Latina elegeu o sistema capitalista como pauta de reflexão dos problemas da modernidade, fazendo emergir o chamado “mundo dos pobres”. Segundo Manfredo Oliveira, as questões que nortearam os estudos e debates no continente eram: “Como ser cristão no mundo dos pobres? E como entender o mundo dos pobres? Com isso, tratava-se de anunciar aos pobres a possibilidade de um mundo novo, diferente, que não poderia ficar apenas num sonho. Era

¹⁵⁹ Entrevista com o missionário da Consolata, Giácomo Mena, em Boa Vista.

necessário que o pobre compreendesse o mundo em que vivia para saber como proceder diante dele.”¹⁶⁰ Portanto, a temática da libertação é, nesse momento, confrontada com os problemas socioeconômicos.

O segundo movimento de ampliação temática da TdL dá-se pela incorporação de uma dimensão sociocultural, na medida em que se redesenha o conceito de pobre, deixando os indicadores socioeconômicos de serem suficientes para a análise. O pobre passa a ser todo homem negado em qualquer dimensão de sua vida. “[...] E os índios, enquanto pessoas culturalmente oprimidas e negadas, são pobres [...] A temática da libertação passa a denunciar a negação de uma forma de ser diferente. O respeito a essa forma de ser diferente, de reconhecer valores, implica uma libertação da própria identidade desses povos”.¹⁶¹

A terceira fase da TdL é a que se dedica a refletir as temáticas relacionadas ao meio ambiente, aos problemas ecológicos, à destruição da natureza. Na base desse pensamento, os estados de vulnerabilidade e de negação acionados anteriormente para fundamentar as ações de libertação a partir do homem, são condições novamente aplicadas na leitura crítica em relação à terra e à vida no (do) planeta.

A crise ecológica que hoje vivemos tem o mérito de tematizar um conflito básico que marca o projeto civilizatório da modernidade: o da relação do ser humano com a natureza como um todo, que se revela como uma relação de agressão sistemática e desestruturadora do equilíbrio do planeta, com a consequente destruição das condições de vida. Nesta perspectiva, a crise provoca a reposição, em condições novas, daquela pergunta que caracteriza, no mais profundo, o ser humano como ser da construção de si mesmo, ou seja, a pergunta pelo sentido fundamental do seu existir no mundo.¹⁶²

Essa busca de sentidos questiona o processo civilizatório da sociedade moderna. Para Oliveira, “[...] não dá mais para pensar a realidade humana e sua luta por libertação inteiramente desvinculadas do processo cósmico, pois ser humano e natureza, enquanto expressões diferenciadas do mesmo princípio fundamental, constituem em suas diferenças, uma realidade una, uma comunhão ontológica fundamental”.¹⁶³

Promovendo os cruzamentos, é possível articular os sentidos em torno da TIRSS e as relações entre a Igreja Católica e os indígenas, segundo a dinâmica de ampliação temática que

¹⁶⁰ Entrevista com o filósofo Manfredo Oliveira, no dia 19 de junho de 2012, em Fortaleza.

¹⁶¹ Entrevista com o filósofo Manfredo Oliveira, no dia 19 de junho de 2012, em Fortaleza.

¹⁶² Manfredo Oliveira, em artigo denominado “Ampliação do sentido de libertação”. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/678/1103>. Acesso em: 17 nov. 2012.

¹⁶³ Entrevista com o filósofo Manfredo Oliveira, no dia 19 de junho de 2012, em Fortaleza.

acompanha a trajetória da TdL em terras makuxi. No entanto, como sugere Manfredo Oliveira, todas essas ênfases se complementam. Uma nova fase não revoga, de vez, a anterior. Isso se verifica na situação estudada. Por mais que a perspectiva de hoje prevaleça sobre a de ontem, a análise e as ações sobre a TIRSS - forjadas entre esses agentes e a orientação da TdL - combinam as diferentes dimensões.

Assim é que, segundo a TdL, o primeiro modelo temático (inspirado sob a ótica socioeconômica) fundamenta a luta pela terra, ao destacar o valor indispensável que ela representa para a sobrevivência dos indígenas, como o lugar de onde se retira o sustento desses povos. Já a perspectiva ampliada que focaliza os valores das culturas tradicionais também se associa ao processo histórico e político de conquista da TIRSS. A Cosmovisão indígena sobre a terra situa o projeto de libertação dos pobres negados em suas diferenças culturais no plano desta perspectiva. A defesa do território se assenta sobre bases culturais, como lugar de expressão de seus hábitos e costumes, morada de seus mitos, campo de trabalho do pajé e memória de seus antepassados. Todavia, como apresenta Sahlins (1997, p. 6), a cultura aparece aqui como “a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do seu próprio destino”. Isso significa dizer, que a dimensão cultural é um componente de organização do próprio grupo, ressignificada pela importância de afirmação étnica desses povos.

Por sua vez, hoje, a ênfase teológica sobre o meio ambiente mantém sintonia com a visão indígena sobre as formas de uso e os sentidos da terra. Em muitos momentos, as razões que mobilizam a defesa da TIRSS focam a necessária libertação eco-humana, ao sublinhar os valores da preservação da natureza e ao denunciar os interesses econômicos de seus opositores, movidos pela lógica desenvolvimentista a custo, muitas vezes, da contaminação de rios e igarapés e da exploração desmensurada dos bens da natureza, com comprometimentos que alcançam a todos, índios e não índios. Portanto, nessas frentes combinadas, a TdL fez suas marcas.

Compreende-se que os índios veem a terra de maneira diferente porque a visão de mundo deles é diferente. Aí vem a história das visões pré-modernas e a gente não deu a isso a consideração merecida. Como a Teologia da Libertação emergiu num contexto de modernização, se tratava de ver o mundo moderno na sua realização no Continente, então, tudo o que era pré-moderno era considerado sem importância. Agora emergiu o outro lado da medalha: quem disse que é assim? Certamente você

não pode dar propostas imediatas de vida numa visão pré-moderna para quem vive já na pós-modernidade. Mas a grande orientação de fundo, o grande questionamento pode se dar nas lacunas da sociedade moderna. Então se passou a ver essa questão com olhos diferentes, como algo absolutamente fundamental dentro desse projeto da Teologia da Libertação que se alargou enormemente.¹⁶⁴

Uma maneira de perceber a particularidade dessa visão de mundo se expressa no relato do ex-catequista indígena, Jaime André. Como já havíamos abordado aspectos relacionados à origem dos heróis fundadores da cosmologia Makuxi¹⁶⁵, meu interlocutor passou a compartilhar o que, no seu entendimento, foi o destino desses heróis. Ou seja, tão importante quanto saber de onde vieram é saber para onde foram. “Uns contam que eles foram pra o Monte Roraima. Outros contam que eles eram perseguidos pelo inimigo e eles tiveram que correr no mundo”. Nessa fuga, Jaime destaca o poder de transformação de seus heróis: “Eles foram formando coisas: formavam uma escuridão para o inimigo não vê eles; formavam uma nuvem; um oceano para o inimigo não poder passar; faziam o fogo para atrapalhar; mas o inimigo era insistente. Por fim, viraram redemoinho e subiram pro céu. No redemoinho, Makunaima faz redemoinho pra cá, Insikiran faz redemoinho pra lá [lado oposto] e o Aniquê pra frente. Eles assim desapareceram”.

Na sequência, Jaime justifica em bases míticas e cósmicas os fatos cotidianos. Ele conta que sempre que vê um redemoinho, estabelece uma dúvida: “Eu fico pensando: eu não sei se aquele redemoinho é o Makunaima, o Insikiran ou Aniquê”. Sua observação sobre o redemoinho torna-se particularmente importante quando ele une a ocorrência desse fenômeno a uma causa que o provocou; em suas palavras o redemoinho quer dizer “que alguma coisa foi feito contra meu povo ou contra a natureza”, confessa. Jaime atribui à força do redemoinho uma espécie de manifestação de desagrado contra a humanidade e, para isso, ilustra: “O Rio de Janeiro foi uma cidade que maltrataram, eu vejo no jornal, aí o nosso Makunaima, Insikiran e Aniquê faz com que eles [os moradores] sintam um pouco. Porque isso tá na palavra de Deus também, o meu filho vai sofrer as consequências do que eu fiz de errado”.¹⁶⁶

No exemplo em que se refere às enchentes e desmoronamentos das encostas em 2010, e que afetaram as populações de algumas cidades serranas do estado do Rio de Janeiro, o

¹⁶⁴ Entrevista com o filósofo Manfredo Oliveira, no dia 19 de junho de 2012, em Fortaleza.

¹⁶⁵ Alguns trechos dessa conversa constaram inicialmente no capítulo dois deste trabalho.

¹⁶⁶ Entrevista com Jaime André, no dia 6 de abril de 2012, em Maturuca.

Makuxi Jaime André diz além do factual. Em bases híbridas da tradição indígena e do catolicismo, ele ressignifica a tragédia como um alerta sobre as responsabilidades do homem pelos usos que o mesmo vem fazendo da natureza¹⁶⁷. Note-se, com isso, o grau de pertinência que as declarações do índio Makuxi mantêm com as perspectivas ecológicas que embalam a nova fase da TdL. Para o filósofo Manfredo Oliveira, o ser humano é também “[...] chamado a reconhecer a natureza como ser dotado de uma racionalidade própria, que exige respeito, cuidado, preservação e que não pode ser reduzida a simples matéria-prima da satisfação das necessidades de reprodução do ser humano, a instrumento de efetivação de seus desejos”.¹⁶⁸

¹⁶⁷ No quarto e quinto capítulos, outros relatos que sublinham a percepção indígena sobre a TIRSS asseguram, com mais evidência, as linhas permeáveis da TdL por suas diferentes nuances.

¹⁶⁸ Manfredo Oliveira, “Ampliação do sentido de libertação”. América do Norte, 30 de julho de 2010. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/678/1103>>. Acesso em: 17 nov. 2012.

4 A TERRA INDÍGENA COMO ELEMENTO CONCRETO DE ESPIRITUALIDADE

Eu já nasci na luta. Eu amadureci nessa luta.

(Martinho Makuxi)

Esta epígrafe cumpre a função de elo entre o capítulo anterior e o presente texto. O índio Martinho Makuxi se diz feito de luta, ao constituir o relato e nele se constituir. Essa processualidade marca, em grande medida, as concepções sobre a TIRSS e os cruzamentos com a TdL. Se fôssemos eleger uma ampla questão a roteirizar a proposta desse capítulo a faríamos em mão dupla: uma a questionar os sentidos que os indígenas elaboram em torno da TIRSS; e outra a indagar de que maneira essas concepções sobre a terra passaram a dinamizar a experiência católica dos Makuxi, a partir de uma proposta de evangelização libertadora.

Pode-se dizer, pelos indícios reunidos (ora mediante a experiência da pesquisa de campo ora pelo levantamento dos modelos que balizaram as missões nessas comunidades indígenas), que a TIRSS dá um novo significado à experiência religiosa católica dos Makuxi, principalmente, quando a sua defesa e todas as ações dela decorrentes são incorporadas como causa prioritária (material e temporal) a orientar as práticas espirituais. Como recorda o missionário consolatino Mário Campos, “durante todo esse tempo a perspectiva de evangelização era a terra. Claro, ligadas à terra estão a autonomia, a tradição, a cultura, a produção, mas a ênfase era a terra. Ser um povo, terra. Ser uma comunidade, terra. Ter uma voz, terra. Tudo, terra.”¹⁶⁹

Isso indica, de modo direto, duas observações intimamente implicadas: que o amplo processo que desencadeou a defesa da terra para usufruto exclusivo dos povos indígenas da região permeou a liturgia católica e uma série de práticas objetivas a ela vinculada. E, como parte desse direcionamento missionário, a experiência católica construída pelos Makuxi esteve, durante todo o processo de luta pela terra, intrincada no cotidiano da comunidade, ou seja, em estreita correspondência com os problemas enfrentados pelos indígenas, numa espécie de exercício de crença dinamizado pela ordem do dia e as condições de existência. De modo direto, padre Mário Campos, sintetiza esses laços ao dizer: “Fica difícil pra eles (os

¹⁶⁹ Entrevista com o missionário consolatino Mário Campos, em 11 de setembro de 2010, em Boa Vista.

Makuxi) sustentarem a fé se isso não trouxer uma melhoria no trabalho da roça, se não trouxer melhoria no trabalho da comunidade”¹⁷⁰.

A experiência religiosa na comunidade Maturuca, orientada nas três últimas décadas pelos missionários consolatinos e os princípios da TdL¹⁷¹, responde em grande parcela pelo incentivo às frentes de luta pela terra, notadamente, por meio da formação de lideranças e da organização política dos indígenas, esteios centrais de ações diretas.¹⁷²

A defesa do território mobilizou os ânimos, renovou os sentidos, promoveu a ressignificação do espaço e das relações. A terra transformou-se em oração e ocupou o centro do compromisso profético do evangelho. A leitura da Bíblia fez-se um grande roteiro a fomentar esperanças, a entender o sofrimento como parte de um processo de redenção, espelhado, sobretudo, na busca da terra prometida e na própria humanidade experimentada por Cristo que venceu a cruz.

Essa primeira reflexão conduz à necessidade de esquadrihar os seus contornos. Assim, se opta em estruturar o campo de análise deste capítulo em três momentos principais: o primeiro busca agrupar os sentidos que ajudam a construir simbolicamente o que se convencionou denominar de TIRSS, priorizando os modos como os índios Makuxi a ela se reportam. O segundo momento se volta para a teologização da TIRSS, com o objetivo de situar os sentidos na perspectiva do agenciamento missionário. A ação do Instituto Consolata reflete a maneira da Igreja Católica, num enlace político-religioso, de colaborar com a promoção da organização indígena. Por fim, com intenção mais ilustrativa, são apresentadas as linhas gerais do catecismo que inspirou em parte o processo de organização e luta dos

¹⁷⁰ Entrevista com o missionário Mário Campos, no dia 03 de março de 2012, em Boa Vista.

¹⁷¹ Reproduzimos alguns princípios básicos da TdL, enumerados por Michael Löwy (2000, p. 61): “1. A luta contra [...] os novos ídolos da morte adorados pelos novos Faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a ‘Civilização Ocidental Cristã’. 2. Libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus. 3. Uma crítica da teologia dualista tradicional [...] 4. Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado por sua libertação. 5. Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como forma de pecado estrutural. 6. O uso do marxismo como instrumento socioanalítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe. 7. A opção preferencial pelos pobres e solidariedade com sua luta pela autolibertação. 8. O desenvolvimento de comunidades de base cristã entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista.”

¹⁷² Citamos como exemplos dessas ações diretas as barreiras erguidas para impedir a passagem de garimpeiros, o movimento contra a bebida alcoólica, a implementação de uma série de projetos visando a autonomia das comunidades indígenas e a ocupação de áreas em fazendas da região, dentre outras.

Makuxi pela TIRSS, denominado de “O plano de Deus sobre nós” ou “Paapa Esenenkatok’ Urînikong Pî”, em língua makuxi.

4.1 *Anna Pata, Anna Yan*: lema farol da representação da TIRSS

Esta expressão em makuxi - que na língua portuguesa quer dizer “Nossa Terra, Nossa Mãe” - sagrou uma grande campanha internacional protagonizada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) às vésperas da primeira etapa do julgamento pelo STF da homologação da TIRSS, em meados de 2008. O objetivo da campanha foi o de buscar apoio junto a cidadãos, governos e entidades da Europa para a manutenção da demarcação da TIRSS em área contínua, intensificando a dimensão internacional do conflito. Nesse tópico, o lema transcende a campanha e passa a ser a síntese das representações indígenas sobre suas terras.

173

No que diz respeito à TIRSS há muitas inscrições e destaques sobre a contenda jurídica e o capítulo especial do direito legislativo, com ampla ressonância sobre os povos indígenas do Brasil. Não se aterá a esse enfoque. Opta-se em buscar os sentidos espiralados, aqueles que são continuamente construídos pelas atualizações. Conforme Michel de Certeau, procuraremos buscar os “relatos do espaço” em torno do processo da luta pela conquista da terra, situados, digamos, nos subterrâneos da reelaboração simbólica. Os relatos “[...] atravessam e organizam lugares; eles os selecionam e os reúnem num só conjunto; deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaços.[...] Vendo as coisas assim, as estruturas narrativas têm valor de sintaxes espaciais.” (CERTEAU, 2009, p. 182)

Em análise correspondente a essas trajetórias, priorizam-se os relatos que apontam para a construção simbólica da terra indígena. A denominação TIRSS é decorrente do processo de identificação e delimitação que prescreve, em ato administrativo, a extensão das terras indígenas no Brasil. Em Roraima, com o acirramento dos conflitos originados pela disputa da terra e a formação pela FUNAI dos primeiros grupos de trabalho encarregados de deslanchar o processo demarcatório, na década de 1970, a região passou a ser identificada como Área Indígena Raposa Serra do Sol (AIRASOL). Tanto em uma como em outra

¹⁷³ Durante a campanha, os representantes dos povos Makuxi e Wapixana, respectivamente Jacir de Souza e Pierlângela Nascimento, foram recebidos, inclusive, pelo Papa Bento XVI. O Vaticano não se manifestou sobre a audiência.

denominação, as divisões em sub-regiões - numa área de cerca de 1,7 milhões de hectares - foram determinantes para se chegar a um nome que identificasse a terra em epígrafe.

Nas quatro grandes regiões que formam a TIRSS (Surumu, Baixo Cotingo, Serras e Raposa), as relações interétnicas entre os Makuxi, Wapixana, Taurepag, Ingarikó e Patamona se estabelecem entre 194 comunidades indígenas, sendo a região das Serras, área onde se situa a maloca Maturuca, a que detém o maior número de malocas, com 98 comunidades. A quantidade de malocas em conjugação com o número de habitantes transforma as Serras na mais populosa região da TIRSS.¹⁷⁴

Quando Michel de Certeau diz que a narração oral não cessa e que ela se constitui de um “[...] trabalho interminável, de compor espaços, verificar, confrontar e deslocar suas fronteiras”, sua análise nos remete imediatamente ao traçado da TIRSS e a genealogia dos lugares descritos pelos professores indígenas da região das Serras, ao fazerem o registro de uma decisão tomada em agosto de 1992, na comunidade do Barro, antes Surumu – Terra indígena Raposa Serra do Sol.

[...] as lideranças fizeram um estudo sobre os limites do nosso território e concluímos que a nossa área vai de **rio a rio**. Começa da cabeceira do rio Maú descendo até o rio Tacutu, pega o rio Surumu até o rio Miang e segue até a fronteira da Venezuela e Guiana, passa pelo rio Tacutu, Maú, Miang até Surumu. Tem uma parte da área limitada com o marco da linha seca, deixando uma parte da área para o município de Normandia. Esta é a terra que compreendemos área única e contínua e é nossa. (FILHOS..., 2003, p. 47, grifo nosso)

Entende-se esse mapa de palavras como uma das mais fortes percepções étnicas a caracterizar a TIRSS, notadamente por apresentar os rios como as artérias definidoras do território, num esforço em demarcar e organizar suas próprias fronteiras. “Nessa organização, o relato tem papel decisivo. Sem dúvida, ‘descreve’. Mas ‘toda descrição é mais que uma fixação é um ato culturalmente criador’ [...] Ela é então fundadora de espaços.” (LOTMAN, 1973, p. 89 *apud* CERTEAU, 2009, p. 191)

A TIRSS se constitui de mapas, de modelos e de percursos. Todas as referências a ela dirigidas são, de fato, construídas por atos de enunciação. “A Terra Indígena Raposa Serra do Sol para nós Makuxi é um lugar sagrado onde se dá o desenvolvimento físico e cultural. É o

¹⁷⁴ Em Surumu são 21 malocas, em Raposa são 41 e no Baixo Cotingo são 34 comunidades indígenas. Dados CIR/Funasa (2008).

lugar onde nascem nossas vidas e onde enterramos nossos mortos. Onde encontramos a força e a vida na natureza.” (FILHOS..., 2004, p. 52)

O próprio lema *Anna Pata, Anna Yan* (“Nossa Terra, Nossa Mãe”) é uma das expressões dessa processualidade que toca em bases ricas de simbologia, ao produzir verdadeiras “geografias das ações”. (CERTEAU, 2009) Ao associar a terra (bem comum aos povos indígenas da região) à sua qualidade materna, os defensores do lema falam de entranhas, de sustento indispensável para o viver e da ancestralidade dos vínculos, a ponto de não se poder pensar o índio sem a anterioridade da terra.

O então tuxaua da comunidade Maturuca, Djacir Melquior, lembra que foi em uma reunião de lideranças indígenas, na mesma comunidade do Barro, que a expressão ganhou força, não sem antes passar pelo crivo concorrente de outra sugestão.

[...] eles queriam colocar Terra Livre. Eu fui contra. Eu coloquei Nossa Terra, Nossa Mãe. Eu assegurei, eu defendi e foi aceito. E é dessa campanha que assegurou essa nossa terra. Nós colocamos Nossa Terra, Nossa Mãe, na nossa língua, *Anna Pata, Anna Yan*. [...] Aí eu disse assim, o que chegou em mim, Terra Livre é terra para todo mundo, então todo mundo que está lá tem que ficar. O que eu quero defender porque a gente somos descendente do Makunaima, então eu disse assim: é nossa terra, é nossa mãe. [...] Eu jamais vou esquecer isso, porque isso assegurou.¹⁷⁵

Essas articulações em torno de um tópico tão localizado e particular no processo de construção das estratégias de organização e luta pela terra mantêm, de fato, uma estreita relação com noções mais amplas, ao realçar por meio da travessia dos relatos e das práticas espacializantes (CERTEAU, 2009), o que o antropólogo João Pacheco de Oliveira denominou de processos de territorialização.

Há na declaração do tuxaua um conteúdo unificador que indica a centralidade da demanda da terra e sua consequente natureza política. Essa moldura local, onde um grupo de lideranças indígenas da Raposa Serra do Sol se reúne para definir estratégias de campanha de defesa de sua terra tende a ilustrar a dinâmica decorrente de novas formas e desenhos territoriais. De acordo com Pacheco de Oliveira (2004, p.22), desde a presença colonial, esses traçados territoriais deflagram transformações em muitos níveis da existência sociocultural da sociedade.

¹⁷⁵ Entrevista com Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

Uma das maneiras de olhar para o contexto de formação da TIRSS é pela ótica intersocietária do conflito, cujas bases de tensão se estabelecem nos termos interdependentes da diferença de percepção sobre os usos e as formas de ocupação da terra e da progressiva invasão dos espaços físicos dos indígenas para expansão da agricultura, pecuária e garimpo.

O conflito, por sua vez, desencadeia dinâmicas que se dão, ao longo de vários anos, pelo movimento de pressão de órgãos e agentes externos e pelos mecanismos de defesa das comunidades afetadas. É em torno da resistência desses grupos que se constitui o que Pacheco de Oliveira (2004, p. 22) chamou de “processos de territorialização”. De acordo com essa noção, territorialização é

[...] o movimento pelo qual um objeto político-administrativo - [...] no Brasil as ‘comunidades indígenas’ – venha a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso).

Portanto, não há como separar os referenciais que a terra assume para os indígenas do processo de luta, de resistências e de reivindicações que a ela se vincula. *Anna Pata, Anna Yan*, lema farol da representação da TIRSS para as cinco etnias que lá habitam, é ainda a sinonímia da territorialização nos termos que se vem tratando. “Nossa Terra, Nossa Mãe” condensa sentidos que auxiliam a compreender as implicações de um processo de reorganização social, caudatário da longa trajetória em que se vem forjando a organização dos povos indígenas de Roraima.

Pacheco de Oliveira (2004, p. 22) lista quatro implicações advindas do processo de territorialização que em muito confluem sobre o contexto particular dos indígenas e da TIRSS, ao mesmo tempo em que atualizam constantemente os seus desafios: “i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.”

Certa vez, já depois da homologação pelo STF da TIRSS, perguntei a índia Makuxi Tereza Pereira que noção dava, à minha interlocutora, o conforto de se sentir em sua morada, em sua terra, depois de tantas divergências e disputas. A sua resposta se ergue mítica para

ênfatizar um sentido cosmológico, um pertencimento cultural que os singulariza e os une. “Makunaima disse que por onde era a terra dos Makuxi, ele marcou”.¹⁷⁶

O microrelato de Tereza Pereira, que destaca o herói criador, figura central na cosmologia dos povos indígenas da região, é acionado para conferir a eles (os Makuxi) um lugar a “perder de vista”, autorizado por uma marcação mítica, demarcado em contornos que expressam, acima de tudo, os laços da ancestralidade de seu povo, um lugar de sujeitos implicados no processo de territorialização.

Sobre isso, lembro especialmente do teor de uma conversa que mantive com o então tuxaua Djacir Melquior¹⁷⁷, no terreiro de sua casa, na noite do dia 19 de abril de 2011. Depois de acompanhar a oração das 18 horas na Igreja da maloca, pensei em fazer uma visita à família. Na ilusão de que o dia já havia rendido conteúdo suficiente para a minha pesquisa, busquei a conversa livre, dispensando a mim mesma da obrigação de observar, questionar e anotar. Constatei que não há como despir-se de campo em campo.

O encontro rendeu mais de uma hora de conversa embalada pelas lembranças do tuxaua e sua esposa sobre os bastidores da luta no ano anterior à homologação da TIRSS. Os relatos se circunscrevem à experiência do próprio tuxaua e atestam as dificuldades do líder indígena em se submeter a um intenso cronograma de viagens que instaurava peregrinações e romarias políticas em direção a ambientes desconhecidos.

Djacir nunca havia viajando de avião nem se demorado por tanto tempo longe de sua comunidade. Essa última observação foi enfatizada por sua esposa, Sarlene: “Professora, ele chegou a ficar quase três meses longe de casa.” Foram muitas idas pra Brasília em busca de apoio dos ministros do STF, além dos deslocamentos a outros estados para a participação em audiências públicas sobre o tema. “Eu e as outras lideranças indígenas, a gente procurava sempre participar”, disse o tuxaua. Ele lembra que aprendeu muito com as novas situações impostas. “Nos gabinete dos ministros do STF, o tempo que davam pra conversar era muito pouco, tudo controlado. Então a gente fez uma gravação curta em dvd, só com os momentos principais da história de perseguição do nosso povo; eu mostrava e depois eu apenas pedia que aquela autoridade respeitasse a Constituição do meu país”. O tuxaua conta que foi

¹⁷⁶ Entrevista com Tereza Pereira, no dia 24 de julho de 2011, em Boa Vista.

¹⁷⁷ No final daquele mesmo ano, uma nova eleição nomearia como tuxaua Istarlei de Souza

recebido por todos os ministros do STF, com exceção do ministro Carlos Alberto Menezes Direito¹⁷⁸, por recusa do mesmo.

Em meio a tantas lembranças, Djacir Melquior recupera uma cena dessas andanças feitas pelos grandes centros urbanos do país que guarda uma expressão ritual. “Na rua, eu andava vestido normal, calça e camisa. Mas quando eu chegava perto do órgão que eu ia ter a reunião eu colocava o meu colar e o meu cocar. Eu estava ali representado o meu povo.”

O tuxaua conta que os percursos ziguezagueantes junto aos órgãos públicos lhe fizeram aprender a desenvolver ainda outras astúcias. “Se eu deixasse o documento que eu levava no protocolo do órgão já sabia que nada ia acontecer. Eu botava o documento debaixo do braço e dizia que só entregava pessoalmente, porque esse era o jeito de eu dar o meu recado.” Outra estratégia lembrada pelo tuxaua teve lugar nas audiências públicas, em situações em que o tuxaua e outras lideranças dividiam a atenção do público com um o outro político da bancada de Roraima contrário à causa indígena da terra: “Notei que o último a falar se dava melhor porque negava ou reforçava o que foi dito antes. Uma vez colocaram meu pai [Jacir de Souza] pra falar primeiro e depois falou o senador Mozarildo Cavalcanti. Não foi bom. Em outra audiência eu ia falar primeiro aí eu disse: se eu sou convidado eu posso escolher e eu só falo se for por último. Eles atenderam e fui melhor.”

Nota-se, com isso, que “as maneiras de praticar” lembradas pelo tuxaua contrariam a passividade e salientam a capacidade de reapropriação das diferentes mensagens, a ponto de se ter, por meio desses fragmentos dos bastidores da árdua luta pela defesa da TIRSS, a expressão daquilo que Michel de Certeau (2009) destacou como microresistências que mobilizam as fronteiras e a rigidez nas relações de dominação. Por sua vez, essas microrresistências estão vinculadas a um longo processo de formação de lideranças indígenas, baseado, sobretudo, “[...] na formação da consciência de que eles são capazes de gerir seu próprio destino, dominando os conhecimentos da sociedade nacional.” (ARAÚJO, 2006, p. 114-115)

Pela perspectiva anunciada, as concepções indígenas sobre a terra e a emergência dos sujeitos movimentam novas práticas, desorganizam a “ordem”. Ao reunir as visões, os

¹⁷⁸ Falecido em setembro de 2009, o ministro posicionou-se favoravelmente à homologação contínua da TIRSS, mas seu voto apresentou uma série de condicionantes a serem observadas que foram acatadas pelo Pleno.

valores, os usos, os mitos, em torno da TIRRS, os Makuxi parecem usufruir a “[...] liberdade gazeteira das práticas”. (CHARTIER, 2009, p. 18)

4.2 A Teologização da Terra

A TIRSS e a TdL são dois referentes interdependentes que colaboram de modo enfático para as formas de apropriação do catolicismo pelos Makuxi. Isso quer dizer que o modo como se passa a viver essa experiência católica se articula, em grande parcela, com a concepção teologizada da terra indígena. Para tanto, foi decisivo o reconhecimento primeiro de que a TIRSS, como dado objetivo, constituía-se um espaço que abrigava diversas situações de injustiça social e de opressão sofridas pelos indígenas, criando, com isso, a necessidade de uma “consciência libertária”, por meio da efetivação de práticas emancipatórias desenvolvidas no âmbito do trabalho religioso institucional.

A invasão das terras indígenas acionava, segundo os indígenas, outras ações de violência subjacentes: a poluição de rios e mananciais para a extração do garimpo, o alcoolismo, a desestruturação familiar e comunitária, a prostituição, a exploração da mão de obra indígena nas fazendas, o abandono gradativo dos valores culturais indígenas, maus tratos e assassinatos.¹⁷⁹ Um dos indígenas que indica as marcas desse arranjo de violências é Martinho Makuxi: “Aconteceu coisa muito ruim com nós mesmo. Morte, principalmente, com nossos parente, espancamento, queimação de casa, várias coisas aconteceu. Meu pai sofreu espancamento. Ele é quebrado do lado da clavícula dele.”¹⁸⁰

Como se reporta o teólogo J. B. Libânio (1987, p. 83), se a teologia é “*fides quaerens intellectum* - a fé que busca inteligência –”, a TdL é uma maneira nova de encontrar essa inteligência no interior da fé, buscando diferenciar-se pela práxis libertadora dos pobres. A reelaboração desse princípio em contexto local veio com a ação dos missionários do Instituto Consolata que, sem negligenciarem a base salvífica da teologia, articularam a reflexão em torno “da realidade divina com as malhas confusas da história de opressão e libertação [...]” (LIBÂNIO, 1987, p. 230)

¹⁷⁹ No Projeto Emergencial “Maio de Luta e Luto”, elaborado pelo Centro Regional Maturuca, há relatos de 21 líderes indígenas assassinados, 54 ameaças de morte, 51 tentativa de homicídios, 80 casas destruídas, 71 prisões ilegais, 5 roças queimadas e 5 cárceres privados. Disponível em: <<http://www.ecoamazonia.org.br/2012/05/tr-terra-indigena-raposa-serra-sol/>>. Acesso em: 30 dez. 2012. “Em alguns casos, a luta pela libertação tem levado muitos a dar sua vida no interior do compromisso. Nesse sentido, a TdL está também vinculada com a nova realidade eclesial do martírio.” (LIBÂNIO, 1987, p. 27)

¹⁸⁰ Entrevista com Martinho Makuxi, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

Diante de uma série de “sinais concretos” que favoreceram o reconhecimento da terra indígena como *locus* de relevância teológico-libertadora, os missionários consolatinos ajustaram as temáticas conflitivas à clássica trilogia do método “ver, julgar e agir” que já servia de roteiro a iniciativas políticas forjadas no interior de muitas outras comunidades eclesiais de base.

A simplicidade pastoral do método “ver, julgar e agir” envolve dinamicamente os momentos de reflexão e prática sistemática, instituindo um modo de fazer, ou seja, uma maneira de abordar os problemas concretos da comunidade. “Ver” significa trazer a situação-problema para o centro das observações da comunidade. “Julgar” constitui um momento em que a comunidade ciente de seus problemas realiza uma análise crítica, identificando os seus aspectos provocadores e as possibilidades de enfrentamento de tal situação. “Agir” configura o momento de efetivação de uma prática alicerçada sobre os estágios de reflexão.¹⁸¹

A formalidade do método acolhido pela TdL acentua, ainda, o aspecto político-religioso que orienta as relações dos índios e dos missionários (em torno da TIRSS), na medida em que o referido método mobiliza uma dimensão crítica e social, fazendo com que as comunidades indígenas se situem politicamente no mundo de exploração em que vivem, acendendo, por consequência, o que o teólogo J. B. Libânio (1987) denomina de “lampejo libertário”.

A influência do método “ver, julgar e agir” foi tão intensa - durante os anos de uma luta focada sobre a defesa e conquista da terra – que sua aplicação tornou-se oportuna ao cotidiano dos encontros das comunidades indígenas, constatando-se um uso recorrente pelos Makuxi. O missionário consolatino que atua no centro Maturuca, padre José Maria Maçal, observa a força incidente do método, inclusive, durante as celebrações das missas.

O ver, julgar e agir ainda é o método que é usado muito até aqui nas celebrações. Hoje não foi assim [refere-se à missa daquele dia], mas muitas vezes, mesmo quando eu estou, após a proclamação da palavra, eu vou me sentar e, normalmente, aparece o tuxaua, a segunda tuxaua, aparece alguém e coloca uma série de questões, uma série de problemas da comunidade. Começam do ver a situação; eles próprios fazem isso. Isso após a leitura do evangelho, no que seria o momento da pregação do padre. Eles vão lá na frente, depois, convidam outras pessoas a quererem colaborar. Normalmente o padre, depois de ouvir tudo aquilo que eles tem a dizer, então diz:

¹⁸¹O tópico seguinte que trata do “Plano de Deus sobre nós”, ilustra com mais propriedade os momentos de aplicação desse método no contexto das comunidades indígenas.

agora vamos lembrar a palavra de hoje, o que é que esta palavra de hoje ilumina esses acontecimentos, essas situações tristes [...] às vezes ali se chega a certas conclusões, por exemplo: ‘Esta semana, já que na semana passada no trabalho comunitário não apareceu ninguém, esta semana vamos assumir, vamos estar todos lá’.¹⁸²

Além do método, a teologização da TIRSS melhor se expressa por meio da efetivação de algumas práticas denominadas de “transformadoras”, via projetos de promoção humana, já detalhados em capítulo anterior, que são resultantes de um tipo específico de trabalho religioso realizado pelos missionários Consolatinos no final da década de setenta.¹⁸³ Portanto, a análise se voltará, no momento, para dois pontos de sustentação mais gerais dessas práticas: os cursos de formação e o incentivo à criação do que hoje se denomina Conselho Indígena de Roraima (CIR). Ou seja, apesar de muitas outras iniciativas receberem o selo político-religioso característico de ações inspiradas nos princípios da TdL, as duas abordagens reúnem elementos que respondem pelo processo de organização e construção do movimento indígena, bases sustentadoras da luta pela demarcação das terras, com destaque para a TIRSS.

Antes, é importante perceber que as ações pastorais baseadas na TdL tem como esteio o estímulo, a geração e a circulação de conhecimento que giram na órbita da fé cristã. Numa realidade árida como aquela representada pelas populações indígenas, onde se associavam os problemas de sobrevivência econômica e cultural de cinco etnias, a evangelização adotou a trajetória dos cursos de formação, com o apoio dos tuxauas, a fim de ter ampliada a rede de indígenas com potencial militante para fazer frente às dificuldades que atravessavam o cotidiano das malocas.

Em Maturuca, foi o Consolatinos Jorge Dall Ben¹⁸⁴ que, como visto no capítulo anterior, primeiro se fixou na comunidade. Como lembra o professor indígena Ednaldo André, “aí foi que começou tanto o processo de evangelização como os conhecimentos da luta pela terra; porque tinha fazendeiro e garimpeiro, e eles faziam como queriam aqui na comunidade.

¹⁸² Entrevista com o padre José Maria Maçal, no dia 17 de abril de 2011, em Maturuca.

¹⁸³ Alguns pesquisadores, a exemplo do historiador Jaci Vieira, situam no final dos anos sessenta a mudança de percepção dos Consolatinos para uma leitura mais política da realidade local, com base em ofícios protocolados pelos índios de Roraima junto à FUNAI, arquivados pelo Museu do Índio, no Rio de Janeiro. O conteúdo dos ofícios evidenciaria aspectos relacionados à organização e ao envolvimento dos missionários da Consolata com a questão indígena. Segundo Vieira (2007, p. 168), pelo teor dos ofícios, as reuniões dos indígenas com os missionários em Boa Vista ou no Surumu não tratavam de assuntos religiosos, “[...] constituíam isso sim, encontros de cunho político deliberativo, cujo principal objetivo era formar lideranças politizadas para enfrentar sua principal luta: a demarcação das suas terras.”

¹⁸⁴ O padre Jorge Dall Bem é a mais forte referência quando o assunto é a atuação política da Igreja Católica nas comunidades indígenas da região, tendo desenvolvido uma ação pastoral ancorada nos princípios da TdL.

E aí começou esse processo de informação e formação para as lideranças a respeito da luta pela terra.”¹⁸⁵

Um fragmento de relato que aponta para a feitura cotidiana desse processo de disseminação de um novo conhecimento para a leitura da realidade indígena é novamente oferecido por Ednaldo André:

Eu cheguei a conviver um pouco na casa de fazendeiros, não foi como empregado, não foi como vaqueiro, não foi nada [...] Minha mãe era empregada. Eu ainda era muito curumim¹⁸⁶, mas eu lembro, porque aqui tinham duas fazendas bem próximas. E era isso mesmo, o patrão como padrinho, já tinha até esse costume, já. E, a partir das orientações [...] a Igreja Católica em relação a essa parte, tanto na escola como em outras partes, só fez mesmo repassar os perigos. O que o Jorge Dall Ben fez muito. Ele só mostrava os perigos. ‘Olha, se vocês continuarem com essa situação, o perigo é esse, esse, esse. E aí, qual a posição que vocês vão tomar? Vão continuar sendo escravos?’. E aí foi onde foi abrindo essa visão.¹⁸⁷

Desse modo não é difícil supor que a mobilização dos índios tenha acirrado as tensões em contexto regional e atraído contraofensivas e críticas endereçadas especialmente ao desempenho da Igreja Católica local.

[...] o Dall Ben, ele foi muito criticado. Diziam que ele montou aqui uma guerrilha; eu vejo assim uma coisa muito diferente. O que a Igreja fez tanto na parte da educação, saúde e outras, principalmente essa questão dos projetos, eles só alertaram. Eles faziam curso de capacitação para os tuxauas, para os vaqueiros, para os professores, para os catequistas, para as mulheres. Mas eram cursos, orientando a forma de trabalhar, a forma de defender a terra [...] ¹⁸⁸

A professora Makuxi, Rosilda da Silva, passou por esse processo de formação. Em 1982, ela compôs o primeiro grupo de mulheres a participar de cursos oferecidos por missionárias do Instituto Consolata, no Centro de Formação Surumu, hoje denominado Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS). O objetivo dos cursos era incentivar a formação geral de mulheres e jovens, fazendo com que o aprendizado de várias técnicas se refletisse sobre a vida das comunidades indígenas, assegurando acesso a um conhecimento antes restrito ao ambiente das fazendas. Nesses cursos, ensinavam-lhes a usar a máquina de costurar, hábitos de higiene, culinária e artesanato.

O incentivo para aprimorar os seus estudos ao longo desses anos levou Rosilda a concluir recentemente o curso de Licenciatura Intercultural oferecido pela Universidade Federal de Roraima. Sobre aquele começo, ela recorda: “Os tuxauas disseram: ‘vai, estuda, se

¹⁸⁵ Entrevista com o professor indígena Ednaldo André, em 19 de abril de 2011, em Maturuca.

¹⁸⁶ Palavra de origem Tupi que designa, de modo geral, a criança indígena.

¹⁸⁷ Entrevista com o professor indígena Ednaldo André, em 19 de abril de 2011, em Maturuca.

¹⁸⁸ *Id.*, 2011.

forma, é pro nosso povo, nossos filho, nosso jovem!’ A orientação era grande: ‘Você vai estudar, mas é pra tua comunidade. Tu tá vendo que teu povo tá sofrendo’”. Rosilda informou ainda que os padres da missão Consolata atuavam de modo muito próximo, exercitando uma espécie de regulação por meio do constante aconselhamento e assessoramento aos tuxauas. “Por exemplo: os missionários não me falaram diretamente, mas hoje eu percebo que a minha escolha foi proposital. Eu falava makuxi com minha mãe em casa. Então, se eu conhecia um pouco da cultura, tinha mais chance de colaborar”. A professora Rosilda expõe, ainda, com muita transparência, o processo lento de construção de uma mentalidade crítica motivada pelos missionários e não esconde suas dúvidas juvenis:

Eu não entendia porque o missionário, que era de um país lá da Europa onde não faltava nada pra ele lá, estava aqui no meio de nós, andando a pé, passando fome e outras necessidades. E eu perguntava pra ele. Ele sorria e dizia: ‘Eu sou mandado, sou enviado por Deus’. Ele dizia mais assim: ‘Coloca isso na sua cabeça que você também foi escolhida pra defender o direito do seu povo, o direito à terra, que a terra é de vocês, não é do garimpeiro, não é do fazendeiro, e vocês precisam criar, vocês precisam plantar. E isso quem vai fazer é você conversando com seu povo, seus irmão, seu parente’. Porque ainda não tava nada claro pra mim, eu sei lá, eu não acreditava. Ele dizia assim pra mim: ‘Olha, você tem que manter a cultura, principalmente a língua’. Tudo isso ele falava. ‘Olha, se vocês não cuidar agora, enquanto é cedo, mas tarde vocês vão sofrer, muito mais do que agora, vocês não vão saber a cultura de vocês, a identidade de vocês, vão ficar uma pessoa qualquer, sem valor, sem raiz’. Tudo ele falava. E eu pensava: o que é que esse homem quer dizer com isso? Eu não pensava que ele tava fazendo um bem pra mim. Depois eu fui colocando na cabeça.¹⁸⁹

A professora indígena, Tereza Pereira, também teve uma trajetória semelhante. Em 1990, atendendo recomendação das lideranças da região das Serras - que viam na continuidade dos estudos dos jovens uma oportunidade de fortalecimento da organização indígena - alguns pais aceitaram enviar seus filhos para estudarem na escola indígena Mirikiyo Makuxi¹⁹⁰, no Centro Maturuca. Tereza que até então vivia na comunidade Camararém foi uma das escolhidas: “Foi uma coisa que eu não esperava acontecer na minha vida, eu só tinha 14 anos, deixei meus pais e fui morar na casa de outros pais de família”. Apesar da proximidade entre as comunidades, a nova situação impôs mudanças muito profundas para Tereza. “Você tem que se ajustar ao regimento da nova escola e da nova família”. Além de concluir a oitava série, a jovem aprendeu a costurar, a trançar tipóia, a fazer colar e panelas de barro, a fiar algodão e a fazer crochê. No final de semana, as atividades tinham uma ênfase religiosa, havia os encontros em que os alunos estudavam a Bíblia, além

¹⁸⁹Minha interlocutora se referiu de modo particular ao padre Jorge Dall Ben. Entrevista com a professora Indígena, Rosilda da Silva, no dia 07 de abril de 2012, em Maturuca.

¹⁹⁰Esse foi o nome dado à primeira escola da comunidade, que na atualidade, com instalações ampliadas, passou a ser denominada de Centro Regional Maturuca.

de participar dos cultos e missas aos domingos. Hoje Tereza ministra aula de língua makuxi na escola José Allamano, tendo terminado recentemente o curso de magistério¹⁹¹ em Boa Vista.

A ação missionária baseada na estratégia de formação dos jovens indígenas também alcançou Joana Pereira, que hoje é agente de saúde na comunidade Maturuca e se dedica, principalmente, a realizar partos. Preparada pelas irmãs Consolata no Centro de Formação Surumu, Joana relembra:

Eu era novinha, eu fui estudar, fiz até a 7ª série, nesta eu fui reprovada e vim embora, passei um ano em casa. Em casa, chegou uma carta, me convidando pra aprender lá no hospital do Surumu. Eu voltei. Mas eu não pensava em fazer isso não. Com seis meses depois do estágio, eu fiz o primeiro parto. Me deu febre, febre, febre. Eu não sei por quê. Eu nunca tinha feito sozinha, eu ficava acompanhando assim as outras, né. Aí depois eu fui me acostumando. [...] As irmãs só ensinavam as técnicas. E eu não sei as orações dos antigos.

Esses contornos esporádicos do processo de formação dos indígenas da região se expandem em outra frente concomitante de ação, enfatizada, dessa vez, pela necessidade de reestruturar a organização política da TIRSS nos moldes de uma intrincada e articulada rede de representações que culminou com a criação do Conselho indígena de Roraima (CIR).

De acordo com o missionário Giacomo Mena, “os próprios índios propuseram uma organização; começaram a refletir que para ter representatividade nos encontros, era necessário marcar territórios e formaram essas chamadas regiões, por afinidades entre eles mesmos. Eles próprios que sentem: qual é o lugar central e qual é a afinidade que tem esse lugar com as malocas em volta?”¹⁹²

A TIRSS, além de ser dividida em quatro grandes regiões, já referidas, é formada por centros regionais, uma estrutura interna de organização política somente possível mediante a união dos tuxauas. Essas lideranças, ao discutirem coletivamente os problemas enfrentados pelos diferentes povos indígenas, encontraram na criação dos centros regionais uma forma de melhor articular as ações das diversas comunidades espalhadas na extensão da TIRSS. Maturuca é o centro geral da região das Serras e engloba sete outros subcentros: Morro, Pedra Branca, Willemon, Caracanã, Caraparu, Pedra Preta e Campo formosa.

¹⁹¹ O curso de magistério Tamí'kan, que na língua makuxi significa “sete estrelas”, é um projeto de iniciativa do governo estadual para a formação de professores que já atuam como docentes nas comunidades indígenas. No total, 105 professores indígenas participam desse projeto. Durante o curso são ministradas disciplinas de gestão educacional, antropologia, didática da língua portuguesa, arte indígena, espanhol, informática, língua materna, história da educação, dentre outras disciplinas. Disponível em:

<<http://www.folhabv.com.br/noticia.php?id=126683>>. Acesso em: 18 dez. 2012.

¹⁹² Entrevista com o missionário Giacomo Mena, no dia 10 de setembro de 2010, em Boa Vista.

O Conselho Indígena de Roraima (CIR), caudatário desse processo inicial de organização política das comunidades e centros regionais, iniciado na região das Serras em 1979, é considerado o principal órgão de defesa dos direitos indígenas em Roraima, tendo o seu trabalho se destacado, nas últimas décadas, em favor da causa da homologação dos territórios tradicionais, com ênfase sobre a luta em favor da TIRSS.

Considerada uma organização indígena sem fins lucrativos, a gênese do CIR vincula-se aos primórdios da década de setenta, por meio da formação dos conselhos regionais que sustentavam, animavam e nutriam os debates sobre os problemas das comunidades em arranjos menores. Portanto, pode-se dizer que o CIR nasce do fortalecimento dos conselhos de base. Mas foi somente na assembleia geral realizada na então Missão Surumu, no ano de 1987, que tuxauas de diversas regiões do estado decidiram criar uma organização com a finalidade de representar, de modo articulado, os interesses dos povos indígenas. Com sede em Boa Vista, essa organização foi inicialmente criada com o nome de Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), tendo sido registrada em 1987. Com a promulgação do Estado em 1990, a sigla perdeu o sentido e a organização não governamental passou a se denominar Conselho Indígena de Roraima (CIR)¹⁹³.

Para compreender a formação do CIR como uma das práticas transformadoras a reiterar o processo de teologização da TIRSS, é imperioso, no entanto, que se sublinhe a sua criação como uma iniciativa indígena a contar com o amplo apoio da Igreja Católica, notadamente por meio da diocese e dos missionários do Instituto Consolata. Segundo o padre diocesano, Vanthuy Neto, a Igreja Católica esteve sempre presente, ora colaborando com a motivação, ora com a logística. “Num primeiro momento vai ser o missionário que vai dizer: ‘vamos reunir que vai ser bom pra vocês’. E os índios vão descobrindo o valor”¹⁹⁴. O tuxaua de Maturuca, Djacir Melquior enfatiza esses vínculos entre a Igreja Católica e a organização política dos povos da TIRSS, nos seguintes termos: “Tudo o que nós passamos junto, uma

¹⁹³ Os membros do CIR são eleitos em assembleia geral dos tuxauas, para um mandato de dois anos. O referido conselho é composto pela assembleia geral, coordenação ampliada, coordenação geral, conselhos regionais e conselhos fiscais. A assembleia geral é o órgão máximo de deliberação. A coordenação geral destaca-se, dentre outras funções, pelo trabalho de planejamento e divulgação das atividades do CIR. À coordenação geral compete a administração de patrimônio e recursos, dentre outros. Os conselhos regionais se destacam na coordenação de projetos. Por fim, o conselho fiscal, como o próprio nome sugere, fiscaliza a aplicação de recursos.

¹⁹⁴ Entrevista com o padre Vanthuy Neto, no dia 9 de setembro de 2010, em Boa Vista.

parceria assim de perto desde o início que a gente começou a trabalhar foi com a Diocese de Roraima. Então, nós criamos nossa organização, como o CIR.”¹⁹⁵

Esse papel de mobilizar e de apoiar a efetivação de ações objetivas e contra-hegemônicas, no contexto de formação de uma organização como o CIR, reitera os traços de uma atuação política à Igreja Católica na medida em que a sua face missionária nas malocas desempenha um papel organizador na vida dos indígenas. Isso nos leva a pensar que as formas que objetivam a ação missionária no contexto da TIRSS apoiam-se, de modo geral, sobre as iniciativas de transformação da realidade sofrida pelos povos indígenas. Uma atuação que toca de modo muito próximo às referências dirigidas à TdL pela socióloga Júlia Miranda (1994, p. 33-34):

Esse discurso busca combinar em vários níveis – o teológico, o científico e o da mentalidade popular – religião e política, de forma a conferir eficácia à ação. Conjuga duas linguagens: a doutrinário-espiritual e a política, passando pela dimensão simbólica, instância na qual ela se efetiva e se transforma em justificação para a prática. E, dados os seus objetivos explícitos de transformação radical da sociedade, coloca a questão do ajustamento entre o discurso mobilizador e as chances reais de ação.

Nesse sentido, o que ocorre com o CIR - enquanto expressão de uma forma de organização popular - se assemelha ao que a antropóloga Christine Chaves (2001, p. 136) observa em relação à trajetória do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Em ambas as situações a Igreja Católica esteve presente em seus processos fundadores, sendo uma espécie de suporte institucional a projetor essas organizações num contexto mais amplo de visibilidade; e, se hoje, essas instâncias caminham de modo independente e autônomo, a herança religiosa de origem impõe-lhes algumas marcas indeléveis, dentre as quais destaco por afinidade de situação, “o sentido da militância como um serviço” e “a valorização do ‘espírito de sacrifício’.”

O Makuxi Jacir de Souza, um dos fundadores do CIR, que por mais de 30 anos esteve à frente das manifestações coletivas e da organização política dos povos indígenas de Roraima, assinala em relato as impressões sobre os serviços e os sacrifícios de uma liderança:

Numa assembleia eu falei: gente eu tô um pouco cansado, adoeci, quero descansar, fazer alguma coisa [...] larguei minha família, larguei meus filhos, nunca acompanhei eles pra escola, nada. Eles tiveram a coragem de estudar, está conseguindo o estudo, mas sem a companhia do pai. E eu fiz pra todos vocês. Minha

¹⁹⁵ Entrevista com o tuxaua Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

filha amanhã vai dizer meu pai não fez nada pra mim, mesmo eu coordenando o trabalho.¹⁹⁶

Assim, algumas práticas constitutivas do cotidiano de luta dos povos indígenas pela defesa da Terra Raposa Serra do Sol ajudam a caracterizar a atuação dos missionários católicos nas aldeias, por meio de um conteúdo marcadamente político que aflora desse *húmus* religioso. Nesse processo que denominamos de teologização da TIRSS, a TdL e a terra estreitam os laços e imprimem esses nexos. A religião torna-se o alimento que encoraja a luta política; o suporte que dá sentido ao sofrimento e que ajuda a promover a mobilização dos indígenas mesmo diante das situações incertas.

No tópico seguinte, a dimensão da evangelização Consolatina é explicitada a partir de um pequeno roteiro de estudo da Bíblia, dirigido às comunidades da TIRSS. Duas abordagens estão diretamente acolhidas na descrição e análise desse documento: a identificação do caráter político-religioso que alicerça a ação missionária na maloca, bem como a crítica em torno do empreendimento universalista das religiões do Livro (Bíblia). Sobre este segundo aspecto, são especialmente importantes as contribuições apresentadas pelo antropólogo André Mary, acerca da contextualização da mensagem bíblica no cenário de colonização dos grupos étnicos.

4.3 “O Plano de Deus sobre nós” e a instrumentalidade bíblica

O documento denominado, em título bilíngue (português/makuxi), de “O plano de Deus sobre nós” / “Paapa Esenenkató’ Urínkong Pí”, é composto por 81 páginas e se revela uma das inscrições mais evidentes da proposta evangelizadora da Igreja Católica, na última década, junto aos índios Makuxi que habitam a região das Serras, na TIRSS.

Segundo o professor Makuxi, Ednaldo André, “O plano de Deus sobre nós” foi construído coletivamente, “[...] nos cursos que a Igreja fazia de catequese, de vaqueiro, de marceneiro, de mulheres, de tuxauas. Dos cursos preparatórios surgiu essa ideia. Para fazer todas essas atividades nós temos que ter um direcionamento. Começamos nos anos 90 e ele não foi mais atualizado”¹⁹⁷.

O objetivo geral do caderno consta impresso em sua própria capa, ao indicar ser este um “Conjunto de leituras, tiradas da Bíblia, para conhecer melhor ‘O Plano de Deus sobre

¹⁹⁶ Entrevista com Jacir de Souza, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

¹⁹⁷ Entrevista com o professor Ednaldo André, no dia 19 de abril de 2001, em Maturuca.

nós””. Os objetivos específicos estão contidos em seu interior e se desdobram em três aspectos: “1. Conhecer um pouco mais o Plano de Deus, para que fique claro diante dos nossos olhos, olhando-nos nele como num espelho; 2. Aprender a fazer o nosso próprio Plano, de acordo com o que o Senhor nos manifesta, através das leituras; 3. Realizar o ‘Plano de Deus sobre nós’ em nossas vidas.” (O PLANO..., 1999, p. 13)

Figura 23 – Caderno de orientação de leituras bíblicas



Fonte: Missão Consolata na comunidade Maturuca, região das Serras/TIRSS.

Assim, a cartilha busca elaborar, sob medida, uma interface com os indígenas, ao criar uma proposta de espelhamento que possibilite refletir os problemas da aldeia à luz dos acontecimentos narrados pela Bíblia. A explicitação dessa proposta se oferece no próprio título, quando este expressa a ideia central de que há um plano de Deus, adaptado do livro sagrado cristão, para os Makuxi

Esses laços que asseguram a evidência da mensagem bíblica em contexto local são refletidos por André Mary (2009, p. 92), em seus estudos sobre a experiência colonial e a

globalização das religiões, como uma estratégia a conectar os valores universalistas das missões com a expressão particular das culturas locais ao redor do mundo. Esse universalismo, a que se reporta Mary, se basearia na evidência da mensagem bíblica e na verdade da Palavra de Deus. No cerne da mensagem estaria a singularidade de um povo, eleito, cuja aliança com Deus possibilitará o acesso à terra prometida.

Tal interpretação encontra acolhida em uma das orientações constantes na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do papa Paulo VI, sobre o ensino catequético e os esforços de evangelização. Para o pontífice, “Os métodos, obviamente, não de ser adaptados à idade, à cultura e à capacidade das pessoas, procurando sempre fazer com que elas retenham na memória, na inteligência e no coração, aquelas verdades essenciais que deverão depois impregnar toda a sua vida.”¹⁹⁸

Segundo Mary (2009, p. 93), nesse contexto, há sempre de um lado a "mensagem" universal e transcendente da fé, o sentido e a verdade da "palavra de Deus", e de outro, culturas peculiares, locais, indígenas, tradicionais. A aproximação desses universos e a instauração de condições de diálogo passam pela mediação decisiva da literatura vernacular, no interior de um país ou de culturas de tradição oral. Portanto, a globalização das religiões do Livro (Bíblia) é dependente, para Mary, da “vernacularização”, um processo marcado pelo procedimento de transcrições das tradições orais para a língua escrita, dinamizando as bases da tradução cultural.

Como visto, no caso dos Makuxi de Maturuca, as distâncias instituídas pelas diferenças de línguas já não se configuram uma barreira no processo de evangelização. No entanto, a vernacularização de que trata Mary não se limita a contemplar a forma da tradução, mas visa problematizar os sentidos dessa tradução. Para o autor, há um paradoxo no empreendimento da vernacularização, uma vez que a externalidade de conteúdo da mensagem bíblica não se resolve, unicamente, por meio da transformação dos códigos de acesso.

Quando se busca uma inteligibilidade sobre a ação da Igreja Católica na aldeia pesquisada, outros fatores são arrolados e tencionam o processo de contextualização da mensagem bíblica. Sobre isso, assim se manifesta o Makuxi Jaime André: “Os primeiros

¹⁹⁸ Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI ao episcopado, ao clero e aos fiéis de toda a Igreja sobre a evangelização no mundo contemporâneo (1975). Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html>. Acesso em: 23 jun. 2012.

professores e até os religiosos não davam importância a nossa cultura; a bênção para fazer tratamento de uma criança para diarreia, para susto, foi sugerido a abandonar. Até nossa própria língua não era coisa bonita não. A gente foi catequisado dentro da doutrina apostólica romana, para acreditar e aceitar o Deus que a gente não conhece, o Deus de outro povo que é o verdadeiro [...]” Depois de uma pausa, ele adverte: “Eu não estou xingando os padres. Eu queria apenas entender¹⁹⁹.”

O desafio da evangelização cristã, por exemplo, é o de fazer acreditar em Cristo aqueles apresentados ao cristianismo (via literatura vernacular), mas, que por disporem de seus antigos referentes de crenças, dotam de complexidade a tradução da mensagem bíblica. É importante destacar, nesse contexto, o caráter interativo da “leitura” crítica, realizada pelo indígena. A interação mobilizada na sua maneira de ressignificar os usos da mensagem bíblica “aumenta a chance de distinguir ou de articular, de um lado, as práticas contrárias que, embora limitadas em seu alcance e seu efeito, não deixam de disputar e contestar o controle das formas ideológicas”. (RADWAY *apud* CHARTIER, 1993, p. 157)

Nessa linha, o terreno de marcadas diferenças propicia a expressão do hibridismo dialógico, como um recurso capaz de inserir os processos culturais no interior de um movimento dialético. A ambiguidade transgressiva do produto híbrido é então um recurso criativo alimentado pela produção de novos e inéditos significados. (MARY, 2009, p. 95)

É nesta fronteira que se situam a ação evangelizadora dos Consolatinos e suas ambiguidades, ora como herdeiro de um movimento de pretensões universalistas que movem as missões ora como vocalizadora de propostas político-religiosas a objetivar na aldeia uma das mais prementes características da TdL, a leitura popular da Bíblia. “A inteligência das Escrituras é enriquecida pelo impacto da novidade da situação, ao ser reinterpretada, gerando assim novo sentido [...] Esta novidade de sentido da Palavra de Deus, das Escrituras cristãs, que terminam por iluminar a realidade ao nível do Projeto de Deus, é o específico da teologia. E quando a situação é de opressão e libertação temos então o específico da TdL.” (LIBÂNIO, 1987, p. 219)

A catequese indígena em bases Consolatinas reitera esse lugar de importância da Bíblia, indicada em algumas declarações: “Os Makuxi aqui da região são devotos da Palavra”. O contexto dessa expressão é oferecido pelo missionário José Maria Maçal ao marcar,

¹⁹⁹ Entrevista com Jaime André, no dia 06 de abril de 2012, na comunidade Maturuca.

sobretudo nessa devoção, um aspecto de distinção entre o modelo de evangelização dos Beneditinos, mais enfático sobre a administração dos sacramentos e o modelo de evangelização da Consolata, com uma catequese voltada para os problemas da vida concreta, interpretados em sintonia com os conteúdos dos textos bíblicos.

Um desses devotos autodeclarado é o professor indígena Ednaldo André: “Antes de trabalhar na catequese eu gostava muito de ler a Bíblia, porque o pai tinha uma Bíblia lá na casa dele, os desenhos e tal. Eu quase 95% eu já li a Bíblia [...] a maior parte eu conheço porque eu li muito quando eu era mais novo. Aí fui pra catequese e aprendi mais”²⁰⁰.

O relato de Martinho Makuxi parece unir todos esses sentidos ao atualizar entre os seus e a sua realidade a noção de “Povo de Deus”: “E a gente acreditou nessa parte aí [...] Eles venceram também. E também nós vencemos [...] O caminho é esse [...] Eu acredito que não tem outro, porque a caminhada nossa já deu certo; a caminhada de Jesus Cristo, a caminhada dos passado, de Abraão, de Moisés, tudo deu certo com luta. E hoje nós temos essa história aí, nós estamos dando continuidade com certeza nessa vida, né?”²⁰¹

A articulação evangelizadora entre as promessas de Deus e as necessidades históricas dos índios Makuxi sustenta-se no método “ver, julgar e agir”, de modo tão irredutível que não é possível refletir sobre esse modelo de evangelização cristã sem acionar imediatamente o método que lhe oferece suporte. A respeito da aplicação do plano e do método nos cursos de catequese, o missionário do Instituto Consolata, Mário Campos, sintetiza: “[...] nesses encontros, a gente pega o plano de Deus e, partindo da palavra de Deus, faz uma proposta de vida.”²⁰²

Diante desses vínculos, as notas iniciais da cartilha que explicitam alguns fatos acerca da evangelização católica em contexto étnico indicam que “O plano de Deus sobre nós”, ao se constituir o núcleo central da prédica religiosa, embasou duas ações concretas, ambas voltadas a denunciar o uso abusivo da bebida pelos indígenas, como elemento inibidor da consciência de luta. Os dois momentos, um em abril de 1977 e o outro em dezembro de 1993, situados inicialmente em Maturuca, receberam denominações que enfatizaram a prática e reiteraram o modo político-religioso da Igreja Católica intervir no seio da vida comunitária. O primeiro, chamado de “decisão”, se inseriu como parte central do movimento denominado “Ou vai ou

²⁰⁰ Entrevista com Ednaldo André, no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

²⁰¹ Entrevista com Martinho Makuxi, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²⁰² Entrevista com o padre Mário Campos, no dia 11 de setembro de 2010, em Boa Vista.

racha” que teve por meta combater o uso e os efeitos da bebida alcoólica oferecida, principalmente, pelos garimpeiros. A segunda ação, chamada de “Compromisso”, se deu contra o uso da bebida indígena pajuaru²⁰³, que passou a ser preparada cada vez mais forte, possivelmente em função da proibição do uso da cachaça nas malocas da região das Serras.

Foi a Palavra de Deus que animou o grupo de 15 pessoas da comunidade de Maturuca para tomar ‘A DECISÃO’: ‘NÃO À CACHAÇA. SIM À COMUNIDADE’[...] Foi de novo a Palavra de Deus que tirou as comunidades das Serras do ‘Buraco’ onde tinham novamente caído e estavam morrendo, após anos de uma vida nova. No mês de dezembro de 1993, os catequistas de Maturuca, já na terceira semana de ESTUDO, REFLEXÃO, ORAÇÃO da Bíblia, encontraram a Luz e a Força para fazer à Comunidade de Maturuca e depois às outras malocas a dura proposta de ‘O COMPROMISSO’, que foi o início da ressurreição da região [...] Este ESTUDO-REFLEXÃO-ORAÇÃO ficou conhecido como ‘O PLANO DE DEUS SOBRE NÓS’. (O PLANO..., 1999, p.4)

O Makuxi, Jaime André, que por muitos anos foi uma liderança a serviço da catequese em Maturuca e na região, recorda-se especialmente do compromisso firmado entre a Igreja Católica e sua comunidade em 1993²⁰⁴. Segundo Jaime, a vida em Maturuca havia se tornando, novamente, conturbada. “Nós já estava perdido com nossa própria bebida, o pajuaru [...] bebida boa, mas também ela embriagava muito as pessoas e o pessoal já ficava com vontade de fazer o forró, e assim ia. No final tinha discussão na família, desentendimento. [...]” Na preparação para a festa de natal daquele ano, Jaime lembra que o pajuaru já estava pronto.

E agora, como é que vai ser? Olha, nós não sabemos o que fazer porque a bebida é nossa e o povo gosta muito. E aí nós tivemos conversando junto com a comunidade, explicando o estudo do plano de Deus sobre nós [...] Então, o que nós decidimos? A bebida tava tudo pronto, então nesse momento nós vamos usar, mas logo após a festa do natal nós vamos conversar pra ver essa situação. E depois do natal, foram dias assim de reflexão. As pessoas colocaram suas proposta: ‘é bom adoçar mais’, ‘é bom colocar mais administradores na bebida’ [...] E nós catequistas dissemos assim: olha, a melhor maneira é parar de fazer essa bebida porque ninguém consegue beber essa bebida doce. Aí ficamos em discussão, com as lideranças [...] alguns assim meio revoltado com nossa proposta. E no final foi definido assim: nós vamos fazer um ano de experiência, ninguém vai beber. Mas logo depois de um ano nós vamos fazer uma avaliação [...] Nesse período a proposta foi levada pra outras comunidades, junto com o padre Jorge, dando o ensinamento da palavra de Deus [...] muitas vezes a comunidade não gostava da ideia, aí a gente procurava explicar mais porque nós tinha esse compromisso. A gente via assim que embriagados nós não tinha nossa responsabilidade, de cuidar da família, da plantação, dos trabalhos, da roça, da casa, dos projetos de gado [...] Aí consentiram e diziam: ‘É verdade, vamos experimentar também’. Nem todos que disseram: ‘sim, vamos parar’, guentaram, e fizeram escondido [...] Mas no final do ano, a gente fazia um encontro na comunidade com as lideranças e dizia: Foi bom? ‘Foi bom’. Então nós temo que reafirmar. Então vamos levar pra comunidade. A comunidade percebendo que já estava chegando o final do ano já tava muito alegre pra voltar com a bebida, mas nós

²⁰³ Bebida à base de mandioca fermentada e forte.

²⁰⁴ Entrevista com Jaime André, no dia 6 de abril de 2012, em Maturuca.

fomos firmes e dissemos não. Aí ficamos com esse plano na região, toda comunidade já tinha esse acordo de não à bebida. [...] ²⁰⁵

Pela maneira como a citação anterior se refere ao “Plano de Deus sobre nós”, nota-se uma clara roteirização político-religiosa de práticas bem delimitadas no contexto dos problemas dos Makuxi que se vinculavam, em última instância, ao processo de organização e de defesa da TIRSS. Em reforço a isso, as declarações do missionário consolatino, Giácomo Mena, assinalam que o trabalho de motivação e de valorização do índio, projetado pela leitura adaptada da Bíblia, precedeu à organização política do grupo. O indígena bêbado não conseguiria, segundo o religioso, enxergar sua potencialidade e força políticas.

Entre 93 e 94, quando o padre Jorge fez um trabalho de formação forte com todas as lideranças sobre a sensibilidade e a espiritualidade deles, basicamente sobre o primeiro capítulo do Gênesis, sobre o universo e a criação da gente, que tudo é um dom de Deus [...] eles pegaram aquilo tão profundamente que tiveram a consciência e disseram: ‘olha, sou um bêbado, e filho de Deus?’ Eles devolveram o sentido da dignidade, da honra de ser filho de Deus e não índio da cachaça. E aí se eliminou a bebida forte, praticamente em todas as aldeias. Aí é que veio a capacidade de se organizar, praticamente dessa decisão aí. ²⁰⁶

De volta à cartilha, é novamente isso que se vai encontrar: um guia minunciosamente preparado para entrelaçar as dificuldades concretas dos índios com a explícita proposta evangelizadora católica que apresenta a mensagem bíblica como critério de discernimento da realidade nas malocas.

A edição da cartilha a que se teve acesso data de 1999. Nela, além das notas sobre o processo de construção do “Plano de Deus sobre nós”, as primeiras páginas são dedicadas a instruir os catequistas sobre a oração da comunidade aos domingos, um tipo de celebração que se faz quando da ausência do sacerdote e que é uma atribuição da equipe de catequese. ²⁰⁷ No mais, observa-se uma padronização na forma de apresentação, que obedece à seguinte estrutura: 1. Título do tópico, constituído por expressões bíblicas; 2. Indicação da leitura bíblica que situa o conteúdo a ser trabalhado no tópico; 3. Momento denominado de “reflexão”, onde são listados alguns eixos gerais a roteirizar a transposição do tema bíblico para o campo da comunidade; 4. Momento denominado de “perguntas”, onde as questões são

²⁰⁵ Entrevista realizada com Jaime André, no dia 06 de abril de 2012, em Maturuca.

²⁰⁶ Entrevista com o padre Giácomo Mena, no dia 10 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²⁰⁷ A catequese indígena se insere no contexto das famílias e isso lhe assegura certa particularidade, uma vez que nas paróquias das cidades, por exemplo, a catequese se faz, de modo mais sistemático, a partir de ações voltadas para determinado segmento, ora o trabalho é dirigido às crianças, ora aos jovens, ora aos adultos. Em Maturuca, “uma atividade que nós fazemos, ela pode ser feita a pensar nas crianças, mas é toda família que participa; ela pode ser feita a pensar nos jovens, por exemplo, mas é toda família que participa. Foi uma das coisas que me chamou atenção, porque é uma pastoral que não tem uma estrutura sistemática; transmite-se uma mensagem à família e procura-se que ela própria, com os mais novos, desenvolva essa mensagem.” Entrevista com o padre José Maria Maçal, no dia 17 de abril de 2011, em Maturuca.

enfaticamente dirigidas sobre o contexto local, procurando preservar uma relação de sentido com o texto bíblico; 5. Momento denominado de “ação”, no qual o animador convida a comunidade a tomar decisões concretas sobre o assunto discutido; 6. E, por fim, a “oração”, geralmente assentada em um salmo, encerra a sequência.

Se a forma de elaboração da cartilha é rica para refletir a metodologia empregada, revelando sobremaneira as etapas de contribuição do método “ver, julgar e agir”, as orientações ali encadeadas preenchem a análise de outros sentidos. Esse novo modo de ler a Bíblia que se estrutura em uma série de “lições” enlaçadas à experiência concreta das comunidades indígenas, promove um encontro de efervescências simbólicas que se manifesta em várias leituras situacionais.

Na impossibilidade de analisar o compêndio de 51 lições bíblicas, foca-se sobre o que julgamos ser um dos traços mais motivadores da cartilha para a organização política dos Makuxi, ou seja, as leituras bíblicas do Antigo Testamento²⁰⁸, que narram alguns momentos da trajetória de um povo escolhido em direção à terra prometida²⁰⁹. Assim, a terra, ao se constituir o núcleo central do plano divino, configura-se um elemento de estreita sintonia com a necessidade dos índios de usufruírem dos espaços prometidos a eles por seus antepassados.

Segundo a Bíblia, para efetivar esse plano, Deus escolheu seus emissários que, em 40 anos, cumpriram a travessia do povo de Israel, escravizados no Egito, em direção à Canaã, a terra prometida. Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés e Josué se sucedem nessa trajetória, cuja simbologia bíblica destaca a aliança, a coragem, os sacrifícios, o desânimo, as tentações, o arrependimento, as injustiças, os milagres, como partes constitutivas do plano de Deus, sublinhadas nas diversas situações dessa caminhada.

Como não há aqui a pretensão de aprofundar o conteúdo bíblico, mas analisar os sentidos instituídos por esses vínculos, destacam-se, na sequência, algumas passagens do documento que suscitam o nível de discussão e de orientação nos encontros organizados pelos catequistas com a comunidade.

²⁰⁸ O Antigo Testamento é uma das grandes seções da Bíblia Cristã (a outra seção corresponde ao Novo Testamento) e apresenta a história da revelação de Deus ao povo de Israel, narrada, interpretada e explicada por numerosos autores que segundo a tradição judaica e cristã teriam sido inspirados diretamente por Deus.

²⁰⁹ Segundo a Bíblia, Canaã era o nome da terra prometida por Deus a Abraão. “[...] Terra dos cananeus, depois chamada de Palestina, onde se localiza hoje o Estado de Israel.” Disponível em: <<http://www.sohistoria.com.br/ef2/hebreus/>>. Acesso em: 31 out. 2012.

A partir dos temas, “Deus chama Abraão e ele diz ‘sim’”, “Abraão e a ‘terra prometida’ por Deus” (Gn, 12, 1-9), o catequista é orientado pelo roteiro a suscitar uma reflexão sobre o chamado de Deus e sobre a promessa feita a Abraão de fazer dele um grande povo, destinando-o uma terra. “Não se entende o Plano de Deus sem a ‘Terra Prometida’”. Dentre as perguntas dirigidas à comunidade, duas se mostram mais enfáticas: “Você sabe que Deus precisa de você como de Abraão para realizar o seu Plano? Será que respondemos ‘sim’, mas com muita moleza e olhando para traz?” (O PLANO, 1999, p. 31-32)

Em outra lição denominada “Jacó – o ambicioso que se converte” (Gn 35, 1-15), a reflexão se pauta sobre o arrependimento de Jacó em cultuar falsos deuses e a retomada de uma aliança, “[...] Deus confirma a sua amizade e a sua promessa de fazer dele uma grande nação, pai de reis e dar-lhe a terra que tinha prometido a Abraão e a Isaac”. O questionamento feito aos Makuxi forja-se na mesma direção; “Estamos sempre lembrando que a nossa Terra, pela qual tanto lutamos, está ‘dentro do Plano de Deus sobre nós’ e é como um fruto dele e do nosso ‘Compromisso’ com Ele?” (O PLANO, 1999, p. 36)

A lição “Começa a dura caminhada do povo de Deus para a terra prometida” (Ex 13, 17-22; 14), ao narrar especialmente os receios e os perigos da caminhada dos israelitas tirados da escravidão do Egito por Moisés, leva o catequista a indagar: “Não estavam assim também as nossas famílias, muito moles mesmo para a luta, para reagir à situação de escravidão, 30, 20, 10 anos atrás? ... e hoje? ... Não é verdade que fazemos muita reclamação, pela nossa falta de fé no ‘Plano de Deus sobre nós, como o Povo fracassado de Moisés?’” (O PLANO, 1999, p. 47)

Acerca da lição denominada “Josué é escolhido como sucessor de Moisés” (Nm 27, 12-23; Dt 31, 1-8), o roteiro sugere uma reflexão sobre a importância das lideranças e da preparação constante de pessoas para assumir a luta na comunidade, tomando como exemplo a prova de dedicação e de firmeza demonstrada por Josué, considerando o fato de que Moisés na sua missão de conduzir o povo à terra prometida, não chegou a contemplar o “esplendor” dela mesma.

Temos a preocupação, como Moisés, de preparar pessoas (filhos e filhas) para ser catequistas, tuxauas, capatazes, encarregados das diversas atividades... capacitados para assumir quando estaremos velhos? [...] Na hora da escolha de nossos tuxauas e coordenadores prestamos bem atenção e pedimos à Deus luz, como Moisés, para escolher a pessoa certa, que lutou e que mostrou no sofrimento a sua fidelidade para com a comunidade e o Plano de Deus, como foi o caso de Josué? (O PLANO, 199, p. 58)

Notam-se, pela breve seleção de exemplos, os esforços dos missionários Consolatinos e catequistas indígenas, objetivados pelo “O plano de Deus sobre nós”, em atribuir sentidos bíblicos que se integram à realidade dos índios Makuxi, ao requisitar ânimo para a luta, ao sugerir o abandono de práticas imobilizadoras, como a bebida e o desinteresse (práticas contidas no olhar “para traz”) e ao vincular a luta pela terra e a organização política dos índios a um plano de Deus.

Em um primeiro momento, as orientações que o universo religioso se presta a roteirizar nessa cartilha, levam a destacar o caráter duplo de resistência e de eficácia. Observando a elaboração das questões a serem refletidas nos moldes da cartilha, sobressaem expressões que denunciam o grau de dificuldade com que se deparavam os catequistas para as mudanças de mentalidade, significando que alguns indígenas foram resistentes a aceitar as propostas apresentadas pelo novo modelo missionário. Assim, alguns questionamentos trazidos no pequeno livro sobre o estado de desânimo, o gosto demonstrado pela bebida alcoólica, a desconfiança, a reclamação e a desesperança sobre os rumos da luta e da caminhada incentivada pela Igreja Católica, realçam que o processo de organização política e de escuta da nova proposta evangelizadora junto aos Makuxi se constituiu de idas e vindas, de avanços e recuos, sendo produzidos alguns consensos por força do entendimento comunitário.

Paralela a essa constatação, considera-se, por meio da sequencia de relatos de alguns indígenas, que os objetivos religiosos e políticos entrelaçados pela cartilha, tiveram a sua eficácia assegurada, na medida em que, ao longo dos anos, se processou o ajustamento entre a oferta religiosa do catolicismo, a organização política dos povos indígenas e a conquista da TIRSS.

A presença da Igreja aqui em nosso meio foi fundamental. Tiveram bons trabalhos, motivação, principalmente, porque o povo entendeu. Foi um trabalho muito cansativo, mas valeu a pena, as comunidades entenderam. Começou aqui, na comunidade Maturuca. A gente tem muito que agradecer a eles, porque nós estava numa escravidão, nosso povo, mas a palavra de Deus veio e iluminou a luta em nossa vida. Foi uma luz. [...] Porque a gente compara essa nossa luta, essa caminhada, porque nada foge da Bíblia. Do Antigo Testamento temos aquela história de Moisés, de Abraão. Então a comunidade quando a gente faz essas leituras, quase todos os trechos, os capítulos, eles falam assim: se fosse para escrever a nossa história, coincide com essas histórias. Principalmente aquela lá do Livro do Êxodo que fala que Moisés foi enviado, a gente se baseia, até as lideranças quando tem encontros, assembleias, eles pedem muito essas leituras para poder partilhar²¹⁰.

²¹⁰ Entrevista com a catequista Isalene Melquior, no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

A gente está mais desenvolvido, com todo esse atrapalho dos garimpeiros que tiveram aqui perto, a prostituição que estava aqui perto, nós vencemos esta parte [...] através do plano de Deus sobre nós, do evangelho, a gente foi estudando, fomos desenvolvendo [...] Eu acredito que a Raposa Serra do Sol é uma terra prometida porque aqui nós temos água abundante, ninguém paga nada. Nossa terra é rica, agora o que falta é trabalhar[...] Então eu digo assim: foi uma estratégia boa, olhando aquele povo Hebreu, olhando tudo aquilo lá... quer dizer, nós somos aquele povo, então hoje nós voltamos pra nós. Então, agora nós temos que mudar isso, ninguém vai ficar daquele jeito, nós temos que vencer!²¹¹

Os missionários têm ajudado muito. Os brancos diziam que os padres mandam matar, não, tudo ao contrário, os padres trabalham na Palavra de Deus, tirando nós do buraco. Depois que entrou os garimpeiro aí a coisa ficou mais feia. Uma desunião mesmo, então quando chegou o Dall Ben tirou do buraco. Ele parecia brabo, mas não era não[...] aí depois chegou esses outros [...] Nós rezamos por todos os padres, ninguém nunca esqueceu, dos que já faleceram, dos bispos, aqui nós somos ligados com os padres, porque é eles que fizeram levantar nós, conhecer mais assim. Eu digo assim, se não fosse os padres, com certeza, como nossa terra estava? Homologada, não. Com a ajuda deles e com a Palavra de Deus ²¹².

A maneira como os Makuxi ressignificam as mensagens cristãs e bíblicas parece estar vinculada estreitamente à trajetória de um movimento social, cujas práticas associadas a este convergiram para a defesa da TIRSS. Desse modo, o conteúdo da cartilha “O plano de Deus sobre nós” ao evidenciar o potencial de crítica e de protesto do cristianismo, acentua o peso da espiritualidade do movimento e o grau de intervenção da proposta evangelizadora católica nas comunidades indígenas da região.

²¹¹ Entrevista com o então tuxaua, Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

²¹² Entrevista com Deolinda Melquior, no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

5 OS PROTAGONISTAS E A AÇÃO RELIGIOSA NA COMUNIDADE MATURUCA

“Tem orações pra fazer caxiri, pra ralar mandioca, pra caçar, pra pescar. Eu vou pescar, eu faço minha oraçõzinha e vou pescar [...] Tudo tem seu dono, então precisa pedir licença [...] Tudo na natureza tem seu dono, o que cuida.”

(Tuxaua Djacir Melquior)

Situa-se a necessidade da abordagem deste capítulo dentro da insistente busca de compreensão dos sentidos construídos pelos Makuxi sobre os usos que estes fazem do catolicismo, por meio da resignificação de suas práticas. Analisado o lugar que ocupa a TIRSS nesse processo, é importante buscar os sentidos que se revelam no (e pelo) encontro entre os agentes religiosos indígenas e os que respondem institucionalmente por um tipo de catolicismo situado na maloca. Um encontro de especificidades a mobilizar lógicas diferentes de pensamento e uma diversidade de práticas coexistentes; buscando acentuar, como sugere o sociólogo Bernard Lahire (2002, p. 18) em seus estudos sobre os processos de socialização e de construção de disposições sociais e culturais, a premissa de que “[...] todos os atores não são todos feitos no mesmo molde”.

Essa base, aparentemente simples de pensamento, envolve a noção de disposição que é cara aos estudos “lahiresianos”. As disposições são referidas pelo autor como uma espécie de patrimônio individual incorporado na pluralidade dos contextos sociais que mantém correspondência com as práticas que as atualizam. “[...] seu patrimônio de disposições e de competências é submetido a forças de influência diferentes. O que determina a ativação de tal disposição em tal contexto pode ser concebido como *produto da interação entre (relações de) forças internas e externas.*” [grifo do autor] (LAHIRE, 2003, p. 9-18 e 26)

Diante disso, a ideia é descrever e analisar algumas especificidades que cercam o trabalho realizado pelos agentes religiosos da comunidade Maturuca, índios e sacerdotes que inserem suas práticas espirituais como partes constitutivas de suas rotinas, ao se buscar as singularidades das ações situadas entre os sistemas religiosos indígenas e cristãos.

No entanto, por mais que haja o empenho em ordenar as atividades desses agentes, não é meta deste estudo realizar um apanhado aprofundado da composição dos ritos utilizados em cada frente de trabalho religioso. O interesse maior é permitir que os relatos, apresentados pelos agentes, orientem a construção da presente análise.

5.1 O cotidiano e os agentes religiosos

Na maloca Maturuca o dia começa cedo, logo depois das quatro horas já há um ou outro movimento de pessoas, num transitar que se intensifica com o “nascer” do sol. São moradores que se preparam para o trabalho nas roças e retiros; são mães que carregam seus filhos pequenos em tipoias coladas ao corpo; são famílias que preparam o café em estruturas improvisadas no terreiro da casa (quatro pares de tijolos ladeados, lenha ao centro e a panela de água fervente sobre o fogo), espalhando o aroma inaugural do dia; são crianças que se banham com a água fria que desce das serras, para “criarem coragem”, explicam as mães; são “curumins” que preenchem de brincadeiras o caminho da escola; são homens e mulheres que buscam um meio de deslocamento para a capital ou para outra comunidade indígena. Enfim, esses são apenas alguns quadros dispersos das primeiras horas do cotidiano Makuxi recolhidos, aqui e ali, pela observação.

Figura 24 - Criança Makuxi em banho matinal



Fonte: Vângela Morais

Às seis horas o som do sino da igreja ressoa sobre a aldeia a marcar o início da oração matinal. Minutos antes alguns indígenas já haviam se dirigido de bicicletas ou a pé, a passos

largos, em direção ao templo católico, numa rotina só quebrada aos domingos, quando a missa prevalece. Na igreja, alguns bancos vazios sugerem que a oração, realizada diariamente pela manhã e às 18h, sofre a concorrência de outros afazeres reclamados pela rotina na maloca, além do que algumas lideranças católicas da comunidade se ressentem da inconstância na frequência da oração, especialmente da parte dos mais jovens. Segundo o relato de uma catequista indígena, os jovens makuxi “[...] participam um pouco, depois abandonam, e tempo depois eles voltam e novamente desistem, é assim”.

A observação sobre essas oscilações nos remete, a princípio, a Viveiros de Castro e ao debate acerca da “inconstância da alma selvagem”, situado no clássico Sermão do Espírito Santo (1657) escrito pelo missionário da Companhia de Jesus no Brasil, padre Antonio Vieira, ao narrar as dificuldades de conversão dos Tupinambá.

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardim dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe decompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. (VIEIRA *apud* VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 183-184)

O caráter enigmático dessas “deficiências de vontade” que assegura o traço disforme na comparação da catequese indígena com a murta, e que intrigavam aos “homens de missão”, segundo Viveiros de Castro, continua a incomodar, “[...] mesmo que por motivos outros que os dos velhos jesuítas”. Na lista de atualizações, o autor enumera três razões para esse incômodo: 1) a “inconstância selvagem é um tema que ainda ressoa [...] na ideologia dos diversos disciplinadores dos índios brasileiros”; 2) essa inconstância verificada na convivência com os índios corresponde “[...] a algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só com sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e ‘autênticas’ idéias e instituições [...]”; 3) e, por último, “ela constitui um desafio cabal às concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas, e aos temas conexos da aculturação e da mudança social, que dependem profundamente de um

paradigma derivado das noções de crença e conversão”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 191)

Ao ter sido referido o potencial de atualização do tema das inconstâncias, outra forma de situar a mesma observação feita pela catequista é por meio do postulado dos múltiplos processos de socialização (a exemplo da escola e dos contatos com outras comunidades e áreas urbanas de outros municípios), a que estão submetidos esses jovens, levando-os à construir práticas, guiados não mais por um único princípio norteador responsável por assegurar a participação contínua nas celebrações católicas. Ou seja, a própria decisão de ir ou não à oração diária na igreja não se rege unicamente pelo que determina a própria instituição religiosa ou seus agentes. Muitas vezes, como assinala Lahire (2002, p. 37), as disposições ou os produtos das experiências sociais por eles construídas e incorporadas “[...] destinam-se a usos diferentes, postos temporária e duravelmente em reserva à espera dos desencadeadores de sua mobilização. Enfim, as transferências e transposições (análogas) dos esquemas de ação são raramente transversais ao conjunto dos contextos sociais, mas efetuam-se no interior dos limites – imprecisos – de cada contexto social (e, portanto, de cada repertório).”

A oração é breve, com duração, em média, de 15 minutos. Quem lidera essa prática diária é o(a) catequista. O padre participa como mais um membro da assembleia, sentado em um dos bancos mais afastados do altar. A estrutura do rito consiste em preces voltadas para o pedido de saúde de alguns membros da maloca e em favor dos trabalhos das lideranças e coordenadores comunitários; na saudação pelo sinal da cruz (dogma católico da comunhão da Trindade constituída pelo Pai, Filho e Espírito Santo); na leitura de um pequeno trecho da Bíblia seguido de um curto comentário realizado pelo(a) catequista; em orações que obedecem a sequência de rezas composta por um Pai Nosso, três Ave Marias, a oração do Credo e do Anjo da Guarda; e, por fim, na entoação de um canto católico breve, seguido pela bênção final.

Das etapas que sustentam o rito diário, as preces recorrentes em favor das lideranças indígenas talvez seja o item que assegure um traço mais particular ao evento. Para a catequista indígena, Isalene Melquior, as razões que movem essas preces são facilmente compreendidas, atendendo a um movimento claro de apropriação frente à oferta de um modelo católico: “Porque a gente considera uma liderança como uma pessoa que está, primeiramente, no seu dia a dia a serviço dos outros, com uma grande responsabilidade. A Igreja Católica reza muito pelos missionários e a gente suplica mais pelas lideranças porque a gente considera eles,

digamos assim, consagrados, com uma missão também. Por isso que a gente sempre lembra, para que Deus conceda sempre saúde a eles”²¹³.

Nesse caso, fica evidente que a universalidade das orações católicas, que na visão de Chartier corresponde a uma espécie de “leitura letrada”, não se opõe à particularização oferecida pelos Makuxi. Apenas a sua significação passa por variações que se dão de acordo com as convenções, os usos e os protocolos de leitura próprios àquela comunidade. (CHARTIER, 2003, p. 11) Com isso, pode-se dizer que o lugar de destaque das lideranças nas orações é uma modalidade de apropriação que se associa a outros textos (a outras situações de vida na comunidade), sendo este registro diferenciado bem recepcionado pela proposta evangelizadora atual.

No cenário da prática da oração diária na maloca Maturuca, considera-se a existência de dois agentes religiosos: o missionário e o catequista. Sobre o primeiro, centra-se a chancela de um pertencimento institucional, que não o impossibilita de construir continuamente sentidos novos, a partir de suas diferentes experiências compartilhadas na maloca. Pode-se inferir, conforme o entendimento de Lahire (2003, p. 20), que o missionário, assim como todo ator plural, estaria submetido à multiplicidade de inscrições contextuais. São essas diferentes inscrições que se encarregariam de definir o grau de heterogeneidade ou de homogeneidade do “patrimônio de hábitos incorporados pelos indivíduos no curso de suas socializações anteriores.”

Sobre o catequista indígena, sua posição como agente religioso leigo é destacada por mobilizar a comunidade para as atividades da Igreja Católica. Essa participação torna-se fundamental, especialmente, na maior parte das malocas em que é rara a presença do padre, sendo o catequista acionado quer seja como organizador dos ritos quer seja como liderança a colaborar com o processo de organização política de sua gente. O grau de complexidade de suas tarefas se amplia pelo fato do catequista situar-se na porosa fronteira das tradições religiosas indígenas e cristãs. Algumas informações e declarações acerca desses colaboradores espirituais, especialmente por meio da especialização de suas atividades ou das “maneiras de fazer”, ajudam a configurar esse espaço de ação.

²¹³ Entrevista com Isalene Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

5.2 Os missionários consolatinos: labor, oração e escuta

No momento de realização da pesquisa de campo, entre 2011 e 2012, três missionários do Instituto Consolata prestavam serviço religioso na missão Maturuca, dois deles de origem portuguesa, Mário Campos e José Maria Maçal e um moçambicano, Bichehe Afonso Amane.

Na área da TIRSS estão instaladas três missões católicas que irradiam suas atividades para as comunidades indígenas da região: uma em Surumu ou comunidade do Barro, outra em Normandia e a terceira na comunidade Maturuca. Nesta última, a missão dispõe de uma infraestrutura básica composta pela casa de apoio aos religiosos, situada bem ao lado da nova igreja. O professor indígena Ednaldo André conta que foi a comunidade quem construiu a primeira casa para o padre Jorge Dall Ben, missionário pioneiro a se fixar na maloca, numa área cedida por seu avô que morava ao lado.²¹⁴ “Quando ele [o missionário] veio e a casa estava pronta, então ele viu que o pessoal queria mesmo que ele morasse aqui [...]”²¹⁵

Da parte institucional da ordem missionária não existe um tempo determinado para o religioso permanecer nas terras indígenas, conforme informação prestada por um dos padres. Com a homologação da TIRSS para usufruto exclusivo das etnias da região, os missionários consolatinos, desde 2009, se mantêm na região sob a condição de convidados de algumas lideranças indígenas, devendo, dentre outras providências, submeter um pedido de renovação de autorização de sua permanência junto à FUNAI.

Afora essas informações de natureza mais geral, o missionário católico, enquanto agente do sagrado, realiza uma série de atividades no escopo de sua ação religiosa que se soma aos ritos tradicionais das celebrações de missas, da instituição e da distribuição de sacramentos.²¹⁶

Vinculados à missão Maturuca, por exemplo, dois missionários se revezam em visitas a 72 comunidades indígenas da região e da circum-região, o que significa dizer que em muitas dessas malocas a visita do padre acontece uma única vez ao ano. O religioso de idade mais

²¹⁴ O missionário italiano Jorge Dall Bem, em visita a comunidade Maturuca em 1972, foi convidado pelo tuxaua Lauro Merikior para se fixar na maloca. O padre Jorge propôs na oportunidade que se construísse uma casa de apoio, dando início naquele ano a construção da missão que contou com a ajuda da comunidade.

²¹⁵ Entrevista com o professor indígena Ednaldo André, em 19 de abril de 2011, em Maturuca.

²¹⁶ A Igreja Católica celebra sete sacramentos: o batismo, a confirmação (ou crisma), a eucaristia, a penitência, a unção dos enfermos, a ordem e o matrimônio. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap1_1210-1419_po.html>. Acesso em: 22 nov. 2012.

avançada permanece em Maturuca, prestando serviços religiosos na sede da missão e nas comunidades mais próximas. No geral, os deslocamentos compreendem longas distâncias e chegam a se estender por mais de dez horas (a comunidade mais distante requer um tempo de caminhada de até 13 horas). Em metade dessas comunidades não há acesso para carros; o missionário, geralmente acompanhado por dois ou três catequistas, se desloca a pé ou a cavalo, em caminhos feitos de aclives e declives provocados pela topografia da região serrana.

Essas visitas fazem parte de um planejamento anual da atividade missionária, apresentado e apreciado em assembleia geral da comunidade, por ocasião da avaliação que se faz da atuação das lideranças indígenas e do trabalho da Igreja Católica, ao final de cada ano. A assembleia, que é aberta à participação de toda comunidade, tem, nesse momento, a oportunidade de decidir quem permanece ou quem é destituído de suas funções como liderança, além de refletir sobre as ações religiosas e a atuação dos missionários²¹⁷.

A parte operacional em torno das visitas religiosas às comunidades indígenas implica antes um acerto de datas com os tuxauas de cada maloca. Essa observação, tão menor no quadro geral da etiqueta de qualquer visitante, cresce em importância quando são analisadas as dificuldades de comunicação provocadas pelo contexto regional. Por exemplo: há um acordo entre anfitrião (comunidade indígena) e convidados que se não for cumprido o horário projetado para a chegada do missionário e sua equipe na maloca, um grupo daquela comunidade deverá se colocar a caminho, como forma de socorrê-los em alguma necessidade específica (um defeito no carro e, nas situações das caminhadas a pé ou a cavalo, um desvio que, por ventura, os tenha tirado da rota).

Chegando à determinada aldeia, o trabalho do agente missionário é feito, em média, em dois dias. Um é destinado às reuniões, à escuta da comunidade, seus problemas e

²¹⁷ Segundo o padre Mário Campos que participou da assembleia de 2011, o trabalho missionário vem recebendo anualmente uma avaliação positiva. Sobre as reuniões da comunidade não há um jeito universal de se proceder. “Cada comunidade faz do seu jeito. Em Maturuca, no primeiro dia, se dividem em grupos os homens (pais de família), as mulheres (mães de família) e os jovens. Ocorre, às vezes, de as mães solteiras entrarem junto das mães de família, e, às vezes, eles separam em um novo grupo quando tem problemas graves para analisar. Quem separa geralmente é o tuxaua, mas tudo é um acordo que existe entre eles. São dadas várias perguntas ou vários âmbitos de avaliação: avalia-se o tuxaua, o catequista, o trabalho da Igreja, o trabalho na roça, o capataz, o trabalho com o gado, saúde, escola, professores, alunos [...] Cada grupo vai falando. Geralmente no Maturuca vai-se muito pelo que está positivo e o que está negativo. Portanto, conversam, falam e vão tomar as decisões”. Nessa mesma assembleia, ainda segundo o missionário, houve a votação aberta para tuxaua. Como o então tuxaua Djacir Melquior vinha necessitando de tempo para se dedicar a um tratamento de saúde, em seu lugar, Istarley Souza assumiu a função de tuxaua da comunidade Maturuca. Entrevista com o padre Mário Campos, no dia 3 de março de 2012, em Boa Vista.

expectativas. O outro dia é destinado aos ritos religiosos. Assim, o roteiro inclui - além da celebração de missa e da realização de alguns sacramentos, tais como batizados, confissões e casamentos - visitas às roças e aos retiros. Ou seja, são feitos novos deslocamentos, já que esses locais de produção, geralmente, ficam distantes da maloca. A bênção das roças e currais chega a representar até três horas a mais de caminhada.

Segundo os missionários, o gosto que os Makuxi dispensam às bênçãos pode estar associado diretamente à espiritualidade indígena e ao papel central desempenhado pelas orações tradicionais que constituem, há séculos, um modo deles se relacionarem, inclusive com o que a natureza lhes oferece. Essa linha de análise mostra-se próxima ao que Lahire (2002, p. 51) denomina de uma situação descrita no presente que “[...] desempenha um papel central na reativação de uma parte das experiências passadas incorporadas. O passado, portanto, está ‘aberto’ de modo diferente segundo a natureza e a configuração da situação presente.” Esse comportamento dos Makuxi é lembrado pelo padre Giacomino Mena como uma necessidade de expressão sobrenatural que, nos últimos anos, “muitos estão perdendo”.

Eles têm o senhor dos peixes, o senhor da caça, o senhor da pesca, o senhor do campo, a mãe do campo, todas as coisas. E qualquer coisa que o índio faz, ele tem um tipo de oração para não ofender o senhor. Vai pescar, ele diz: ‘Senhor eu não vou matar teus peixes porque sou mal. Me deixa, porque em casa minha família está com fome, minha comunidade está com fome’. E o que acontece? Da caça e da pesca, o caçador e o pescador não comem das coisas que ele caça e pesca. Distribui para a família e os parentes. Por que? Porque ele fez um mal contra o senhor dos peixes, ele foi um agente [...] Isso é uma leitura ainda, não em todos os indígenas, mas é. E isso quer dizer: a natureza tem uma vida, uma vida espiritual, sobrenatural, uma vida real, concreta, isso ele vai tirar de qualquer coisa que faça, se for plantar, colher, tem todo um processo religioso²¹⁸.

Se as orações permitem a articulação entre os universos religiosos do cristianismo e das tradições indígenas, isso não significa dizer que essas orações sejam concebidas de modo indistinto. A reza e o benzimento feitos pelo índio diferem da oração que o padre realiza nesses lugares de sua visita, basta que se considere a própria língua utilizada (as orações tradicionais Makuxi são, quase sempre, realizadas em língua nativa), bem como a construção diferenciada dos enunciados que refletem as experiências distintas da história de vida de cada agente envolvido, quer seja índio ou missionário. No entanto, quando as lideranças solicitam a bênção do padre dirigida a determinados locais da comunidade, tal atitude parece conectar-se com as formas tradicionais de apreço pelo ritual que, conseqüentemente, coadunam com a visão de mundo e da existência desses indígenas. Esse encontro de “orações”, ao promover

²¹⁸ Entrevista com o padre Giacomino Mena, no dia 10 de setembro de 2010, em Boa Vista.

sentidos inéditos, cria um campo de interpretação na esteira do que diz André Mary sobre a "hibridização dialógica". Ao referir-se ao plurilinguismo do romance em Bakhtin, Mary (2009, p. 95) destaca o hibridismo como um diálogo de duas consciências linguísticas ou de duas intenções de linguagens que coabitam em um mesmo enunciado.

Como assegura o tuxaua Djacir Melquior, o cotidiano Makuxi é permeado por orações, muitas delas ensinadas por seus antepassados e outras que se fazem livremente, preservando apenas como núcleo central o respeito e o desejo de obter, por meio das orações a permissão “dos donos da natureza” para desempenharem determinadas tarefas:

Tem orações pra fazer caxiri, pra ralar mandioca, pra caçar, pra pescar. Eu vou pescar, eu faço minha oraçãozinha e vou pescar; pra não acontecer nada na viagem, pra mim pescar mesmo, pra mim puxar um peixe. E tem até mesmo pra ir pra roça. Então, eu faço a minha oração e vou e volto. Eu faço meu caxiri, meu beiju. As senhoras também tem essa oração, por exemplo, pra fazer panela de barro, pra trabalhar, tudo tem oração que é pra se prevenir. Porque mexendo com a natureza, a natureza não é tão simples como a gente pensa. Essa natureza, a gente respeita muito, porque ela se vinga também. A gente nunca pode destruir, ou seja, se eu quero, eu tenho que falar, olha eu quero fazer isso aqui, então a pessoa vai e faz e não acontece nada. Tudo tem seu dono, então precisa pedir licença. Pra beber uma água que a gente não conhece, a gente chega lá [...] ‘Dá licença aí, eu vou beber uma água aqui, mas eu não vou fazer nada’. Então, é tranquilo ali. Mas a pessoa chega de qualquer jeito [...] porque tudo tem seu dono. Tudo na natureza tem seu dono, o que cuida. Então essa parte aí é a tradição que a gente segue²¹⁹.

É nesse terreno que o sacerdote caminha e realiza suas funções, dentre as quais se destaca como legitimadora do seu papel de agente do sagrado, a realização dos sacramentos. Portanto, as relações entre missionários e indígenas estão sempre apontando na direção de uma ingerência compósita, assegurando especificidades às práticas, a exemplo do batismo, da confissão e do casamento.

Essas comunidades da região das Serras que passaram, como visto, por um processo de formação político-religiosa assentada sobre o compromisso maior da união e do envolvimento em torno da defesa da terra e dos direitos indígenas, atualizam essa memória em situações cotidianas, de tal forma, que o sacramento do batismo, em algumas malocas, é avaliado pelas lideranças, se merecido ou não, de acordo com o nível de harmonização entre eles e de envolvimento de sua comunidade nas causas sociais. Para explicar melhor como se dá esse raciocínio, o padre Mário Campos relembra uma situação que, segundo ele, não se constitui um fato isolado:

Eles esperam do padre que ele vá para celebrar missa, para fazer batismo e para fazer casamento. Mas já tiveram várias comunidades, essas mais longes que é difícil

²¹⁹ Entrevista realizada com Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

da gente chegar, que a gente chega e não tem batismo, porque uma semana antes, um mês antes teve uma briga e eles ainda não fizeram as pazes. Portanto, o batismo está muito ligado ao compromisso. Não tem compromisso, não tem batismo. Eu digo, mas eu só vou vir no próximo ano; ‘mas não padre, nós não estamos preparados’. E quando eles falam que não estão preparados eu também não insisto. Está muito ligado ao compromisso e a luta. ‘Não padre é porque no mês passado teve aquela manifestação lá no Surumu pela homologação da terra (agora já não tem mais, naquele tempo tinha) e nenhum de nós foi’. Portanto, ‘nós não merecemos batizar os nossos filhos’”.

O episódio narrado sobre o batismo suspenso diz muito sobre a dimensão comunitária dada pelos Makuxi aos sacramentos. O acesso a esses bens espirituais não se firma diretamente sobre um entendimento clérigo-institucional, mas atende a uma avaliação de condutas realizada no âmbito da própria comunidade. Como esclarece o atual tuxaua da comunidade Maturuca:

Até o batizado aqui não é por eles [os missionários]. Por exemplo: se um pai não tá de acordo, se a gente vê que não dá pra fazer batizado, a gente não autoriza também. Tem uma reunião antes da comunidade para avaliar as famílias que querem batizar seus filhos. E para os outros sacramentos também. Aquele que não tá bem, ou no estudo ou no trabalho, pro interesse dele mesmo, se ele tá devagar, a gente deixa ele pensar um pouco, abrir a mente dele. É sempre de acordo [...] Tem gente que acha ruim, aqueles pais que não entende, né? Mas a gente diz: não é que a gente tá proibindo de batizar, mas a gente diz, por exemplo, pra mãe solteira: você tem que batizar seu filho quando você tiver seu esposo pra não dá trabalho pra seu pai, porque seu pai é mais velho. Então, não é mal a criança nascer, o problema é o sustento²²⁰.

Assim, de modo semelhante, acontece com o casamento, uma vez que nas aldeias a estabilidade de cada casal é importante para a sobrevivência de toda a comunidade indígena. “Ninguém mais vai falar makuxi, não tem mais casado, tem muita mãe solteira, se ninguém botar moral mesmo. As mães quando vem me visitar ou eu vou lá com elas eu pergunto: mas, cadê sua horta? Como é que tá sua filha? Nós temos que mostrar. Quando um jovem se casar, vamos fazer uma festa, mostrar como é que deve se fazer, aí cada um vai dar um apoio. Mas depende muito de cada um de nós que somos mãe”, sentencia Rosilda, ao destacar no ordenamento das famílias o papel central desempenhado pelas mulheres²²¹.

Nas malocas, há um crescimento no número de jovens em vida sexual ativa que resulta, quase sempre, no aparecimento de garotas grávidas. Em torno desse episódio, conforme explicita um dos missionários, os pais da moça identificam e responsabilizam o pai da criança, averiguando e exigindo deste as condições de formar uma nova família, por meio principalmente do trabalho na roça.

²²⁰ Entrevista com Istarley Souza, no dia 7 de abril de 2012, em Maturuca.

²²¹ Entrevista com a professora indígena Rosilda da Silva, no dia 7 de abril de 2012, em Maturuca.

Se há essas condições, o casal é apresentado na comunidade, na igreja. E são os pais quem apresenta. ‘Olha aqui, apresentamos meu filho, minha filha, eles se comprometem e vão formar uma nova família’. A comunidade já sabia, mas aquele é o momento oficial em que eles, perante toda comunidade, são uma família. Mas tarde, às vezes, quando há um diálogo com o missionário, chega-se ao sacramento da família; mas isso não impede que eles participem da celebração. Se são batizados, se foram catequisados para a comunhão, isso não impede que eles frequentem. A apresentação pública já é um momento de compromisso.

Diante disso, pergunto ao missionário se a situação descrita configura uma espécie de licença da Igreja Católica de seus próprios preceitos. “A Igreja não estabelece, a Igreja aceita o compromisso tradicional deles [...] aproveitando esse elemento de tradição para coloca-los na caminhada possível para o sacramento do matrimônio.” O missionário informa ainda que não são muitas as famílias que tem o sacramento do matrimônio em Maturuca e que isso não os impede de participar das atividades religiosas. “O fato de não estarem casados, nem sequer eles sentem que tem que se privar da eucaristia, por exemplo. Eles sentem-se em harmonia; fizeram o compromisso diante da comunidade, da família; agora cabe, naturalmente, a outra parte da catequese, ajudar a descobrir a parte do sacramento.” Asseverou.

Ainda sobre as características que especializam o trabalho religioso, outra situação particular, também narrada por um missionário consolatino, sublinha a teimosia dos processos ressignificantes, dessa vez na esfera da confissão ou sacramento da penitência. O fato se deu nos primeiros dias da experiência missionária de meu informante em uma das comunidades da TIRSS. Atendendo ao pedido do tuxaua, o missionário ouviu, em escuta individual e discreta (auricular), uma grande quantidade de pessoas em confissão. “Eu não uso propriamente um ritual rígido, eu uso aquelas que são as palavras e os sinais próprios do sacramento, e eles gostam muito de se confessar e fazem isso com muita convicção.” Disse o padre.

No dia seguinte, a comunidade realizou uma assembleia para a qual o padre também foi convidado a participar. Na reunião, o primeiro a falar foi o tuxaua ao destacar que o motivo daquele encontro devia-se a vários problemas que vinham ocorrendo na comunidade. O que se deu, na sequência, segundo o missionário, por iniciativa de cada participante, foi uma exposição pública dos “pecados” uns dos outros que haviam sido sussurrados em confissão. A identificação dos erros, a acusação transparente dos supostos autores, as defesas e contra-acusações agitaram a reunião por quase um dia e surpreenderam o sacerdote. “Eu comecei a me sentir muito mal, até porque a confissão tem o segredo como base; logicamente que eu não falei pra ninguém sobre o que se confessou, e eu comecei a temer que eles pudessem pensar que eu tinha andado a contar o que era de cada um”. O missionário recobrou

sua tranquilidade quando começou a perceber que aquele era “o jeito deles”, por mais que ainda temesse um desfecho violento suscitado pela metodologia do encontro.

Quando chegou às quatro horas da tarde, a reunião foi interrompida pro almoço, o tuxaua pediu a palavra e disse: ‘Pra discutir esse assunto nós só temos esse dia, conseguimos falar muitas coisas’. Não se resolveu nada, ninguém pediu perdão a ninguém, mas falaram. Então, o tuxaua começou a fazer um resumo de tudo o que foi falado, e ele, que não sabe ler nem escrever, lembrou-se de cada nome e de cada detalhe. Impressionante. E o tuxaua continuou: ‘E agora comunidade, nós sabemos que esse não é o nosso jeito de viver, ontem nós tivemos possibilidade de se confessar, de fato toda a comunidade se confessou, portanto, nós temos garantido o perdão de Deus, e agora hoje eu quero pedir a vocês que nós vamos melhorar a nossa vida’. Era pouco mais de cinco horas da tarde quando ele terminou de falar. ‘E agora vamos todos para casa de fulano, porque ele fez um caxiri e está convidando todo mundo pra tomar caxiri’. E essa discussão toda que num ambiente nosso teria dado, no mínimo, em reações violentas, terminou com todos bebendo um caxiri, com todo mundo rindo, contente.

Essa particularidade diante do sacramento da confissão também foi observada entre os membros da comunidade Maturuca. Ou seja, a reconciliação a partir de uma exposição pública de suas próprias falhas. “Há uma simplicidade da pessoa e uma sinceridade de a pessoa apresentar o que é sua realidade, o seu sentimento de pecado, se há. Para mim é vantagem. Eu fiquei encantado. A simplicidade da pessoa em se colocar assim diante de Deus”. Observou outro missionário.

M. de Certeau analisa aspectos do cotidiano, similares à situação descrita nesses relatos, como “táticas produtoras de sentido”. Essas táticas, inventivas e criadoras, se dão a ler, especialmente, nas práticas de “produção” que são, com frequência, qualificadas como de “consumo”, no caso, o consumo dos sacramentos católicos. No rol de suas características, a prática de consumo é “[...] sutil, dispersa, mas se insinua silenciosa e quase invisível em todo lugar, pois não se percebe como produtos próprios mas em *modos de empregar* os produtos impostos por uma ordem[...]” (M. DE CERTEAU *apud* CHARTIER, 1993, p. 154)

Os relatos que conferem dinamismo ao cotidiano missionário, ao tempo em que reiteram a laboriosidade inerente ao carisma da ordem Consolatina (por sublinhar as atividades de características extenuantes à missão), aciona uma série de outros sentidos somente reelaborados pelo expediente da inter-relação entre missionários e índios, estando o sacerdote implicado na pluralidade de ações em que ele passa a se inscrever.

Para viver essas experiências, os religiosos apoiam-se sobre ações que ajudam a nutrir o “vigor missionário”. A oração é considerada um alimento espiritual indispensável ao agente do sagrado. Foi isso o que expressou o padre Mário Campos ao inserir como item da rotina

dos missionários o momento da oração pessoal e da oração partilhada entre eles (os membros que formam ali na maloca a pequena expressão da comunidade de religiosos Consolatinos): “[...] tem havido entre nós a preocupação de nos cutucarmos um ao outro: Cadê o Espírito? Cadê o Espírito? Porque o trabalho é muito grande e encantador, e, às vezes, a Palavra e o Espírito correm o risco de ficar esquecidos.”²²²

O questionamento parece significar uma espécie de bússola religiosa a não permitir aos missionários que se percam por caminhos de dimensões estritamente temporais, ao desempenharem um trabalho fortemente calcado sobre os problemas do cotidiano das comunidades indígenas. Ou seja, a mensagem de libertação em torno desses problemas tende a ocupar tempo e esforços, de tal modo que a oração é vista por eles como o mecanismo capaz de redirecionar suas ações a uma dimensão espiritual e assim reafirmar as finalidades religiosas das suas atividades missionárias.

Outra ação diz respeito à “escuta missionária”, referida pelos próprios Consolatinos como uma das principais posturas de ajustamento das atividades da Igreja Católica realizadas nas malocas. Essa postura encontra-se intimamente vinculada ao terreno das diferenças culturais, instituídas pelo contexto étnico de atuação desses religiosos, além de ser tributária, conforme assinalou Araújo (2006, p. 111), das mudanças nas concepções das reuniões de tuxauas, a partir de 1977 (item abordado no capítulo três), onde esses encontros passaram a dar ênfase à discussão das lideranças sobre os problemas das comunidades indígenas²²³.

Três trechos de conversas com missionários Consolatinos sugerem as especificidades em torno da ação de colocar-se em escuta. Assim, a atenção silenciosa que reveste a escuta é resignificada pelos missionários como uma atitude menos interventiva sobre o universo cultural dos Makuxi, devendo-se promover, na esteira dessa postura, a valorização dos aspectos tradicionais indígenas, por meio de seus mitos, ritos e práticas.

Eu tenho consciência de que estou pisando em um solo sagrado. Eles (índios) tem uma vida que existia muito antes da fé, não antes de Deus. Você está entendendo, né? Ela existia e ela foi construída muito antes da fé, muito antes do conhecimento do evangelho, e foi uma vida que lhes permitiu ser um povo digno, lutador; eles conseguiram um jeito de estar na natureza, nem é o de conviver, mas de estar mesmo, e que nós provavelmente tínhamos há muitas gerações atrás, mas que já

²²² Entrevista realizada com o padre Mário Campos, no dia 11 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²²³ Nesse sentido, a “escuta missionária” tornou-se o segundo dos cinco critérios pastorais de orientação adotados pela diocese de Roraima. Os critérios são: “1. Partir das ‘malocas’ e não das ‘fazendas’; 2. ‘Ouvir’ os índios e não logo ‘falar’ a eles; 3. ‘Índio’ e não ‘caboclo’; 4. Trabalhar primeiramente para a maloca, depois para o fazendeiro; 5. Não enfrentar o branco sozinho.” (ARAÚJO, 2006, p. 110)

perdemos. Enfim, tem todo um contexto cultural, tradicional, humano, de vida, que é sagrado, você não pode estragar²²⁴.

Então, a gente passa muito tempo pelo caminho. E é aí onde se vive de forma mais bonita, onde tu escutas mais, porque nós vamos sempre acompanhados. Então, nós dormimos juntos, banhamos juntos, comemos juntos. E então tu escutas muita coisa, e é muito bonito, é a parte mais bonita do meu trabalho e também a menos interventiva porque eu só fico escutando. Eu fico escutando, eles contam [...] É aí que eu sei quem é Makunaima, que os filhos de Makunaima rasgaram a terra com as mãos e formaram os leitos dos rios [...] A escuta é muito disso, a escuta não é do pecado. Enfim, eu não posso dizer que vivo profundamente porque não é a minha cultura. Eu tive que escutar, eu tive que entender. Só quando eu conseguir aceitar que foram os filhos de Makunaima, cada um com suas mãos que cavaram aquele rio, só quando eu conseguir entender, acreditar que isso é verdade, é que eu vou conseguir junto reconstruir toda a história da fé partindo da revelação de Deus.²²⁵

Presenciei em algumas aldeias, a gente dormia na casa dos tuxauas, com outros, de outras aldeias que vinham aos encontros. A partir das três, três e meia da manhã, eles [os índios] começavam a contar histórias. E aí a mulher [do tuxaua] bota uma panela no fogo, a damurida, como chama o caldo de pimenta com alguma coisa dentro, e começam a contar. Comentam os fatos acontecidos, entrelaçam com histórias, com esses contos que chamamos de mitos, dentro de um fundo sempre de uma reflexão sobre o que tinha acontecido, o que eles tinham escutado, o que tinham entendido, o que pensavam [...] E vão contando assim, ali no escuro, deitado numa rede²²⁶.

Esses relatos dos missionários evidenciam, em várias passagens, o esforço de compatibilização e de harmonização entre as tradições indígenas e o cristianismo, em limites marcados pela multiplicidade de pertencas e de conhecimentos que mobilizam as relações entre índios e missionários.

Diante do contexto dos enunciados e das circunstâncias de suas formulações, podemos inferir, portanto, que o trabalho do missionário - como mediador do sagrado numa comunidade indígena - constrói-se sobre a base móvel das disposições, dos processos de interação e de ressignificação. Tal como sugere a pesquisadora Maria Denise Pereira (1999, p. 435), em estudo sobre os Tiryó, que vivem na região fronteira entre o Norte do Brasil e o Suriname, “[...] por mais que o poder esteja desigualmente distribuído, na situação de contato, não há apenas puro domínio de um lado, nem mera submissão de outro, mas a ambos compete tomar decisões e optar por aquelas estratégias de ação que pareçam mais adequadas ao alcance de seus fins.”

5.3 Os catequistas indígenas: colaboração, fronteiras e mudanças

²²⁴ Entrevista com o missionário Mário Campos, no dia 11 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²²⁵ Entrevista com o missionário Mário Campos, no dia 11 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²²⁶ Entrevista com o missionário Giacomo Mena, no dia 10 de setembro de 2010.

Como exposto no capítulo anterior, o processo de formação das lideranças, e em especial, os cursos de formação de catequistas promovidos pelos missionários Consolatinos são uma das principais ações que inauguram a participação da Igreja Católica nos termos de uma pastoral indígena inspirada nos princípios da TdL. Um dos registros desse processo é a cartilha “O plano de Deus sobre nós”, que ainda hoje roteiriza os encontros entre a equipe de catequistas e a comunidade indígena Maturuca, por meio da análise dos problemas locais à luz de uma interpretação bíblica.

Em Maturuca, 14 catequistas indígenas formam o grupo de colaboradores das atividades católicas desenvolvidas pelos missionários do Instituto Consolata. Esse grupo possui um coordenador local que, juntamente com o coordenador regional das Serras, compõem o amplo leque de lideranças comunitárias.

Figura 25 – Oração da manhã realizada pela catequista



Fonte: Vângela Morais

Na estrutura construída pela própria Igreja Católica no final dos anos setenta, a figura do coordenador regional da catequese tem por função mobilizar a equipe de catequistas e

animadores de cada maloca, incentivando-a a exercer o trabalho de evangelização de modo associado às demandas comunitárias, com foco sobre a defesa dos direitos indígenas, cuja experiência ícone desse trabalho se deu por meio das mobilizações em torno da luta pela TIRSS, nos últimos trinta anos.

Acerca da rotinização do trabalho religioso desempenhado pelos catequistas indígenas é particularmente importante ratificar a noção de que em comunidades cristãs mais distantes, que contam, em média, com uma única visita do sacerdote ao ano, é o catequista o agente que se propõe a assegurar a continuidade das práticas religiosas católicas, especialmente por meio do trabalho de preparação dos cultos aos domingos e das orações diárias comunitárias, bem como pela preparação das famílias para o recebimento dos sacramentos²²⁷.

Outra dimensão em torno dos modos de fazer desses agentes se constrói por uma catequese caminhante, ou seja, a partir dos relatos sobre os deslocamentos dos catequistas que acompanham os padres em visitas às comunidades indígenas da região. O coordenador regional das Serras, Josenilson Madeira Bezerra evidencia a laboriosidade dessa tarefa e os sentidos a ela adjacentes:

Quando o padre faz a visita, primeiramente ele vai procurar uma ou duas pessoas daqui, depois daqui é que ele vai procurar de outra comunidade. Aí se juntam dois ou três pessoas pra ir com ele. Nós chegamos até seis pessoas nessa caminhada. É tudo planejado. A primeira coisa dessas visitas é aprender o sofrimento das comunidades de longa distância. Tem comunidade de difícil acesso que apenas por cavalo mesmo se chega pra lá. Então, a gente aprende também a viver a caminhada deles a cada dia, provar do sofrimento das pessoas, sentir mesmo o que eles sentem. Nos primeiros dias da caminhada eu não pensei muitas coisas, mas depois eu vi aquelas comunidades tão animadas, muito acolhedora, generosa, vê as famílias, as crianças, tudo animado pra receber a gente[...] Na caminhada é uma tristeza de cansaço, mas quando a gente chega na comunidade é como se a gente não tivesse caminhado²²⁸.

Durante as caminhadas, Josenilson lembra que há momentos de orações, de cantos, de conversas casuais, de lembranças e de silêncios. Há uma preocupação do grupo em fazer uma projeção no tempo de deslocamento de modo que se assegure um pernoitar em alguma

²²⁷ Como esclareceu o missionário José Maria Maçal, a catequese nas comunidades indígenas possui especificidades que a distingue da catequese estruturada nas paróquias das cidades. Não há uma ação voltada exclusivamente para as crianças, para os jovens e os adultos. A catequese se ajusta ao destaque dado à formação instituída pelos próprios indígenas que se sobrepõem aos outros subgrupos, que é a família. Assim, ao se buscar preparar a criança para a primeira comunhão, por exemplo, toda a família se insere no processo. “Há, de fato, a catequese da família [...] é tudo junto; não há essa separação de atividades pastorais. É sempre tudo junto.” Entrevista realizada no dia 17 de abril de 2011, em Maturuca.

²²⁸ Entrevista com Josenilson Madeira Bezerra, no dia 7 de abril de 2012, em Maturuca.

comunidade indígena. Pelo caminho, o alimento é compartilhado e os banhos ocorrem nos rios e igarapés, de onde também se aproveita para repor em pequenos recipientes a água de beber durante o trajeto. Não há como exagerar no peso da bagagem.

Josenilson assegura que quem participa das ações da catequese, na maioria das comunidades, “é mais o jovem”, por mais que essa frequência seja oscilante. Ele mesmo, jovem, tem um relato muito particular sobre a sua inserção nessa atividade religiosa. “Meu trabalho de catequista eu comecei em 2008, no dia 7 e 8 de outubro eu entrei como catequista na comunidade Pedra Branca [maloca que integra a região das Serras na TIRSS]. Pra mim é como se eu tivesse nascido naquele dia”. Fazendo questão de atualizar aspectos da sua trajetória, onde se destaca, sobretudo, o gosto desde menino pela leitura da Bíblia, Josenilson pontua ainda as mudanças pelas quais passou: “De 2002 a 2007 eu vivi outra vida. Nos meus 16 anos eu já não era mais religioso, quer dizer assim, eu tinha outra vida, outras relações, mas eu sempre tinha aquele sonho, aquela vontade. Até que um dia eu parei pra pensar, eu tinha me afastado pra divertimento, onde tinha festa eu queria ir; mas quando eu parei pra pensar eu vi que aquela coisa não era pra mim. Mudei totalmente”.

A ênfase sobre sua experiência o leva a destacar como um dos desafios do seu trabalho como coordenador regional da catequese a integração entre os jovens, a comunidade e a Igreja.

E hoje o que nós estamos querendo para esses jovens? Mais interesse deles, puxar eles para um caminho bom, tirar eles do caminho da perdição, da bebedeira, da prostituição, essas coisas, a ameaça das drogas. Muitos jovens, de qualquer jeito, às vezes nem liga pra família, muito menos pra comunidade. A preocupação nossa é incentivar também os catequistas nas comunidades, como é que se deve fazer nas comunidades, lançando propostas pra eles.

O trabalho do coordenador e dos catequistas, no entanto, parece estar passando por transformações (ou descontinuidades) importantes. A avaliação de índios e missionários sobre a forma e o alcance dessas mudanças põe à mostra o dinamismo das atividades e das relações que mobilizam os saberes e as práticas cristãs e indígenas.

Antes, a catequese esteve intimamente ligada ao processo de organização dos indígenas em prol da homologação da terra, em várias frentes de mobilização. “[...] tudo isso para não enfraquecer, para ter perseverança. Mobilização, oração, palavra de Deus, para fazer o nosso trabalho forte. Esse é o sentido do trabalho do coordenador e do catequista, para a luta e para a vida.” Essa explicitação de sentidos dada pelo índio Makuxi Jaime André, ele que é um dos vocalizadores do trabalho religioso realizado na região das Serras, tendo

desempenhado durante anos a função de catequista e de coordenador nessa área, é um marcador sutil de diferenças e de tensões. Para Jaime André, a comunidade procura no catequista o bom exemplo, o modelo. “O catequista é liderança igual a tuxaua. E liderança forte. É o braço direito do tuxaua, sempre procurando solucionar os problemas. É pra ser assim²²⁹.”

Hoje, Jaime André representa a imagem de estudioso das coisas religiosas. Em todas as cerimônias, durante as orações comunitárias, missas e procissões, ele está de posse de uma agenda e nela, em algumas ocasiões, chega a fazer anotações. Respondendo a minha curiosidade sobre as razões desse comportamento, o ex-catequista esclarece: “É que durante as celebrações surgem ideias novas, porque tem muita coisa a ser mudada na prática católica dentro da minha comunidade.” Jaime André refere-se, de modo inicial, a dois ajustes comportados na estrutura do próprio catolicismo:

Uma coisa que deveria mudar é que os padres são de outros países, seria importante ter um padre indígena. Mas estamos longe disso, porque os nossos jovens não querem se comprometer para esse envio. Outra coisa para não quebrar tanto a cultura indígena é que os padres deveriam aprender a língua. Seria um esforço que poderia incentivar toda comunidade. Como católico e cristão eu não queria que acabasse a língua. Seria uma valorização, devia ter²³⁰.

No entanto, Jaime André destaca, ainda, a postura de resistência do próprio indígena em aceitar mudanças litúrgicas, por meio da mistura de elementos das tradições makuxi com os ritos católicos: “Até o nosso povo tem dificuldade de aceitar a nossa cultura dentro da celebração. Gostam de ver é hóstia, é vinho, aquelas coisas bem bonitas. Vou colocar o *maruai* pra dizer que é o incenso, o próprio índio vai dizer que o catequista tá inventando: ‘Isso não é de Deus, é da nossa cultura’”. Assevera Jaime André.

Sua declaração sugere que os Makuxi fazem uma clara distinção entre os elementos do catolicismo e das tradições indígenas havendo, no entanto, certa dificuldade, da parte de alguns deles, em aceitar as combinações simbólicas²³¹.

²²⁹ Entrevista realizada com Jaime André, no dia 6 de abril de 2012, em Maturuca.

²³⁰ *Id.*, 2012.

²³¹ Dentre o grupo de indígenas entrevistados não observei esse tipo de resistência a que se refere meu interlocutor, mas a indicação de que não há consenso sobre as formas de analisar as iniciativas de aproximação simbólica entre esses dois universos de expressão religiosa somente reitera, até mesmo numa comunidade de feições aparentemente tão homogêneas como Maturuca, as variações que compõem o “estoque” de disposições passível de ser acionado pelo indivíduo, segundo Bernard Lahire (2002, p. 37).

Para Jaime André, o uso da língua makuxi em alguns momentos da celebração católica, assim como o uso da fumaça do *maruai*, expressam esse pequeno esforço de diálogo, “mas falta muito”. Ele sugere introduzir a bênção feita por um idoso da comunidade e a bênção feita por um pajé, “pra pessoa ser inteligente, por exemplo, pra ser uma pessoa boa”. Meu interlocutor lembra que na missa da transladação e do lava-pés, muitas ideias lhe ocorreram, “o padre concordou, mas tá difícil do pessoal acreditar, uns aceitam e outros criticam”. Dentre as mudanças sugeridas, destacam-se: o ambiente da igreja decorado com folhas de buriti; os participantes da missa usando trajes tradicionais (a tanga de palha para os homens e as mulheres, sendo acrescentadas a estas últimas o sutiã também de palha de buriti); o uso da fumaça do *maruai* para defumar o ambiente no lugar do incenso; e em vez da toalha branca sobre o altar, um abano feito de palha a servir de base para a hóstia sagrada.

Mesmo sendo difícil precisar as razões das resistências oferecidas por alguns às mudanças sugeridas no plano simbólico das intercessões entre as celebrações católicas e as tradições indígenas, as observações do ex-catequista conduzem a duas linhas de análise em potencial: a resistência indicaria haver traços incorporados de um modelo conservador de evangelização, onde as manifestações culturais desses povos, por terem sido repetidas vezes desqualificadas e censuradas como expressões opostas ao cristianismo, desencadeariam a necessidade de situarem os símbolos religiosos em planos distintos e específicos a cada esfera.

Outra hipótese apoia-se nos escritos de Max Weber, sobre os riscos que encerram as mudanças das ações simbólicas, considerando o fato de que se está a tratar, de fato, da eficácia “efetiva ou imaginada” que lhes é inerente, uma vez que “cada vez mais coisas e processos também atraem ‘significados’, e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais”. Em outras palavras, essas sugestões de mudanças poderiam sofrer resistências de parte da comunidade exatamente por representar “desvios” a ritos continuados e repetidos que assegurariam, por essas mesmas qualidades, a “eficácia mágica”. “Toda modificação de um costume que se realiza de algum modo sob o patrocínio de poderes supra-sensíveis pode afetar os interesses de espíritos e deuses. Assim, a religião multiplica inseguranças e inibições naturais em todo agente inovador: o sagrado é o especificamente invariável”. (WEBER, 2009, p. 282-283)

O que se pode afirmar, certamente, é que esses indicadores de tensões no campo das tradicionais indígenas e do catolicismo erguem a fronteira estreita por onde anda o catequista.

Nessa direção, o padre Mário Campos também avalia criticamente as mudanças que começam a ser marcadas pelo trabalho atual da catequese, em atitude comparativa com o modelo que mobilizou as comunidades indígenas, especialmente nas décadas de setenta e oitenta. “Ao início da nossa presença [missão Consolata], eles [Makuxi] sabiam que ser catequista era participar de uma luta e conseguir conquistas [...] Era inconcebível pra eles ter uma reunião, qualquer que fosse a reunião, sem que o catequista estivesse ali e explicasse a palavra de Deus, de onde eles tiravam elementos para os objetivos da reunião que eles queriam.”. Ainda de acordo com o missionário Consolatino, nos últimos anos, o trabalho do catequista, de modo geral, passou a tomar uma feição prioritariamente espiritual, reduzindo sensivelmente as participações nas reuniões da comunidade, como a buscar, por essas atitudes, separar a esfera religiosa da esfera política, da luta e do trabalho comunitários.

E isso não está sendo imposto por ninguém. E eu me questiono o que isso significa, seja por parte deles, seja por aquilo que foi o nosso trabalho de evangelização, que tinha por objetivo que acreditar é participar ativamente da vida do povo. A maioria dos catequistas, não são todos, mas a maioria dos catequistas novos são serviço dominical. É relativo ao culto, não é uma participação ativa na comunidade. Se você chega às comunidades e pergunta quem são as lideranças da comunidade, ainda todos eles vão falar do tuxaua, do capataz, dos conselhos e do catequista. Mas com qual nível de convicção? Então, nós esperaríamos que hoje os catequistas tivessem uma presença, de fato, com peso na comunidade.²³²

As declarações do missionário sublinham as mudanças, ao confrontar os papéis desempenhados pelos catequistas indígenas em distintos momentos da história recente dos Makuxi. Num primeiro momento, seus questionamentos levam a indexar a dinâmica dessas relações entre a Igreja Católica e os índios Makuxi, pelo prisma da falta de controle dos missionários diante do que os índios estão constantemente a fazer com a oferta de um modelo de evangelização. Este primeiro entendimento baseia-se na constatação de Bernard Lahire (2003, p. 26) a respeito do caráter multissocializado e multideterminado do indivíduo. “Desse ponto de vista, é (sócio)lógico observar os indivíduos resistirem amplamente à idéia de um determinismo social. É por que ele tem grandes oportunidades de ser plural e se exercerem sobre ele ‘forças’ diferentes conforme as situações sociais nas quais se encontra, que o indivíduo pode ter o sentimento de uma liberdade de comportamento”.

Conforme escreve Bernard Lahire (2002), há uma complexidade que nos impele a romper com as inclinações científicas de homogeneizar as trajetórias e que se baseia, portanto,

²³² Entrevista com o missionário Mário Campos, no dia 3 de março de 2012, 3m Boa Vista.

na capacidade plural dos sujeitos em oferecer respostas. Diante do que se observa sobre os escapes dos catequistas indígenas ao rumo planejado pela evangelização católica libertadora, é possível que, ao mesmo instante em que os índios destacam a sua luta e a importância da Igreja Católica como instituição a colaborar efetivamente para a defesa dos Makuxi, frente aos infortúnios da dominação e da invasão de suas terras, a atualização dessa memória parece ser mais uma forma de celebrar o processo vitorioso do que propriamente a impulsionar novas frentes de mobilização, nos termos adotados no passado.

E isso não significa exatamente um retrocesso, mas uma forma diferenciada de lidar com uma nova situação contextual apresentada aos indígenas, cujo cenário aponta para o deslocamento de oposições que não mais se canalizam unicamente ao agente externo, ou seja, com a conquista da TIRSS os problemas passam a requisitar uma avaliação interna de suas soluções pelos próprios indígenas. Há, em outra frente, uma renovação de catequistas, quase sempre muito jovens que trazem as marcas da luta por meio da participação de seus familiares, havendo com isso uma diferença de envolvimento que pode interferir sobre o modo de olhar esse novo momento da comunidade e da Igreja. E, enfim, é preciso considerar a própria mudança de curso realizada pela TdL, ao ampliar seus debates para uma dimensão mais ecológica, não sendo ela mesma o modelo que embasou o auge das ações de organização dos Makuxi nos anos setenta e oitenta.

5.4 O pajé: eficácia e sobrevivência

Se os missionários e os catequistas foram acionados anteriormente como agentes religiosos a partir da descrição da cena da oração da manhã, o acesso ao pajé deu-se ocasionalmente, quando não me encontrava totalmente convencida da importância de ampliar as buscas em torno das especificidades do trabalho de outros agentes que lidam, na maloca, com as questões espirituais.

Estava no terceiro dia da minha primeira etapa de visita à comunidade Maturuca. Por volta das 13 horas, o calor intenso me expulsou do alojamento e fui buscar abrigo em uma maloquinha mais arejada que tem servido, durante as manhãs, de sala de aula, em função de problemas já relatados no prédio da escola da comunidade. Usei o espaço e o silêncio para atualizar algumas anotações.

Ao longe avistei uma senhora, embaixo de um guarda-sol, acompanhada por uma criança. Em seu percurso nos encontramos. Ao cumprimenta-las, a idosa e a criança fizeram uma pausa para descansar e foi assim que descobri que aquela senhora vinha de uma visita feita ao pajé. Ela instantaneamente mostrou-me o motivo da consulta, ao dizer que tem se tratado com o pajé “pra ficar boa desse problema”, apontando para os braços e as mãos, mostrando-me a pele ressecada, com manchas brancas e pequenas feridas. Quis saber o que poderia ter ocasionado aquele problema de saúde. Minha pergunta, afeita às disposições que atualizam os diálogos de consultório médico, desconcertou-se na resposta apresentada por minha interlocutora: “Deu problema, esse daqui, por causa que eu saí, por aí, longe, aí fizeram isso pra mim [...] inveja.” Ainda atordoada, fui juntando os pedaços de uma expressão que além de me surpreender, dela só havia minimamente alcançado o seu significado. Esse exercício de interpretação mostrou-se mais complexo porque lutei para esconder o espanto ingênuo de quem engoliu, de súbito, o que seria, naquele contexto, o desastroso palpite de vitiligo. Contive-me e, somente assim, compreendi.

A inveja, diagnóstico-base, veio em decorrência do fato daquela senhora ser uma das mulheres mais requisitadas da aldeia, por deter conhecimentos tradicionais de cantos e de danças, os quais a leva a viajar para outros estados do Brasil, atendendo a convites de entidades que promovem apresentações culturais de vários povos indígenas. Em seu repertório cultural makuxi constam ainda o conhecimento das orações utilizadas para benzer o caxiri e a comida, além das orações para curar os males da pneumonia e do cansaço, estas últimas ensinadas por seu falecido marido.

Ela que é falante da língua nativa, enaltece em um português solidário e pausado, a capacidade curativa dos pajés e diz, por fim, que já se sente melhor com o tratamento. Antes de se despedir e de retomar o caminho de sua casa, me ensina as coordenadas de onde devo encontrar o pajé da comunidade Maturuca.

A ligação dos Makuxi com os pajés, segundo o missionário Mário Campo, é “mais um campo aberto de escuta da rotina das comunidades indígenas²³³.” A observação do missionário ao mesmo tempo em que atualiza a importância dada pelos índios ao pajé ganha particular significação quando nos sugere pontuar, numa perspectiva histórica, as tensões que

²³³ Entrevista com o padre Mário Campos, no dia 11 de setembro de 2010, em Boa Vista.

alimentaram as relações entre a Igreja Católica, por meio de sua colaboração com o processo colonizador, e a figura do pajé, como signo de resistência às mudanças instituídas pelo contato dos índios com os europeus.

A escuta referida, passa a ser então interpretada como algo a movimentar as ambiguidades que fazem parte do trabalho institucional da Igreja, a partir, de pelo menos, dois aspectos interdependentes: um, em que a escuta assinala um código de postura pastoral, ancorado nas mudanças advindas do Concílio Vaticano II e que possibilita o trânsito evangelizador da Igreja Católica pelas diferentes culturas; o outro, em que a escuta de hoje aciona em lembrança as tentativas de apagamento das crenças indígenas promovidas pela mesma Igreja, ao longo dos séculos.

Tomando por base os antagonismos e os conflitos de competência entre o pajé e os atores coloniais, Botelho e Costa (2006), em artigo denominado “Pajé: reconstrução e sobrevivência”, sublinham - a partir do que se expressa em registros sobre os primeiros contatos entre o índio e o europeu – as dificuldades que os pajés impuseram ao avanço colonial, por meio dos seus poderes especiais para solucionar os problemas do seu grupo, de modo especial pelo conhecimento acumulado e o impacto que isso representava como campo de dúvida sobre o mérito de outros agentes religiosos. “A resposta do elemento colonizador a esses empecilhos pode ser entendida na firme determinação de destruir física e moralmente o pajé²³⁴”.

A égide cristã medieval tratou de associar as práticas de pajelança ao conceito europeu de feitiçaria, servindo tal comparação de base, ainda hoje, para algumas religiões e seus segmentos institucionais internos hostilizarem as tradições indígenas, pelo acento da demonização. A mudança de percepção por parte da Igreja Católica emerge de um segmento mais envolvido com a defesa dos direitos humanos e atento às causas sociais do “seu rebanho”, em que podemos situar, sem generalizações, muitos dos missionários Consolatinos em atuação junto aos Makuxi, notadamente pelo papel que desempenharam na organização desses indígenas para a defesa de suas terras.

De acordo com o missionário Giacomo Mena, “a figura do pajé nas comunidades indígenas sempre existiu. Foi abafada muito por um período de proibição, que o colocava

²³⁴Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702006000400009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 nov. 2012.

como o lado do mal. Foi retomado com parte desse esforço de dar aos índios uma coesão, uma consistência, para fazer eles levantarem a cabeça, porque eram bem acoçados pelos invasores, pelos fazendeiros²³⁵”.

Pelo dito, além de resistirem, o revigoração das práticas de pajelança se apresenta, no contexto particular dos Makuxi da TIRSS, como parte de um projeto político-religioso que lança suas raízes no solo das culturas tradicionais indígenas, sendo o pajé uma figura importante no compromisso pactuado entre missionários e índios para uma luta que exigia, de modo anterior, a afirmação das características identitárias desses grupos.

Amparada no conteúdo das entrevistas realizadas, observo que as referências ao pajé são correntes e positivas entre os Makuxi e, de alguma maneira, há nisso um sentido agregador de valores tradicionais que os deixam particularmente satisfeitos. “Nós temos o nosso pajé ainda que trabalha para recuperar a saúde do paciente. Tem oração para combater várias doenças. Ainda existe sim. E isso é bom para nós. Eu tenho muita fé nisso porque meu pai, ele é um dos pajé. Meu tio, ele teve um problema muito grave, ainda hoje tem a marca na cabeça dele aqui, meu pai trabalhou muito forte para ele e ele recuperou a sua saúde²³⁶”.

Outro depoimento que persegue essa linha de valorização das tradições indígenas mediante o papel desempenhado na comunidade pelo pajé, é oferecido pelo então tuxaua Djacir Melquior: “O pajé, a tradição é mais pra saúde, né? Então, a gente acredita também nessa parte, que esse é um dom de Deus que sempre vem. O Makunaima sempre trabalhou com isso também, sempre curou, fez esta parte. O pajé hoje pra nós, ele faz a cura. Ele descobre o que tem. É aqui a nossa tradição. Tem o bicho que vê, o bicho que flechou. Então o pajé ele trabalha, ele tira aquele mal, e a gente fica bem com a saúde²³⁷”.

Mediante esses relatos, conforme havia observado o antropólogo Marcel Mauss, há evidências que sublinham o quanto o “[...] indivíduo sente-se constantemente subordinado a poderes que o ultrapassam e incitam-no a agir”. Esse caráter de dependência à forças espirituais a movimentar uma série de práticas sociais é uma das bases dos importantes estudos de Mauss sobre a magia e a religião. “Enquanto os poderes do padre são imediatamente definidos pela religião, a imagem do mágico faz-se fora da magia. Ela é

²³⁵ Entrevista com o missionário consolatino Giacomo Mena, no dia 10 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²³⁶ Entrevista com Martinho Makuxi, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

²³⁷ Entrevista com Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

constituída por uma infinidade de ‘diz-se que’ e o mágico apenas tem que apenas assemelhar-se ao seu retrato”. (MAUSS, 1974, p.63)

Há uma impossibilidade de promover rígidas classificações do que seja considerado mágico ou religioso, a partir da oferta empírica. Tais dificuldades já haviam sido assinaladas por Mauss (1974, p. 115) ao se referir à magia como arredia a definições em decorrência mesmo do “caráter indefinido e multiforme dos poderes espirituais, figuração com os quais os mágicos estão em relação”. Assim, ao destacar seu estágio intermediário, a magia, segundo Mauss,

Assemelha-se às técnicas laicas por seus fins práticos, pelo caráter mecânico de um grande número de aplicações, pela falsa aparência experimental de algumas de suas noções principais, ao passo que delas distingue-se profundamente quando precisa de agentes especiais, de intermediários espirituais, quando realiza atos de culto e aproxima-se da religião pelo que desta empresta. Quase não há ritos religiosos que não tenham equivalentes na magia.

Cabe, enfim, priorizar os modos de dizer-se de cada protagonista, como forma de, por esse auto-retrato, se perseguir suas especificidades e os cruzamentos de suas ações. Consequentemente, ao abordar a discursividade do ofício do pajé, estar-se, de algum modo, a destacar o alcance dessas ações para o grupo social a que elas se dirigem, ao mesmo instante em que é necessário perceber como essas “forças coletivas” se produzem. (MAUSS, 1974, p. 118-119)

Até pouco tempo, a comunidade Maturuca esteve sem pajé. O que lá residia migrou, anos atrás, juntamente com outros indígenas, para formar uma nova comunidade, como parte estratégica do processo de ocupação territorial e luta pela conquista da TIRSS. O pajé indicado por minha informante é jovem na idade e nas suas funções. Quando conversamos, ele estava apenas há cinco meses nesse ofício. Sua casa fica mais afastada da área central da aldeia e é lá que ele recebe as pessoas para tratamento, ocorrendo, algumas vezes, dele se deslocar para a casa do doente, dependendo da necessidade demandada.

Fui visita-lo no fim da tarde do dia 19 de abril de 2011. Retraído, ele me responde inicialmente sobre o que faz o pajé, atendendo ao meu interesse de circunscrever as especificidades do seu trabalho:

Vamos dizer, sara doente. A senhora tá doente e ninguém sabe a doença da senhora. Às vezes a senhora vai para o médico e ele não descobre a doença da senhora. Então o pajé ele trabalha batendo folha, aí ele descobre a doença da senhora que os médicos não descobriram. Aí o pajé vai explicar e fazer o tratamento. O mestre desce e vai benzendo o chá, o banho pra senhora. Aí vem outro e vai benzendo de novo, do mesmo jeito. Remédio caseiro. Tem todo tipo de planta aqui na mata e isso

aí eu descubro pra fazer o remédio. Faz chá ou faz banho. Aí melhora a pessoa assim. Tem muitas pessoas aqui dentro do Maturuca que já conhece, que eu já estou curando [...] Cada cura tem uma história atrás dela.

Da sua descrição destaco duas informações centrais que ajudam a marcar as especificidades do ofício. A primeira referência é a eficácia, ou seja, o pajé detém poderes que quase sempre entram em competição com os diagnósticos médicos²³⁸. É sabido que a eficácia do tratamento com os pajés vai demarcando as preferências da clientela, uma vez que os indígenas se deslocam em busca daqueles que detém a melhor fama, independente da comunidade a que pertença. Em outras palavras, o reconhecimento coletivo é ordenado pela eficácia do tratamento e a capacidade curativa do pajé.

Sobre a eficácia e representação do pajé, Marcel Mauss (1974, p. 70) diz: “[...] é a opinião que cria o mágico e as influências por ele exercidas. É graças à opinião que ele sabe tudo e tudo pode. [...] De resto, tal opinião não reconhece sempre poderes ilimitados ou poderes iguais em todos os mágicos.”

Outra observação ventilada na citação precedente diz respeito aos procedimentos que constroem a própria noção de pajelança, a partir, especialmente, do lugar de destaque de atuação das forças supra-sensíveis e da utilização de ervas terapêuticas, por meio do manejo de plantas de potencial curativo.

Essas regras da experiência que vão, aos poucos, elaborando a forma do seu trabalho me induzem a procurar saber como se originam as doenças que levam as pessoas a procurar o pajé. E ele prontamente responde: “É coisa do mal. Porque às vezes a pessoa tá doente, tá enfeitçada. Nós vamos procurar quem enfeitçou a outra pessoa. A gente anda a noite. Os perigos da gente é que a gente sai e vai embora, vai enfrentar a serra e vai embora. Quando eu trabalho como pajé o espírito vai embora, só o corpo que fica aqui. Esse é o sofrimento que a gente tem com o trabalho do pajé”.

Portanto, uma característica que cerca as atividades do pajé é exatamente o grau de sacrifício imposto pelo seu exercício espiritual que se associa à valorização do sofrimento pelo próprio pajé, como forma de evidenciar a abnegação de sua conduta e, ao mesmo tempo, como nos lembra Mauss (1974, 173), de destacar a “importância do lugar por ele ocupado no conjunto do sistema religioso”. O atual tuxaua da comunidade Maturuca, Istarlei Souza,

²³⁸ Ocorre do pajé também encaminhar a pessoa que o procura para tratamentos médicos, se o problema, por ele identificado, assim lhe sugerir.

lembra que, possivelmente, em decorrência desses sacrifícios e renúncias, as comunidades indígenas tenham hoje um déficit de novos pajés. O tuxaua refere-se, particularmente, às obrigações e proibições que cercam o rito mágico²³⁹. Das “muitas” existentes, ele destaca as regras de abstinência instituídas pelo mestre, devendo o aprendiz se resguardar, inclusive, de manter relações sexuais, por um longo período. “Esse trabalho do pajé aqui ele é muito importante mesmo. Só que agora a dificuldade ficou grande [...] Nós tivemos uns aqui treinando e não conseguiram, porque é coisa de pajé mesmo, ele não pode usar sua esposa, tem que ficar afastado”²⁴⁰.

O pajé de Maturuca foi preparado por um tio que, segundo meu interlocutor, está ficando velho e não pode mais trabalhar. “Aí eu disse tá bom eu vou ser pajé, porque o pajé é pra ajudar as pessoas”, de certa forma, acreditando ser ele, como indica Mauss (1974, p. 73), “um eleito”. Como ele me explicou que o dom de ser pajé somente é reconhecido por outro pajé, interpelei-o sobre como se deram esse acertos iniciais. “Esse mestre disse pra mim assim: quem acredita em Deus, quem tem o coração bom pra virar pajé, quem acredita em Deus para ajudar o povo, então, quem acredita deve trabalhar pra ele. Então eu acredito em Deus. Eu não vou dizer que sou contra Deus, eu acredito nele. Agora tem o seguinte: tem pajé que ele faz para o mal também. Às vezes ele cura às vezes ele mata”. Concluiu.

Estas intercessões entre as tradições culturais indígenas e a memória de um catolicismo missionário e atuante nas aldeias atravessam os relatos e se firmam como um traço de confluência a marcar as percepções sobre os diferentes tipos de trabalho desenvolvidos pelos agentes do sagrado na maloca Maturuca. Uma síntese da profundidade desses laços é dada pelo líder Makuxi, Jacir de Souza, quando diz:

Eu já cresci ali, mas meu pai, já finado, e minha mãe contam um pouco de história de como é que eles viviam. Viviam de crenças deles. Então o verdadeiro religioso, o catequista que funciona como padre é que é o pajé. É que chamava todo mundo e fazia sua sessão e seu trabalho, e fazia curar os doentes. A história que depois apareceu a história de Jesus, como era que Jesus fazia o seu milagre? Curando pessoas doentes e tal. Então já bateu. Quando Jesus foi crucificado, aí eu disse então: Nós estamos dentro dela. Então foi afirmado a nossa tradicional em cima

²³⁹ O antropólogo Marcel Mauss (1974, p. 78) destaca algumas das prescrições que devem ser observadas pelos mágicos que se associam, por verossimilhança, a atuação dos pajés e, dentre as quais, destacamos: a castidade, a abstinência de certos alimentos, a pureza, o jejum, o comportamento cauteloso, as atitudes discretas e as disposições da fé.

²⁴⁰ Entrevista com Istarlei Souza, no dia 7 de abril de 2012, em Maturuca.

dela. Porque até hoje o pajé ao fazer a sua sessão, o seu trabalho, ele já começa fazendo o sinal da cruz, acreditando que Jesus tem esse poder e que ajude a ele²⁴¹.

Por sua vez, os cruzamentos que os relatos realizam não devem sugerir um sistema unificado de expressão da religiosidade Makuxi, ou seja, não devem conduzir ao que poderíamos denominar de uma fusão do catolicismo com as tradições culturais indígenas. Há, portanto, uma espécie de coexistência forjada pelos indígenas, de modo que o trânsito religioso expresso em palavras e práticas parece ditar as regras da apropriação desses universos. Se, ainda assim, somos tentados a pensar que esses câmbios poderiam descaracterizar as especificidades religiosas de cada agente, especialmente as do pajé por atrair para si a representação de uma forma de expressão “autêntica” dos povos indígenas, é importante perceber que os empréstimos do catolicismo podem ser, inclusive, associados a um processo de resistência que vem assegurando aos pajés novas dinâmicas de sobrevivência por meio da reelaboração de saberes e práticas, por meio da astúcia de apropriação do discurso cristão.

Antonella Tassinari (1999, p. 454), ao estudar o xamanismo e o catolicismo entre as famílias Karipunas, no extremo norte do Amapá, aporta as especificidades do trabalho dos pajés como um fenômeno por ela denominado de “‘construção cultural’ ou ‘processo de elaboração’ de uma tradição”. Assim, a pesquisadora nega-se a compreender o catolicismo e a pajelança como manifestações sincréticas, e passa a contextualizar tais especificidades como reveladoras da “trajetória própria desta população, com os contatos e influências de outras culturas [...]”, o que se aplica de modo muito apropriado ao desempenho do pajé como referência mágico-religiosa entre os Makuxi.

5.5 Os rezadores: prática de velhos, imaginário e cura

Em todas as vezes que estive na comunidade Maturuca visitei “vovó Lúcia”. Seu nome, conforme consta na carteira da Funai, é Maria Luzia de Souza, mas ninguém abdica de chamá-la de vovó, um tratamento cultural e amplamente aplicado aos mais velhos. Já as diferenças entre Lúcia e Luzia acreditam-se ser um ajuste de pronúncia ditado pelas variações entre o português e o makuxi, sem potencial para causar ruídos na comunicação interna da comunidade.

²⁴¹ Entrevista com Jacir de Souza, no dia 13 de setembro de 2010, em Boa Vista.

Na primeira visita fui em busca das suas qualidades como artesã e lá descobri a rezadeira. Vovó Lúcia é viúva e diz ser “antiga”. Essa última informação é como se lhe bastasse para afirmar sua idade; essa mesma idade incógnita que não a impede de passar o dia fiando e trançando redes no interior da sua própria rede. Quando se cansa, somente muda a atividade: “Aí faço colar, tipoia, preparo caxiri, damurida, capino meu terreiro e rezo em quem vem me procurar.”

Figura 26 – Vóvó Lúcia: entre rezas e sorrisos



Fonte: Vângela Morais

Foi assim, diluída no rol de tantos afazeres que preenchem o cotidiano daquela velha indígena que a sua posição de agente religiosa na maloca foi marcada na nossa conversa. Já havia escutado de Tereza Pereira, minha afitriã Makuxi, que muitos dos idosos em Maturuca sabiam fazer rezas que “saravam as pessoas”. Tratei, ali com vovó Lúcia, de conhecer um pouco desse universo, em alguns trechos de diálogos disputados com a demonstração dos artesanatos confeccionados, com as conversas em makuxi que ele mantinha paralelamente

com uma velha amiga, com os relatos dos seus próprios problemas de saúde e das suas preocupações cotidianas, com o desejo de me acolher de uma maneira sempre muito cuidadosa, oferecendo-me, entre uma pausa e outra, algo para comer. Enfim, de todas as demonstrações e histórias que desviavam ou faziam mais distante o assunto da reza, uma me envolveu de modo particular, a ponto de me permitir caminhar pelo desvio e aqui procurar sucintamente pontuá-la pelo grau de embricações que o tema estabelece com o imaginário dos povos Makuxi.

Vovó Lúcia se queixa de ter sido “quebrada”, ao indicar uma fratura em sua coxa direita, justificando o uso constante de um pedaço de madeira que lhe serve de muleta. O acidente ocorreu no momento do banho numa área mais afastada das casas onde ficam instalados dois antigos banheiros. O diferencial do relato está justamente no elemento causador do dano à sua saúde, a quem Vovó Lúcia ora o chama de “bandido” ora o denomina de “bicho”. “Eu fui banhar uma hora dessa [15h]. Eu fui lavar minha roupa, ali perto dos banheiros. Aí ele segurou meus cabelos e aí ele me pegou e me derrubou. Eu só vi o braço dele e aí eu gritei, gritei que só. Aí ele tirou o braço dele pegou aqui no meu pescoço. Aí eu bati e risquei ele também. Só tem um braço dele e eu tenho os dois, né?”.

- Ele só tinha um braço? Eu quis saber.

- “Parece, porque eu não vi o outro [...] Aí o bicho me derrubou, taaam [reproduz o som da queda]. Aí rachou o meu osso só daqui, da coxa. Aí eu fiquei aleijada”.

- Foi o *Kanaimé*, vovó Lúcia? Voltei a perguntar.

- “Eu não sei, não vi ele. Eu gritei muito. Aqui tem tanta gente, mas não tinha ninguém nesse dia, parece”.

O modo como minha interlocutora deixa em aberto as possibilidades de autoria do atentado sofrido parece alimentar ainda mais os mistérios que cercam esse imaginário Makuxi. Sobre isso, o etnógrafo Theodor Koch-Grünberg fez um detalhado registro em sua expedição durante os anos de 1911 a 1913, que preserva em muito os sentidos que ainda hoje circulam sobre o *kanaimé*, notadamente nas comunidades indígenas mais afastadas²⁴².

²⁴² Na região das Serras, na TIRSS, *kanaimé* também é chamado de “rabudo”, possivelmente sendo essa uma forma de destacar as suas características não humanas ou mesmo a sua sagacidade de fazer-se apresentar disfarçado na pele de algum animal.

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

O então tuxaua Djacir Melquior, neto de vovó Lúcia, usou do expediente da comparação para me explicar o entendimento que alguns indígenas tem na atualidade sobre o *kanaimé*: “[...] como se fosse assim: nas cidades tem os bandido, né? Então, tem gente que quer fazer o mal, ele chega na comunidade indígena, faz o mal, e aí chama de *kanaimé*.”²⁴³ A explanação do tuxaua ao mesmo tempo em que associa culturalmente *kanaimé* à forma sorrateira da violência sofrida por seu povo, destaca na sequência os estreitos vínculos que o tema mantém com a religiosidade local. “Mas a gente tem que tá se prevenindo. Aí tem as orações que é a prevenção”. Recomendou Djacir.

O pajé e os médicos da cidade trataram a vovó Lúcia. Hoje, ela diz que sua perna ainda dói, “mas pouco”, se encarregando, ela mesma, de fazer a reza. “Eu rezo. Quando eu to rezando parece que to aguentando mais”. E é sobre essa capacidade de intermediar, pela reza, o alívio e a cura dos que padecem de algum infortúnio, que vovó Lúcia tornou sua habilidade religiosa uma referência na maloca. Com um jeito divertido ela narra alguns casos, dentre os quais, a procura das mães que buscam ajuda para seus curumins que sofrem de “susto”, “diarreia”, “assombro”, “mau olhado” e até a procura de alguns missionários queixosos de algum problema de saúde.

“Eu tenho oração em makuxi, eu to ajudando crianças. Quando tem criança doente traz aqui. Aí eu digo: aqui não tem posto [faz referência à sua casa], tem posto pra li [aponta na direção do posto de saúde da maloca]. Eu falo assim, brincando né? Eu brinco, depois eu vou rezar”. Pelos relatos, observei que uma frase praticamente inaugura o diálogo que antecede a reza. Logo que a pessoa diz a que veio, vovó Lúcia reage com uma expressão absolutamente tranquilizadora: “Isso não é nada não”. Em outras palavras, ela indica a eficácia da reza diante de um problema que de ímpeto já é por ela considerado menor.

Eu ajudei padre que ficou doente. Eu ajudei dois. Um com queixo inchado, não pode nem comer. Ah, isso aí padre, não é nada não. ‘É vovó, mas eu to doente’. Tá

²⁴³ Entrevista com Djacir Melquior, no dia 18 de abril de 2011, em Maturuca.

doente, mas não é nada não. Eu malinando do padre, né? Ai eu fervo água, pouquinho, pra ele lavar a boca dele. Eu fiz oração. Lava tua boca, padre! Ele lava. Espocou na hora o inchaço. Olha aí, tá vendo. Ele ficou bom. Aí chega o outro e diz: ‘Ai vovó, minha barriga tá doendo!’. Não é nada não, padre. Ai eu fiz o chá de casca do caju. Toma aí! Eu fiz oração, ele tomou. ‘Vovó tu me ajudou, eu fiquei bom’. Tá vendo!²⁴⁴

Em Maturuca não parece haver uma distinção entre as rezas e os benzimentos, essas atividades praticamente se confundem e, na prática, esses agentes religiosos se denominam de modo duplo. “Eu rezo e eu benzo”, diz vovó Lúcia. O processo de cura mobiliza gestos, palavras e, quase sempre, algo para ingerir, na maioria das vezes um chá ou simplesmente a ingestão da água.

Um relato que reitera o poder especial de cura pela oração e benzimento realizados pela vovó Lúcia é dado por uma das parteiras da maloca, Joana Pereira. Ela mesma diz não saber fazer as orações, por isso, no exame de toque que realiza na grávida, Joana prevê a hora em que a criança vai nascer e, no caso de complicação no parto, solicita a remoção da mãe para a maternidade de Boa Vista. “Tem mãe que tá com o bebê atravessado, mas aconteceu do bebê virar, a vovó Lúcia sabe virar. Agora ela não vai lá no posto porque já tá velhinha. Mas ela sabe. Ela assopra na cabeça, na barriga, na costa, dá água pra beber[...]”

Outro caso lembrado por Joana foi o parto de uma jovem realizado em casa, na madrugada, opção frequente entre as indígenas que preferem ter seus filhos na intimidade familiar:

Ela ganhou rápido a nenê, mas a placenta demorou a sair. Aí a gente já procura ajuda, fomos atrás da vovó Lúcia, quando ela chegou a gente já tinha feito compressa morna. Ela chegou e disse: ‘Isso aí não é nada não, estica a perna dela.’ A vovó ensina também. Mandou fazer chá. Ela estalou os dedos da mão e dos pés dela [parturiente] e não demorou, rapidinho saiu a placenta. O chá pode ser de qualquer coisa, mas tem que fazer a oração. Ela fez em cima dela²⁴⁵.

Os indígenas da própria comunidade e, bem como dito, os próprios missionários católicos se encarregam de legitimar a eficácia da reza no processo de cura de algumas doenças; o reconhecimento das habilidades e das competências desses agentes, de modo semelhante ao que se viu em relação às atividades desenvolvidas pelo pajé, promove a circulação de opiniões e mobiliza a esfera da representação social. A declaração do atual tuxaua, Istarley Souza, corrobora essa faceta: “Do que eu conheço aqui que sabe rezar tem vovó Lúcia, que ela é mais experiente nisso; tem minha esposa, a Marlinda; tem o pai dela;

²⁴⁴ Entrevista com vovó Lúcia (Maria Luzia de Souza), no dia 19 de abril de 2011, em Maturuca.

²⁴⁵ Entrevista com a parteira Joana Pereira, no dia 6 de abril de 2012.

tem o Celis, irmão dela; o Gastão, o Aurino, o Mauro, o Jaime, tem um grupo bom. Agora muita coisa se perdeu no passado, por causa da velhice e não conseguiram pegar, né?”²⁴⁶

A informação que sugere perda progressiva desse potencial, ou seja, o conhecimento ameaçado das rezas e benzimentos pela própria velhice dos seus agentes, acusa as dificuldades de transmissão de um saber que tende a se reelaborar mediante a morte dos rezadores da maloca. Basta associar um dado objetivo: o decrescente uso da língua nativa. Segundo o ex-coordenador do CIR, Dionito de Souza, natural da comunidade Maturuca, apenas 10% do total de moradores da maloca são falantes da língua nativa, “e esse percentual é composto, principalmente, pelas pessoas mais idosas”²⁴⁷. Este dado cresce em pertinência uma vez que a reza em makuxi assegura, ainda hoje, uma das especificidades das atividades de cura ligadas ao tradicionalismo indígena, marcando, com isso, os laços desse conhecimento com seus antepassados. A professora indígena Rosilda da Silva compartilha dessa preocupação, ao dizer: “Eu estou vendo que tá acabando rápido, já faleceu meu pai, já faleceu uma senhora aqui idosa, e aí? Se essa comunidade não viver a língua, não vai ter mais”²⁴⁸..

Vovó Lúcia também não segreda sua angústia diante do baixo interesse dos mais jovens em aprender seus conhecimentos. Do modo como ela fala, a capacidade de saber rezar precisa ser afluída inicialmente pelo interesse. É como se o aprendizado pudesse criar as condições para que a consagração como rezador ou rezadeira pudesse se confirmar ou não. “É preciso ter gosto primeiro”, diz. Os instrutores das suas orações foram seus avós e seus pais. Por sua vez, a dimensão do problema que atravessa hoje a construção desse conhecimento vem numa frase simples, preenchida de cotidiano: “A minha bisneta chegou aqui: ‘Vovó, eu to doente’. Tá doente? E quando eu morrer como é que vai ficar? [...] Não sei”.

Provoquei na entremeada conversa com vovó Lúcia o assunto da religião e logo minha interlocutora afirmou: “Então, eu sou católica, desde pequenininha”, lembrando em seguida que só não mais vai à igreja porque tem dificuldade de andar, em razão dos problemas já relatados. Interessante foi o fato do assunto da religião institucional acionar em suas lembranças o seu marido e a bebida alcoólica. Por um tempo julguei que vovó Lúcia havia feito uma nova digressão no assunto por mim perseguido. “Eu não sei como que me criei sabida, né? Falava pro meu marido. Eu não deixei ele beber cachaça. Aí eu disse pra ele: cuidado marido, tu tá bebendo aí, forte, tu não sabe beber, do outro, do branco, tu vai ficar

²⁴⁶ Entrevista com Istarley Souza, no dia 7 de abril de 2012, em Maturuca.

²⁴⁷ Informação dada por Dionito de Souza, no dia 23 de novembro de 2012, em Boa Vista.

²⁴⁸ Entrevista com Rosilda da Silva, no dia 7 de abril de 2012, em Maturuca.

bebo, tu vai cair, tu vai rasgar tua cara e eu não quero não. Era assim que eu falava”. No entanto, sua referência aos malefícios da bebida alcoólica oferecida aos índios pelos brancos coaduna com uma das marcas mais expressivas do catolicismo entre os povos indígenas da região, tendo sido a maloca Maturuca a primeira a se envolver na campanha “Ou vai ou racha: não ao alcoolismo e sim à comunidade”. Um compromisso incentivado pela Igreja Católica que levou muitas mulheres a exercerem um papel decisivo no interior dos seus próprios lares, com a finalidade de boicotar o uso da bebida por seus esposos e, assim, incentivar os ânimos para a luta dos seus direitos fundamentais, como a conquista da terra.

Assim, pode-se inferir que, para vovó Lúcia, os vínculos com o catolicismo se manifestam pelo critério de antiguidade, que a faz católica “desde pequenininha”. Outro elo assinala a força modificadora das relações sociais, como consequência da ação missionária Consolatina na maloca, em referência às práticas por condições mais dignas de vida.

Do múltiplo painel apresentado destacam-se, portanto, dois movimentos complementares: um, em que os agentes religiosos da comunidade Maturuca expressam as especificidades do trabalho religioso, pela maneira como suas ações demarcam as diferenças entre si. Por outro lado, as especificidades de cada frente de atuação, por estarem sujeitas aos trânsitos e aos câmbios culturais, guardam elementos verossimilhantes, unidos que estão pelos meandros do incomensurável, pelo desejo de estabelecer com os poderes espirituais uma relação de mudança, um efeito sobre um estado prejudicial, cuja ciranda de valores encontra-se, numa derradeira referência a Marcel Mauss (1974, p. 117), particularmente sancionada por uma eficácia “criada e qualificada pela coletividade”.

6 O JEITO MAKUXI DE SER CATÓLICO

“Essa é a nossa missa”

(Rosilda da Silva)

Atem-se neste capítulo à tarefa de abordar a questão central da tese: De que maneira os Makuxi se apropriam do catolicismo em Maturuca? Uma vez que o processo de apropriação se manifesta no cotidiano, num fluxo contínuo de usos e ressignificações, sua abordagem se vincula às práticas que, no caso específico, se encontram inseridas no calendário da Semana Santa e do Natal. As razões que respondem pela escolha desses períodos estão circunstanciadas ao potencial descritivo-analítico proporcionado pelas duas principais celebrações do calendário litúrgico católico, bem como pelo caráter especial conferido a esses eventos pelos próprios Makuxi, ao imprimirem qualidades diferenciadas ao cotidiano da maloca, como se verá.

Os dois eventos, todavia, tem suas especificidades e guardam algumas diferenças de sentidos importantes para o cristianismo. Enquanto a liturgia do Natal marca o nascimento de Jesus e enfatiza a sua condição humana, como um menino na manjedoura, como um “[...] Galileu, nascido há dois mil anos, numa aldeia insignificante do Império Romano” (PAGOLA, 2010, p. 11), a liturgia da Semana Santa destaca o Cristo como o escolhido por Deus, cuja ênfase teológica, notadamente a partir do Concílio Vaticano II, se volta para a ressurreição como sinônimo de resistência e de renascimento, ao mesmo tempo em que se assegura o destaque de ser a ressurreição, para os cristãos, a “experiência fundante” da Igreja²⁴⁹.

Esses dois momentos do calendário litúrgico congregam e evidenciam um páreo de enfoques caros à teologia: o Jesus histórico e o Cristo da fé. Para o teólogo Antonio Pagola (2010, p. 13), “[...] quando dizemos ‘Jesus histórico’, estamos falando do conhecimento de Jesus que os historiadores podem obter utilizando os métodos científicos da moderna investigação histórica [...] Quando, pelo contrário, dizemos, ‘Cristo da fé’, estamos falando de um conhecimento a que a Igreja chega respondendo com fé a ação reveladora de Deus encarnado em Jesus.”

²⁴⁹ “Este os cristãos da segunda e terceira geração recordava-se que fora o encontro com Jesus vivo depois de sua morte que havia desencadeado o anúncio contagioso da Boa Notícia de Jesus.” (PAGOLA, 2010, p. 508)

Esses laços conceituais, de algum modo, orientam a percepção sobre as práticas culturais observadas. Todavia, para buscar compreender os modos de apropriação do catolicismo pelos Makuxi, considerando as especificidades de um ambiente de forte interculturalidade, é importante inscrever outras práticas que dialoguem com a oferta cristã. Para tanto, opta-se em abordar no Natal, a Festa dos Makuxi e na Semana Santa, a cerimônia denominada Subida da Serra. Em comum, esses eventos são marcados pela evocação indígena das tradições, seus valores culturais e religiosos. Faz-se notar, contudo, que a separação desses eventos é apenas um recurso para apreender os sinais de uma experiência religiosa amalgamada pela combinação de elementos que articulam tais práticas e que são devedores de sentidos reconstruídos *no cotidiano e pelo cotidiano*.

Ao buscar refletir o catolicismo na perspectiva dos Makuxi, pela maneira própria dos indígenas inscreverem e viverem a religião católica em seu dia a dia, mobiliza-se novamente o pensamento de Roger Chartier (2003) e a sua história da leitura. Nesse sentido, ao se tomar o catolicismo como prática cultural, somos conduzidos a pensar a universalização da proposta católica no contexto das particularidades religiosas encontradas na maloca. O catolicismo em território Makuxi é recebido, compreendido e manipulado de diversas formas. Esse tipo de constatação, de base simples, promove de fato, um deslocamento profundo no campo de visão dos estudiosos, na medida em que a religião católica, por mais que preceitue uma fisionomia universal enquanto doutrina, expressa em sua recepção “modalidades diferenciadas de sua apropriação” (CHARTIER, 2003, p. 152)

Dessa forma, é olhando para esse conjunto de práticas a ter lugar na aldeia Maturuca que se passa a descrever e analisar certa assinatura cultural indígena a delinear os traços do que estamos a chamar de “catolicismo Makuxi”.

6.1 A missa de Natal

Toda celebração católica faz a memória de dois acontecimentos fundantes do cristianismo, a morte e a ressurreição de Cristo. A celebração do Natal reveste esse sentido com a festa do nascimento de Jesus. Assim, ao tempo em que o comentarista indígena, posicionado ao centro da igreja, situa as nuances do calendário litúrgico, observa-se que a

Missa de Natal em Maturuca, iniciada às 20 horas, exhibe os primeiros sinais de uma celebração especial no contexto da maloca.

Algumas mudanças na estrutura do templo e na decoração de seu interior distinguem a igreja de hoje da descrita durante as celebrações da Semana Santa, meses atrás. Em decorrência da proximidade do Natal, o tuxaua mobilizou alguns membros da comunidade para a instalação de uma cruz de madeira, medindo sete metros de comprimento, defronte a entrada principal da igreja. Segundo Djacir Melquior, a cruz foi uma necessidade observada por ele diante da reação de alguns visitantes que, ao olharem para o novo templo, perguntavam-lhe: “Essa igreja é católica ou é evangélica? Aquilo foi me deixando preocupado, era sinal de que tava faltando alguma coisa. Só podia ser a falta da cruz”. Deduziu a liderança.

Figura 27 - Visão frontal da igreja e os ajustes simbólicos para o Natal



Fonte: Vângela Morais

Ainda como parte das alterações para a celebração do natal, foi construída a calçada de acesso à entrada principal do templo. O desenho da calçada reproduz a forma de um cálice²⁵⁰. De acordo com o tuxaua, a ideia da calçada, além de assegurar melhores condições de limpeza no interior da igreja (principalmente em períodos de chuvas), foi “caprichar pra tornar a igreja mais bonita”. As noções do belo e do sentimento a que ele faz brotar prevalecem, novamente, na perspectiva do tuxaua, de modo semelhante às suas motivações sobre a construção do templo novo, já relatadas no capítulo dois.

No interior do templo, as mudanças ficaram por conta da instalação no altar de uma escultura em gesso, de quase dois metros, do padroeiro da comunidade, o Sagrado Coração de Jesus. Em uma das paredes laterais, foi pintada uma imagem do padroeiro, por um dos indígenas da comunidade. Tais alterações, em confluência com a declaração do tuxaua sobre a necessidade de reiterar uma identidade católica ao templo, fazem entender que, além da cruz, as imagens ajudam a marcar as distinções reclamadas.

A coordenadora da catequese se movimenta de um lado para outro a conferir os últimos detalhes da celebração do natal, a exemplo da distribuição do folheto com os cantos específicos para aquela cerimônia e a checagem do serviço de som. Há muitos participantes, todos os bancos de madeira estão ocupados. As crianças preferem se acomodar ao piso, e ficam bem próximas ao presépio, animadas, particularmente, com as luzes a piscar posicionadas sobre a representação da gruta²⁵¹ de Belém. Além do presépio, há uma pequena Árvore de Natal enfeitada com artigos indígenas e também iluminada por pisca-pisca. Nela estão afixadas pequenas tiras de papel com a inscrição dos cargos das lideranças indígenas da comunidade. As mães com filhos de colo se acomodam na parte mais ao fundo da igreja, um comportamento adotado em outras cerimônias e que é motivado pela necessidade recorrente da amamentação, do acalanto e de outros cuidados demandados pelas crianças. Os jovens se concentram na lateral direita do altar, manipulam alguns instrumentos musicais (violão e pandeiro), cantam e, com isso, são os que mais contribuem para dar vivacidade à celebração. Adultos e idosos compõem, por fim, o cenário humano que forma a assembleia religiosa.

²⁵⁰ Nas celebrações da missa, o cálice é o vaso sagrado onde se põe o vinho durante a memória do sacrifício de Cristo.

²⁵¹ O presépio reproduz a cena bíblica do nascimento de Jesus numa manjedoura; a diferença do presépio Makuxi é marcada pelo material utilizado pela equipe de catequistas indígenas em sua composição, a exemplo das pequenas cabaças pintadas com cal, das flores, folhagens e frutos da região.

Uma procissão abre a cerimônia. Nela, alguns indígenas conduzem solenemente uma grande vela, uma cruz de madeira, flores e um feixe de pequenas varas que simboliza a união desses povos²⁵². Eles são seguidos por crianças com pequenas velas acesas que vão iluminar o presépio instalado ao lado direito do altar. Os demais símbolos são recepcionados pelo tuxaua e sua esposa no momento em que o padre também se aproxima da mesa principal, enquanto se entoa o canto de entrada em português.

Figura 28 - Procissão de entrada da celebração do Natal em Maturuca



Fonte: Vângela Morais

²⁵² O feixe de varas é frequentemente recambiado para ornamentar as assembleias de tuxauas e outros eventos políticos da comunidade.

O sacerdote José Maria Maçal segue as etapas que constituem a estrutura celebrativa. Dos ritos iniciais à liturgia da palavra, da liturgia eucarística aos ritos de encerramento, somente em alguns momentos se acentua um ou outro traço de maior especificidade, dos quais, destaca-se, como exemplo, a bênção do padre à imagem do menino Jesus - transladada sobre uma folha de bananeira até ao presépio - enquanto os presentes entoam o canto *Noite Feliz* em língua makuxi. Este momento antecipa a homilia em que o sacerdote evidencia o Natal como a festa da família, convidando a todos a se ajudarem mutuamente. Durante as preces, uma das catequistas improvisa o pedido de bênçãos de Deus sobre os índios da sua comunidade. Por ocasião do ofertório, crianças conduzem aos pés do altar alimentos típicos da região: melancia, queijo, caxiri e beiju¹¹. O momento de maior interação se dá por meio dos cumprimentos no rito da saudação em que se deseja a paz ao se estender a mão aos que estão mais próximos. Já durante a comunhão, outro sinal que destaca o caráter solene desta missa se faz pela distribuição da hóstia (que na liturgia católica significa o corpo de Cristo) mergulhada no vinho (que na liturgia católica significa o sangue de Cristo). A esposa do tuxaua é convidada a segurar o cálice de vinho para que os demais possam participar do rito. O canto final da celebração do natal foi entoado em língua makuxi. Após a bênção final, os presentes voltam a se cumprimentar desejando, dessa vez, um feliz Natal.

6.2 A Festa Makuxi (*Kîresmoxi*)

Kîresmoxi significa “Natal” na língua nativa dos Makuxi. A celebração Makuxi do Natal irrompe de modo quase inesperado, na maloca Maturuca. A ideia de que se viveria um dia de festa surgiu de modo repentino. Até aquela manhã, dia 25 de dezembro de 2011, sabia-se apenas das orações que se realizariam na igreja e que estariam a cargo da própria comunidade, num ciclo de preces e cantos a critério dos grupos formados pelos pais, mães, jovens e crianças indígenas. A festa se insinua ainda ali, na igreja, quando, após as orações, o tuxaua convida a comunidade a prestigiar um jogo de futebol e as danças tradicionais no malocão, ambos a acontecerem na parte da tarde. A professora indígena, Rosilda da Silva, também se posiciona no altar e diz que oferecerá um almoço em sua residência. Na ocasião, o convite, especialmente dirigido às pessoas mais velhas da comunidade, é acompanhado por uma justificativa: “Gostaria que nesse nosso encontro a gente pudesse reviver o Natal de antigamente, ouvindo as histórias dos nossos vovôs”.

Observei que o almoço oferecido na casa da professora Rosilda foi preparado em conjunto com outras famílias. Essa forma de dividir o preparo dos alimentos explica o fato da

refeição estar pronta em pouco tempo, mesmo que os envolvidos na tarefa tivessem estado durante quase toda a manhã na igreja, participando das orações.

Na casa da professora, encontramos um grupo de cerca de 20 indígenas. O ambiente da sala é tomado por muitos risos e conversas. Em uma das paredes está afixado um pequeno cartaz com a expressão *morupe nesak* que, em makuxi, quer dizer, “seja bem vindo”. Ao centro da sala e sobre uma esteira são postos os alimentos. Em grandes panelas de barro são servidos a damurida e o tacacá indígena; a farinha, peixes e tomates fatiados ocupam as travessas. O beiju e o caxiri acompanham os pratos principais.²⁵³

Figura 29 – Almoço tradicional dos Makuxi para celebrar o Natal



Fonte: Vângela Morais

²⁵³ O caxiri está presente de modo contínuo nos eventos; no contexto referido ele é servido antes, durante e depois do almoço.

A anfitriã fez uma oração na língua nativa, pedindo a Deus bênçãos sobre os alimentos e saúde para os que ali se encontravam. Parte do grupo sentou-se ou ficou de joelhos ao redor da esteira; o gesto foi lembrado como uma forma tradicional dos Makuxi se acomodarem durante as refeições. “Nós estamos deixando esse costume. Sentados, nossos avôs pegavam o caxiri, se serviam da damorida [...] esse que era o Natal dos passados”, explica Rosilda. Em seguida, todos se serviram. O beiju, quebrado com as mãos, em pequenos pedaços, foi usado, embebido e amolecido no caldo da damorida, diretamente dentro do panelão.

A presença mais aguardada pelo grupo era a do “tio Mauro”, como todos o chamavam. A expectativa girava em torno das histórias por ele contadas. “Tio Mauro sabe contar histórias”, avisou-me um dos presentes. Notei, desde sua chegada, que outro talento o acompanhava, pois o que ele dizia, quase sempre, provocava risos. Depois do almoço, os indígenas se acomodaram para uma rodada de conversa, tendo ao centro o convidado especial. Os Makuxi vão lembrando os fatos, e dos relatos da última caçada às cenas de ciúme de sua esposa Juventina (casados há quase sessenta anos), as narrativas de tio Mauro se encerravam, quase sempre, em tom anedótico.

Figura 30 – Em cena: a narrativa do velho Mauro



Fonte: Vângela Morais

Antes de contar uma de suas histórias, tio Mauro advertiu: “Olha professora, agora não, eu agora estou velho, minha cara tá todo engilhado, mas quando eu era mais novo [...]” Com essa introdução reticente, reproduzo na íntegra a sua narrativa, sendo essa a única forma de preservar alguns elementos tão particulares às rodadas de conversas apreciadas pelos Makuxi. A imitação pela voz e pelos gestos, as ênfases, as repetições, as entonações e cadências, enfim, a diversidade de recursos narrativos fez com que as histórias se tornassem um momento cultural de singular importância a caracterizar a noção de festa para esse povo. E como assevera M. de Certeau (2009, p. 61-62), “O enfoque da cultura começa quando o homem ordinário *se torna* o narrador, quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento.” O que se deu na sequência foi, como sugere este mesmo autor, a recondução das práticas e das “[...] línguas científicas para seu país de origem, a *everyday life*, a vida cotidiana”.

“Foi invenção do professor Inácio, quando ele era tuxaua, né? ‘Olha, Mauro, eu vou botar você de capataz aqui no Maturuca’. Eu não sei ler, eu sou um analfabeto, aí ele botou uma secretária pra mim, uma menina. E Juventina, ah... ela zangou com essa menina.

- ‘Tuuuuu tá namorando com essa menina, Mauro?’ [O narrador imita a voz de sua esposa]

- Juventina, ela é minha secretária. [Risos]

Aí nós vinha lá do vazante. E eu dizia:

- Juventina eu sou velho, será que você tem coragem de namorar com um velho?

- ‘Não’.

- Então pronto. Ela também não tem coragem de namorar com um velho desse que tá se acabando. [Risos].

E aí ela já me chateando, vinha me chateando. Tinha duas enxadas, a dela e o meu. O igarapé já tava cheio. Eu tirei minha roupa, fiquei só de cueca e travessei. Peguei a roupa dela, a enxada [...] Ela zangou de novo:

- ‘Tuuu ta gostando dessa menina, Mauro?’

- Juventina, que é isso, te acalma.

- ‘Não. Agora eu vou morrer.’

- Tu vai morrer é?

- ‘Eu vou morrer agora. Eu vou morrer afogada’.

Juventina não sabe nadar. Ela caiu numa vez dona professora. Baaaaa, se afundou e eu peguei no cabelo dela [O narrador levanta e faz a mímica]. Peguei no cabelo dela e disse:

- Tenha vergonha Juventina, tamanha velha! [Risos]

- ‘Huumm, huumm, me solta, me solta. Eu prefiro morrer’.

- Tenha vergonha, Juventina! Peguei no braço dela e nadei com ela.

Aí ela chegou [O narrador imita o fungado de Juventina na margem do igarapé]. Ela já tinha chupado a água pelo nariz [Risos]. Aí nós vinha, né? Eu com enxada, já tinha vestido minha roupa, também ela vestiu.

- Juventiiiiina [Em tom de aconselhamento], mulher, tenha vergonha, tamanha velha. Num tem vergonha, não? Tu não tem vergonha na tua cara, não? Fazer uma coisa desse. Essa vergonha que tu tem, cachorro lambeu. [Risos]

- ‘Cachorro não me lambeu não!’ [O narrador imita a voz em tom de raiva]

E aí já foi sacudindo as coisas que carregava.

- ‘Me dê a enxada, eu já vou te cortar!’

- Tá, me corta, Juventina!

- Juventina eu é que vou, já já, te dar umas porradas, já já.

Joguei minha enxada, joguei a enxada dela. Aí Juventina caiu no choro:

- ‘Meu bem, não faça isso comigo não!’ [O narrador imita o choro]

Todos riem e tio Mauro conclui: “Professora, essa história vai muito longe”.

O apreço dos expectadores indígenas por essas narrativas fez com que um relato se colasse praticamente ao outro: “Conta agora aquela do urubu!”, lembrava o Makuxi Dionito de Souza. Os apelos que encadearam, por mais de uma hora, a rodada de histórias na tarde de Natal em Maturuca sugerem que muitos ali já conheciam o seu conteúdo, sem que o conhecimento prévio trouxesse qualquer prejuízo à graciosidade da narrativa.

Depois disso, o grupo segue para o malocão da Homologação carregando a cabaça grande de caxiri e um cesto artesanal (*jamanxi*), cheio de beiju. A intenção da caminhada ao malocão, conforme os indígenas, é dar continuidade ao clima de festa propício ao Natal, nos termos de uma memória e da (re)apropriação da tradição makuxi. Tio Mauro, ladeado por duas senhoras, fez, todo o percurso, entoando cantos em makuxi e dançando a parixara, dança tradicional dos povos indígenas da região. Atrás, os demais, seguiam com ele, no mesmo compasso, em movimentos que alternavam a projeção do corpo para frente e para trás. No momento do recuo, a inclinação do corpo parecia surpreender alguns que reagiam com gargalhadas e gritos.

Outros indígenas, dançando e cantando, aguardavam a entrada do grupo no malocão da Homologação. Com o encontro, os fragmentos dos dois cantos se harmonizaram e, aos poucos, assumiram uma só cadência. O grupo agora estava mais heterogêneo em sua composição. Além de velhos e adultos, há jovens e muitas crianças. Na recepção, o animador ou mestre de cerimônia avisou que eles agora dançariam o *Aleluia*, liderados por tio Mauro; este, ladeado por duas senhoras, destacava-se dos demais que se perfilavam em uma coluna de dançantes, passando a orientar a direção assumida pelo grupo, às vezes em sentido horário, outras vezes em sentido anti-horário, até que se desse uma integração em grande círculo, favorecida pelo formato do próprio malocão. A entoação de um canto, baseado em uma pequena frase em Makuxi foi seguida pelos demais, em longas séries consecutivas; as repetições também marcaram os movimentos do corpo, ao tempo em que se jogava o tronco para frente e para trás e se batia com o pé direito ao chão: “Aqui não é do jeito mais tradicional, como fazem algumas comunidades mais distantes, lá perto do Monte Roraima”, advertiu-me um dos participantes sobre o caráter incompleto do ritual ali apresentado.

De acordo com os Makuxi, o *Aleluia* é um ritual celebrado, de preferência no Natal, já que os cantos e as danças expressam um imaginário de cunho religioso. “Dançar Parixara é diversão, é festa, pode ser a qualquer momento; o *Aleluia* não, ele é religioso, por isso aqui a gente só faz no Natal.” Explicou-me, Dionito de Souza.

De acordo com a pesquisadora Stela Azevedo Abreu (1995) e seus estudos sobre os Ingarikó (povo Kapon também habitante da TIRSS), esse rito religioso, apesar de rarefeitas e controversas informações, obtém registros literários mais regulares no fim do século XIX, a partir da reelaboração, pelos indígenas, da pregação missionária anglicana que se deu no país

vizinho, a Guiana.²⁵⁴ O *Aleluia* é parte, para a autora, de uma “[...] cosmologia Kapon antiga que se funda na idéia de acesso imediato e terrestre à transcendência da condição humana”, preservando daquela cosmologia o tema da troca de pele e o fascínio pelos livros e papéis²⁵⁵. Pela exegese dos cantos observados pela autora durante as cerimônias do *Aleluia*, Abreu (1995, p. 17) constata que a figura central da cosmologia desses povos é “um banco celeste que prefigura o destino da humanidade e que instaurará a nova ordem cósmica”. E que, para tanto, “[...] é necessário cantar à exaustão”. (ABREU, 1995, p. 44)

O etnólogo Koch-Grünberg (2006, p. 80) também fez um registro, no começo do século XX, sobre o *Aleluia*. Ele dizia que a dança é própria das tribos próximas ao Monte Roraima e que ela se tratava de “uma lembrança em estilo indígena dos missionários ingleses que atuaram outrora junto a essa tribo, mas sem deixar vestígios ‘cristãos’ perceptíveis.” O autor, em seus escritos, fez uma crítica ao que entendia ser mais uma descaracterização das tradições indígenas em decorrência dos contatos com outras civilizações. Durante o *Aleluia*

[...] Como acompanhamento, são cantadas diversas melodias com letra indígena ou num inglês degenerado, breves melodias marciais, com andamento ligeiro de marcha, pelo visto hinos religiosos ingleses. Sem dúvida, essas melodias, comparadas com as melodias de dança originais dos índios, como *parischerá e tukúí*, entre outras, ‘dão uma triste impressão de semelhança, como os farrapos de chita em corpos acostumados ao ar livre’ para usar as palavras do sr. Von Hornbostel. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 80)

Na apresentação daquela tarde, na maloca Maturuca, ninguém usa as vestes tradicionais, nem a tanga, nem o saião de palhas. Estão com as vestes de todos os dias, no estilo de uma aparência cristianizada de longa data. Assim, embalados pela rodada da cuia de caxiri, eles dançam ininterruptamente por quase duas horas, uma duração de tempo que descobri ser insuficiente, se comparado com as festas de antigamente. No caso do *Aleluia*, se feito “como tinha que ser”, conserta Tereza Pereira, nem poderia ter seu curso abreviado. “Quem entende, como os mais velhos, eles nem gostam de cantar e dançar o *Aleluia* porque o povo novo não aguenta ficar um ou dois dias dançando. São tudo mole.” Explica, por fim, Tereza: “O que a gente faz hoje é só uma lembrança de antigamente.” Conclui.

²⁵⁴ Desde 1977 o termo *Aleluia* designa uma religião indígena oficial, na Guiana. (Butt Colson, 1983, p. 450 *apud* Azevedo, 1995, p. 23)

²⁵⁵ Sobre o fascínio pelos papéis, já nos reportamos no primeiro capítulo, como forma de buscar correlação diante do interesse pelos papéis também demonstrado pelos Makuxi, o que não nos assegurou correspondência..

Figura 31 – O ritual *Aleluia* na tarde de Natal

Fonte: Vângela Morais

Outra indígena, a professora Rosilda da Silva, se aproximou e me advertiu que aquela festa, por mais diferença que mantenha com o Natal dos mais antigos, tem um elemento especial que une essas experiências. Havia, segundo minha interlocutora, um sentido religioso que atravessava as diferentes formas de manifestação comunitária reservada naquela tarde de celebração do natal (*Kîresmoxi*), pela partilha dos alimentos, por meio da rodada de histórias e sorrisos, dos cantos e das danças. “Essa é a nossa missa”, disse a professora em tom pedagógico, a tomar o rito católico por empréstimo, como um ápice explicativo dos momentos ali vividos. O fato foi que as danças tradicionais agitaram o malocão até às quatro horas da tarde. Só mesmo a proximidade da hora da celebração de uma nova missa, avisada pelo toque do sino da igreja, dispersou o grupo.

6.3 O rito da Via Sacra

O ordenamento da cerimônia da Via Sacra²⁵⁶, na manhã do dia 06 de abril de 2012, começa a se desenhar antes mesmo do rito ter início. Ainda na igreja, o missionário português, Mário Campos, combina com os indígenas o roteiro da celebração, destacando o enlace entre a história de sofrimento de Cristo e as dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas. Algumas lideranças makuxi são convidadas pelo sacerdote a fazer a memória da luta de seu povo durante as 14 estações que compreendem as etapas de reflexão sobre o suplício de Cristo.

Em cada uma dessas estações a equipe de catequese havia preparado o local, no final do dia anterior, com flores e uma pequena cruz (uma espécie de altar a céu aberto), de modo que a simbologia empregada deu-se a indicar o novo traçado por onde os Makuxi passaram a caminhar naquele início de manhã. Os pontos marcadores das estações romperam os limites da área central da maloca, alcançando moradias mais distantes a atravessar, inclusive, o igarapé Saramã, um marco nas conversas cotidianas a orientar noções de localização do que é considerado “muito perto” (se antes do igarapé) e do que é “um pouquinho longe” (se depois do Saramã).

O padre dispensou as vestes tradicionais. Na saída da igreja para o cumprimento da via sacra, a cruz de madeira que ornamentava o altar principal foi conduzida pelo coordenador de catequese, Josenilson Bezerra, até a primeira estação. Todo o evento seguiu um roteiro: em cada parada, o rito teve início com o anúncio pelo sacerdote da estação; uma prece que se faz de joelhos (jaculatória: “Nós vos adoramos, Senhor Jesus Cristo, e vos bendizemos!” A que todos respondem: “Porque pela vossa santa cruz remistes o mundo”); a leitura de um trecho da Bíblia; e um comentário feito pelo padre para estabelecer comparações com a trajetória das comunidades e para introduzir a declaração de um indígena sobre a mensagem anunciada, quase todas improvisadas, refletidas livremente, sem um roteiro a seguir.

O encarregado pela leitura bíblica, aquele que carrega a cruz e o que reflete a leitura à luz da memória Makuxi ocuparam um lugar de destaque na procissão, caminhando um pouco à frente dos demais. Entre uma estação e outra, foram feitas orações católicas (Pai Nosso, Ave

²⁵⁶ Ato litúrgico que relembra a paixão e a morte de Cristo, onde os fiéis percorrem um espaço meditando e refazendo simbolicamente a caminhada de Cristo ao carregar a cruz até o calvário. Segundo o catolicismo, a memória desse caminho sagrado é feita na Sexta-Feira da Paixão, durante a Semana Santa.

Maria) e entoados cantos em português e em makuxi. Indígenas de todas as idades acompanharam a Via Sacra sob o sol da manhã, num percurso de quase três horas de duração.

Figura 32 – A celebração da Via Sacra pelos Makuxi



Fonte: Vângela Morais

O rito da Via Sacra na maloca Maturuca condensa os percalços e as vitórias de outra caminhada simbólica, por meio da memória do processo de luta e transformação da realidade dos Makuxi, diluída em 14 momentos, a partir dos quais, passamos a destacar algumas de suas propriedades centrais:

Na Primeira Estação, denominada “Jesus é condenado à morte”, o missionário consolatino – tomando por base a leitura bíblica de Mateus (27, 22-26) - interrogou o grupo de quase cem pessoas em procissão: “Quantas vezes os povos indígenas foram levados ao

esquecimento, ao abandono ou a perseguição? Quantas vezes a ordem política e de polícia, que deveria defender o povo, foi a primeira a disparar contra o povo? Quantas vezes os povos indígenas foram simplesmente abandonados à sua sorte?”. Com isso, o religioso introduziu a fala de uma agente de saúde indígena, ao dizer que uma das primeiras conquistas dos Makuxi “para não serem condenados à morte, para terem vida, foi o serviço da saúde”.

Nos tempos passado, nós, comunidade indígena, nós sofremos a situação de saúde. No tempo que não tinha nem médico, nem agente de saúde, nem enfermeira em nossa comunidade. Como nós estamos falando de Jesus que morreu crucificado para nos salvar, para nos libertar dos pecado, aí veio o missionário para nossa comunidade trazer a mensagem, ensinar a boa nova [...] Sofremos da malária, nós não sabia o que era essa doença. Assim com a força dos missionários nós fomos preparado a ser parteira, tratar as doença e fazer parto das mães que sofre. Essa é a minha mensagem.²⁵⁷

Na Segunda Estação, denominada “Jesus abraça e carrega a sua cruz” – com base na leitura bíblica de Mateus (27, 27-31) – destacaram-se alguns elementos da meditação feita pelo padre Mário Campos: “Carregando a cruz nas costas, Jesus está demonstrando que ninguém tem que ter medo de enfrentar dificuldade. Ele foi abandonado por todos os seus. Para que as lideranças não fiquem só [...] foi criado o Conselho Indígena de Roraima. O Dionito [coordenador do CIR na gestão passada] vai dar esse testemunho para nós:”

Nós somos testemunhas de que aqui, na comunidade do Maturuca, nasceu o movimento do não à bebida alcoólica e daí foi crescendo duas parcerias entre a diocese e os indígenas. Então a gente foi trabalhando para que os povos indígenas hoje pudesse ter uma organização chamada Conselho Indígena de Roraima, onde andamos junto, em parceria sempre com a palavra de Deus [...] O Conselho Indígena de Roraima não nasceu assim por acaso [...] Ele cresceu pela política de uma organização indígena, pelos sofrimentos, pela dificuldade, pela invasão. Nasceu como um protetor contra qualquer um mal que venha a combater os povos indígenas. E esse direito a essa organização está garantido na Constituição [...] estamos juntos carregando essa cruz, que não é qualquer cruz de madeira. Mas é uma cruz verdadeira porque Deus ele morreu para apagar os nossos pecados, para que esse mal não pudesse crescer demais. A luta, carregar a cruz, é enfrentar junto, de verdade [...] nós fazemos parte do Conselho Indígena de Roraima e vamos olhar isso com amor, isso é a nossa organização, pra defender uma vida em abundância e aí livrar nós de todos os males que tá acontecendo.²⁵⁸

Na Terceira Estação, denominada “Jesus cai pela primeira vez” – referida pela leitura bíblica de Isaías (53,4-6:), o missionário comentou: “A queda de Jesus acontece pelo peso de tudo aquilo que ele quer nos libertar. As comunidades indígenas também caem, por outros motivos. Pela nossa má vontade, pela bebedeira, pelo pecado, pelo vício. Por isso, logo no início da organização começou o trabalho dos conselheiros”.

²⁵⁷ Joana Pereira, agente indígena em Maturuca.

²⁵⁸ Dionito de Souza, ex-coordenador do CIR.

Eu tenho aqui uma breve história sobre a fundação do conselho. Logo após a decisão do dia 24 de abril de 77, em 1978 foi formado um conselho local, aqui do Maturuca. Os conselheiros foram: Jacir José de Souza, João Pereira Junior, Aurino André, Miguel, Maria, Basílio Alves. Inácio Brito e Ivaldo André. Em 1979 formou-se o conselho regional daqui da região das serras [...] O trabalho dos conselheiros era muito difícil, muito duro. Os conselheiros andaram aconselhando as comunidades para o trabalho da união, luta pela terra, luta contra a bebida alcoólica, pajuaru forte, o trabalho das roças comunitárias nas comunidades, criação de gado, luta pela educação da cultura indígena, resolvendo os problemas nas comunidades [...] Durante todo esse movimento aconteceram vários problemas, queimação de casas, prisões, mas também foi conseguido vários projeto como o projeto do gado educação, saúde, encanação de água, projeto de arame e ferramenta. Obrigado.²⁵⁹

Na Quarta Estação, denominada “Jesus encontra sua mãe” – indicada a partir da leitura bíblica de Lucas (2, 34-35.51) - o sacerdote consolatino assim estabeleceu a conexão com a realidade dos Makuxi: “Quantas vezes as mulheres são olhadas como simplesmente um objeto de prazer? E quantas vezes, por causa disso, nós esquecemos que a mulher é mãe[...] nos gerou, nos alimentou e que muitas vezes trabalhou sozinha para nos sustentar. O encontro de Jesus com sua mãe devolve a todos as mulheres a dignidade de ser mãe, esposa, de ser irmã, de ser liderança”.

A gente como comunidade, as mães trabalharam para ter o pão de cada dia dos filhos. Antes, no tempo da invasão, no tempo dos garimpeiros, as mães trabalharam, sofreram, no tempo das cachaçadas que tinham aqui. Mas elas trabalhavam e cuidavam dos filhos. E depois que teve essa decisão de 77, elas tomaram a decisão, trabalharam e acompanharam as lideranças. Hoje a gente está bem, a gente tem tudo, depois do sofrimento das mães junto com os pais. Tem o projeto de gado, a gente tem o alimento, o pão de cada dia, ninguém tá mais sofrendo. A gente tem que trabalhar mais pra ninguém sofrer, pra ninguém ser escravo, pra ninguém se deixar dominar pelos brancos.²⁶⁰

Na quinta estação, “Jesus é ajudado pelo cireneu a carregar a cruz”, extraído da leitura bíblica de Lucas (23, 26), o missionário comparou a atitude de ajuda de Simão de Cirene ao trabalho realizado por uma das mais importantes lideranças nas comunidades indígenas, o tuxaua, lembrando-o como um enviado por Deus para ajudar seu povo. Na sequência, Istarley Souza fez um relato sobre a passagem de diferentes líderes na maloca Maturuca e os laços desse trabalho com os ensinamentos católicos. “Junto com os tuxauas, a Igreja e a Bíblia nos prepara pra levar essa vida em frente, pra gente se sentir mais fortalecido com a palavra de Deus [...] Nesses tempos que veio aí se arrastando houve invasão, fracasso [...] disputa entre Makuxi com o branco, bebida alcoólica [...] e os padres ajudaram a fortificar o povo. Nesse

²⁵⁹ Elias Souza, conselheiro regional.

²⁶⁰ Dona Irlanda, mãe de família.

Maturuca aqui foi treze tuxaua que comandou, catorze comigo”.²⁶¹

Figura 33 – A cruz inspira sofrimento e de coragem



Fonte: Vângela Morais

“Verônica limpa o rosto de Jesus”. Este foi o título da Sexta Estação da Via Sacra, baseada na leitura bíblica de Isaías (53, 2-3). A mensagem sobre a mulher que enxugou o rosto de Jesus foi recambiada para o contexto makuxi, pelo missionário, ao acionar a simbologia do cansaço que - assim como abateu o Filho de Deus - também alcançou as populações indígenas, em suas lutas e sofrimentos, sendo especialmente importante o apoio dos jovens para reanima-los. A cena bíblica e suas adaptações introduziram as declarações de uma jovem makuxi:

²⁶¹ Em sua participação na Via Sacra o tuxaua atual, Istarley Souza, referiu-se nominalmente a nove das catorze lideranças em Maturuca ao longo de um século: Arabá como o primeiro tuxaua, em 1913; Melquior, em 1948; Lauro, em 1972; Jacir em 1977; Acelé, em 1987; João, Basílio, João Onça e Ednaldo foram por fim citados sem referência ao período.

Na comunidade, a juventude, nós temos um sonho, uma esperança, e buscamos assim uma nova vida [...] nós estamos estudando para melhorar no futuro, também ajudar a comunidade, ser mais organizado, unido, sempre lutando pelos nossos direitos. E conservando e mantendo firme os nossos compromissos sobre a nossa terra que hoje está entregue em nossas mãos, para que possamos seguir firmes levando esses conselhos das nossas lideranças que sempre nós aconselharam para que não entregamos a nossa terra. Que Cristo pede para cada jovem hoje pegar sua cruz e manter firme, seguir a sua caminhada tendo o compromisso sério na comunidade.²⁶²

Durante a Sétima Estação, denominada “Jesus cai pela segunda vez”, e referida pela leitura bíblica de Isaías (53, 5), o padre Mário Campos destacou o trabalho incansável dos motoristas, a quem denominou de lideranças a enfrentarem todo tipo de dificuldade no momento de mobilizar indígenas de uma maloca para outra, viabilizando os projetos sociais e organizando as frentes de luta em defesa da TIRSS: “A pessoa que cai precisa de ajuda. Um pessoas que muitas vezes a gente esquece o trabalho delas, mas que ajudam muito a levantar as comunidades, são os nossos motoristas”. Portanto, a operacionalidade na luta pela terra, as dificuldades enfrentadas pelas longas distâncias, a precariedade dos acessos e os receios de emboscadas deram consistência à fala de um dos representantes dos motoristas:

O primeiro motorista nosso aqui no Maturuca é o Djacir [...] Ele foi o primeiro indígena na região que começou a dirigir desde muito moço. Então veio a luta, depois do Vai ou Racha foi convidado o companheiro Olinaldo que hoje está prestando serviço em outra comunidade. Aí em seguida eu foi convidado também e depois outros motoristas. E tem outros que a cruz pesou e eles não conseguiram [...] Durante esses 35 anos a gente lutou junto. A cruz como era pesada pra gente atender a região, muitas vezes ele [Djacir] e eu, a gente saía [corta voz pela emoção] enfrentando tudo. Não só na região, a gente já atendeu até uma parte do estado, no início do projeto pela saúde, entregando materiais para construção de posto de saúde, atendendo a parto, como se diz, vinte e quatro horas rodando.

Por ocasião da Oitava Estação, intitulada “Jesus encontra e consola as mulheres”, apoiada em texto bíblico de Lucas (23, 28), o elo com a trajetória dos Makuxi foi construído pelo missionário, ao sublinhar a centralidade da mulher no processo de organização indígena. Para o religioso, a participação feminina viabilizou alguns projetos incentivados pela Igreja Católica que tinham como finalidade interromper as relações de dependência com o invasor de suas terras. Nessa direção, a declaração de dona Lucioda enfatizou uma dessas experiências, por meio do projeto de corte e costura:

²⁶² Beatriz, jovem indígena.

Antigamente não existia branco nenhum; os antigos, os pais, os avoos, viviam nu. Mas chegou um branco pra invadir aqui no Maturuca e convidou tuxaua Melquior pra buscar tecido lá no Asa Branca [comunidade indígena]. Aqui vivia as velhas que sabia costurar um pouco, costuravam até com curauá [fibra extraída das folhas de bromélia *Ananas erectifolius*]. [...] Quando viu que tinha muito mulherada que não tava fazendo nada, o padre Jorge pensou de fazer reunião pra trazer o corte e costura pra cá. Em 1986 chegou e até hoje tá funcionando. Como o evangelho tá dizendo tem muito filho chorando, querendo roupa, pois as mães, as irmãs não quer nada com corte e costura. Vamos bater nosso peito pra poder levantar a cruz, pedindo socorro da nossa mãe santíssima e assim continuar esse projeto.²⁶³

A Nona Estação apresentou o tema “Jesus cai pela terceira vez”, por meio da leitura de uma jovem makuxi da Carta de Paulo aos Romanos (7,25). Novamente, a condução interpretativa feita pelo missionário, que lidera a Via Sacra, destacou os riscos de uma queda sofrida pela própria comunidade indígena, caso não haja a união e o incentivo de todos diante dos desafios diários da maloca. No contexto daquele enunciado, o segundo tuxaua foi convidado a falar sobre o sustento da comunidade e da organização.

No passado, antes da invasão, nós tinha vários frutos naturais, várias caças, vários peixes. E com a chegada dos não índio invadindo a nossa terra, a poluição acabou tudo. E hoje nós estamos nessa batalha de resgatar o passado nem que seja um pouquinho dele. A importância da nossa produção que sai do nosso suor é que nós tenhamos uma vida mais saudável, na qual a gente não vai ser frágil a doenças. Essa produção que nós temos hoje, o milho, a mandioca, o caxiri, a farinha, o beiju, a galinha caipira, essas são as nossas produções que são boas pra gente. Ao longo dessa luta pela retomada da Raposa Serra do Sol, a comunidade Maturuca tem contribuído bastante com a farinha, com a carne. E nas lutas que a gente ia defender nosso território a gente levava o nosso alimento. E esse alimento sempre era abençoado por Deus, sempre deu alegria e força pra cada um de nós que estava naquela luta e na qual nós não sentia medo de estar lá naquele local de conflito. Daqui pra frente temos que trabalhar e valorizar nossas produções. Cada pessoa que se case, case com um pedacinho de roça; quando nascer o primeiro filho aí bota mais um pedacinho, planta cinquenta covas de maniva. Quando nascer o segundo filho planta mais dez. E assim a nossa produção vai crescer, sempre lembrando na cabeça de cada um, é o Deus que está dando tudo pra nós.²⁶⁴

O anúncio da Décima Estação, denominada “Jesus é despido de suas vestes” e referida por meio da leitura do evangelista João (19, 24), acionou elos com as investidas violentas de despojamento dos indígenas de suas terras. Sobre isso, enfatizou o padre Mário Campos: “Um dos últimos momentos de resistência e um dos mais sofridos foi lá no Surumu, quando

²⁶³ Dona Lucioda, costureira indígena e uma das conselheiras do referido projeto.

²⁶⁴ Otomar, segundo tuxaua da comunidade Maturuca.

aconteceu o episódio dos dez irmãos indígenas que foram baleados. Eu peço para o Martinho fazer a memória desse momento da luta de vocês.”²⁶⁵

Mas antes [desse dia] já se dava início aqui, depois da assembleia, a programação dessa luta. E a gente sabe que todos nós fazia nossas manifestações, fazia documento, tirando foto dos nossos produtos, das criações e assim era toda aquela agonia que a gente viveu, né? Então para acontecer a decisão foi preciso a gente mesmo passar por uma dificuldade [...] Na questão de se articular aconteceu assim: o que nós já tinha feito não tava dando mais reação, força. Os políticos cada vez mais se manifestavam mais forte. Quando a gente dizia assim que formar um time, foi assim: tem o atacante, tem o meio de campo e tem o goleiro. Então como nós tinha pessoal em Brasília, como o tuxaua, o coordenador, o tio Dionito, eles que tavam atacando. Como meio de campo tinha uma equipe em Boa Vista, se articulando também. E como goleiro a gente ficou aqui na base. Então toda essa nossa organização foi um tempo de agonia [...] A polícia federal veio fazer desintrusão e não conseguiu. E a gente partiu. Saíram quatro hora, se arrumamo todo mundo né, colocamos madeira em cima do caminhão, panela, alimentação... Eu não fui nessa hora. Quando foi mais tarde comuniquei a polícia federal, a força nacional, que o meu pessoal tava lá dentro da área. Fui, mais tarde, com outro grupo de parente [...] Quando a gente vinha passando dali do ponte do Tracajá, os motoqueiros já tinham entrado lá com eles e eu avisei, aquele pessoal lá eram os pistoleiros do Paulo César. Eu muito agoniado, já sentia esse acontecimento, eu foi atrás de um transporte. Apareceu um motoqueiro e eu disse ‘vamo vê alguma coisa por lá’. Mas nesse momento lá já tava acontecendo. Menino que pegaram tiro, pessoal que correu. Eu cheguei o carro já tava trazendo o pessoal que tava baleado né. Depois disso veio o resultado, o julgamento [...] e o resultado bom também que aconteceu que não morreu ninguém, apenas foi baleado. O Aldemir filmou né, o Supremo viu, que percorreu essa notícia toda no Brasil e fora do Brasil.²⁶⁶

Na Décima Primeira Estação, de acordo com a leitura bíblica de Mateus (27, 33-42), a mensagem em torno do tema “Jesus é pregado na cruz” foi traduzida, em contexto makuxi, pelo padre Mário Campos, nos seguintes termos: “Pregaram Jesus na cruz como tantas vezes quiseram pregar vocês também, pra ficarem agonizando, pra ficarem morrendo”. Segundo o religioso, uma das alternativas que ajudou a fortalecer as comunidades foi a escola, por meio do trabalho dos professores indígenas.

A história da educação na comunidade começou em 1962 [...] Em 1987 funda-se da quinta a oitava séries, com os alunos vindos de outras comunidades, no total de 16 e estes sempre trabalhando em conjunto, sempre participando de lutas. Em 1990 forma-se a primeira turma que foram enviados para as comunidades para trabalhar nas escolas [...] E assim nós fomos andando, né, e aí foram surgindo mais professores preocupados com a cultura [...] foram conscientizados mais professores para trabalhar em relação à tradição que estava se acabando. Então, tudo isso aí é pra

²⁶⁵ O episódio a que o padre faz referência ocorreu no dia 05 de maio de 2008, ano do início do julgamento pelo STF da homologação da TIRSS. Um grupo de indígenas de várias malocas da TIRSS ocupou a fazenda de Paulo César Quartieiro, rizicultor instalado irregularmente na região do Surumu. O episódio teve ampla repercussão porque um dos indígenas filmou o momento em que vários índios foram baleados durante a ocupação.

²⁶⁶ Martinho Makuxi, conselheiro regional.

fortalecer o trabalho dos professores, dos tuxauas, e sempre incentivando os jovens pra estudar e trabalhar na comunidade.²⁶⁷

Durante a Décima Segunda Estação, denominada “Jesus morre na cruz” e referida pela leitura bíblica de Lucas (23, 46), o exercício interpretativo realizado pelo missionário junto aos Makuxi associou a agonia de Jesus na cruz com o estado em que se encontravam as comunidades indígenas antes da homologação de suas terras. Para marcar a mudança de ânimo desses indígenas, o religioso lembrou a realização de um dos projetos sociais idealizados pela Diocese de Roraima, conhecido como “Uma vaca para o índio”, deixando a memória desse projeto a cargo de um dos vaqueiros da comunidade.

O primeiro projeto de gado chegou em 1980 na comunidade indígena Maturuca. E aí esse projeto veio por motivo da nossa terra, a Raposa Serra do Sol estava invadido pelo gado dos fazendeiros, né. Aonde esse gado chegou que ajudou a fazer a retirada do não índio. Nas barreiras, esse gado tava dando alimentação para as pessoas que estavam fazendo a retirada. Os vaqueiros sofreram sozinho, assim vigiando seu gado. Os fazendeiros, os brancos, os soldados queimaram os retiros. E os vaqueiros iam atrás do seu rebanho, arriscando sua vida [...] Hoje não existe mais nenhum gado de fazendeiro na região, só da comunidade indígena. Os vaqueiros estão de cabeça fria, cuidando do seu rebanho, para dar alimentação às crianças que vem nascendo e assim se encontra trinta e cinco mil reis na Raposa Serra do Sol.²⁶⁸

Intitulada “Jesus é descido da cruz”, a Décima Terceira Estação da Via Sacra, em Maturuca, toma por base a leitura do trecho bíblico de Lucas (23, 50-54). De acordo com o missionário Mário Campos, “foi aquele homem justo, José de Arimatéia, um pai de família que soube observar, acreditar e decidir”, destacando as virtudes que o fez cuidar do sepultamento de Jesus. Com esse enunciado, a procissão abriu espaço para o relato de um pai de família makuxi, o mesmo baseou sua interpretação na história de outro José, o pai adotivo de Jesus, ao destacar a importância de zelar pela vida dos outros, a começar no trato em casa, com seus próprios filhos.

Conforme a escritura, José era um bom homem, cuidava de seu filho, educando e ensinando a trabalhar. Na comunidade Maturuca, hoje aqui encontramos vários pais já bem idosos e vários pais novos. O trabalho maior que os pais tem hoje é cuidar dos filhos, zelar, educar e ensinar coisas boas, como José ensinou seu filho Jesus. Que cada pai tenha amor por seus filhos, que não vive brigando, mandando embora, mas carinhando seu filho, ter união com sua comunidade, com o tuxaua. E estamos aqui com essa força, garantindo mais energia, a vitória, a conquista de nossa terra, pelo nosso direito e com os filhos da comunidade.²⁶⁹

Na última parada ritual, Décima Quarta Estação, denominada “Jesus é sepultado” e referida em livro bíblico de João (12, 24, 26), o exercício interpretativo conduzido pelo

²⁶⁷ F elipe, professor indígena da escola José Allamano, em Maturuca.

²⁶⁸ Celino, vaqueiro indígena da comunidade Maturuca.

²⁶⁹ Ronan, pai de família da comunidade Maturuca.

missionário amalgamou a vitória pela conquista da terra com a caminhada da fé. “Em toda essa luta, sempre desde o primeiro momento esteve a fé. Vocês acreditaram, por isso vocês venceram e, sempre que nós acreditamos, vamos vencer.” A catequista Deolinda tomou parte, por fim, na cadeia vocalizadora dos Makuxi durante o rito da Via Sacra, ao relatar a presença católica entre os índios da região, destacando as práticas religiosas como alimentadoras da fé e da conquista de sua terra.

Após a visita do padre Inácio, o tuxaua Arubá, o tuxaua Meriquior, eles deram a continuidade da oração, dos cantos, ensinando nas aldeias, aqui na comunidade. Em 71, três alunos que foram para o Surumu, eles trouxeram a oração onde nós chamamos culto dominical. Depois padre Jorge chegou fazendo o curso de catequistas e animadores no Maturuca. Todos os anos temos curso para formação dos animadores, que levam em frente esse plano de Deus. Os animadores são aqueles que chamam [...] olhando a Bíblia, olhando as comunidades de perto, sentindo na pele todo sofrimento, para as lutas, para os trabalhos, para nossa vida, nossa formação e vida que temos em nossa comunidade.

6.4 A Subida da Serra

Ao que se faz notar, as celebrações da Semana Santa tem nas caminhadas um forte componente de expressão. Na oferta católica, a procissão de Ramos e a Via Sacra enfatizam essa qualidade. Na perspectiva dos Makuxi, caminhar nesse período também constitui um deslocamento revestido por sentidos religiosos, a tomar como prática a cerimônia denominada de “Subida da Serra” rumo ao cruzeiro, realizada no dia 21 de abril de 2011.

Aquele foi um dos momentos mais aguardados pela comunidade. Cerca de 60 pessoas - homens, mulheres, jovens e crianças - partiram cedo, orientados pelo símbolo cristão da cruz que do centro da aldeia, quase não se via. Todos seguiram em pequenos grupos, de chinelos de dedo, numa briga constante contra o chão pedregoso, de vegetação rasteira. O sol subiu conosco num percurso que dura até duas horas, a depender do preparo físico e do ritmo que cada um emprega. Vi todos passarem por mim, até aqueles que iniciaram a subida da serra meia hora após a minha largada. Senti nisso que “caminhar devagar” para o indígena não significa a mesma coisa para mim. Em todas às vezes, o código cordial de ultrapassagem na estreiteza de uma trilha por eles construída, foi: “Bom dia, professora! A senhora vai conseguir?” Tomei aquela saudação duvidosa como incentivo.

Ainda durante o trajeto, numa pausa para equilibrar a respiração e para conter a célere corrida dos batimentos cardíacos, perguntei a um dos jovens Makuxi sobre a origem do nome da serra. Seu relato, de inspiração mitológica, aliviou o esforço da subida.

O nome da serra é Turuca. Os filhos de Makunaima, Enxikiran e Aniqué saíram para pescar e pegaram um peixe tão grande que ele escapou e foi se esconder num buraco que tem aqui dentro da serra. O buraco é tão grande que corre um rio no fundo dele. Tem gente mais velha que já viu esse buraco. Então os irmãos saíram atrás do peixe, batendo no chão, pra descobrir onde se escondia o bicho. Quando eles batiam com um pau no chão, o peixe fazia Turu – ka, Turu - ka. Nunca acharam o peixe, mas este som que o bicho fez deu nome a serra. Como o branco teve dificuldade de falar esse nome, por isso passou a chamar de Maturuca. O nome da serra foi que deu nome a nossa maloca.

No alto da serra, em 2005, os Makuxi fincaram uma grande cruz e desde então, o evento é recambiado entre as fronteiras do religioso e do político, tanto por lembrar o sacrifício de Cristo e sua morte na cruz quanto por celebrar a conquista da terra pelas comunidades indígenas, como exaltou, essa combinação, a catequista Deolinda: “Na Semana Santa fazemos isso porque essas dores que sentimos, essa dor Jesus sentiu por nós, nós temos que sentir também, porque somos pecadores. Fizemos essa caminhada com cansaço. E nessa caminhada, eu rezo muito, por todos, porque a oração é o fortalecimento dentro da comunidade.”

No início da década de 1990, os Makuxi já havia instalado uma cruz em outra serra que também circunda a maloca, mas, como informado por Tereza Pereira, o tempo a desgastou e ela ruiu. “No ano da homologação, em 2005, a gente tava comemorando a Semana Santa, aí o pessoal disseram: ‘A cruz que a gente levou caiu, agora nós vamos subir de novo’. Então, tá bom, a gente vai lá. O pessoal prepararam as madeira e a gente subiu. Uns dias depois a gente recebeu a notícia da vitória da terra”. Aproveitei a referência e perguntei a Tereza se ela acreditava que carregar a cruz até o alto da serra teria ajudado na decisão pela homologação.

A gente sempre fazia muita oração pedindo a Deus que ajudasse, que ele colocasse intenção na cabeça do presidente [...] Então, a nossa oração, até hoje eu digo assim, foi muito em cima da nossa terra. Em todo canto que a gente tivesse ninguém esquecia da nossa homologação; podia tá na roça, podia tá na festa, na luta por aí, nos trabalhos, era rezando e pedindo a homologação. Eu não sei, mas como se fosse Deus que deixou isso, não sei [...] e o pessoal ficaram muito alegre. E de lá pra cá todo ano a gente sobe na Semana Santa, na quinta-feira.²⁷⁰

Com a chegada ao topo da serra o vento forte nos fez a saudação, enquanto o símbolo da cruz se transforma também em mirante. “Da cruz” se avistaram as edificações mais altas da aldeia Maturuca, os malocões e a igreja. Além da altitude, outro fator que favoreceu a amplitude da visão foi a típica vegetal rasteira, tanto que outras malocas também foram

²⁷⁰ Entrevista com a professora indígena Tereza Pereira, no dia 24 de julho de 2011, em Maturuca.

avistadas ao longe, a exemplo das comunidades indígenas Socó e Ticosa. “Da cruz” se viu ainda uma extensa sequência de serras e, entre elas, o rio Maú que defini parte da fronteira entre o Brasil e a Guiana.

Para esse percurso, contei o tempo inteiro com a companhia de Valderniza, uma das jovens filhas de Tereza que se dispôs a ser a guardiã das minhas incertezas, ou seja, caso não conseguisse escalar a serra, teria a sua companhia para regressar. Foi Valderniza que me chamou a atenção, quando atingimos o ponto mais alto, sobre o fato de eu haver esquecido o aparelho celular. Muitos indígenas falavam ao telefone e ela explicou. “É que aqui o sinal pega limpo, limpo, limpo; dá de ligar pra Boa Vista, pra sua família.”

A mesma cruz passou a evocar os sentidos sagrados mobilizados pela animadora da catequese, que convidou a todos a se posicionarem no entorno daquele símbolo e, assim, deu-se início a cerimônia religiosa que incluiu orações, cantos, preces e leitura da Bíblia, seguindo a indicação da Igreja Católica para a liturgia da Quinta-Feira Santa. A leitura e a sua reflexão foram feitas pelo gestor da escola, professor Ednaldo André. Na sequência, rezou-se a oração do terço²⁷¹, sendo cada mistério intercalado por cantos em português e em makuxi. Em alguns momentos os presentes foram convidados a rezar de joelhos sobre o chão de pedras. E quando incentivados a refletir sobre a palavra bíblica e a realizar suas preces, os Makuxi destacaram a família, a comunidade e a terra como aspectos da vida cotidiana ora sob a forma de pedidos ora sob a forma de agradecimentos a Deus.

²⁷¹Para o catolicismo, a oração do terço é um culto à Maria, mãe de Jesus, constituindo-se de um conjunto de 50 Ave-Maria e dez Pai-Nosso. A cada grupo de um Pai-Nosso e dez Ave-Marias se dá o nome de mistérios.

Figura 34 – A oração dos Makuxi na Serra Maturuca



Fonte: Vângela Morais

A organização do ritual é exclusiva dos indígenas da comunidade, podendo contar ou não com a presença do padre, na condição de convidado. Conforme um dos missionários, a subida da Serra não aciona certas devoções. De acordo com o religioso, a caminhada para os indígenas tem um sentido diferente. “Ainda cheguei a sugerir que fizessem durante o percurso uma Via Sacra, mas eles geralmente silenciam quando não concordam. Apreciam a própria caminhada livre, a leitura e a reflexão da Bíblia”, explicou o missionário. Este evento da Subida da Serra, por exemplo, não contou com a presença do sacerdote.

Figura 35 – De joelhos, os indígenas diante da cruz



Fonte: Vângela Morais

Terminada a cerimônia religiosa, os alimentos levados pelos indígenas foram postos sobre a relva e compartilhados. Frutas, paçoca de carne, beiju, queijo e caxiri compuseram a cena de uma confraternização rápida, uma vez que todos se apressaram em regressar ao centro da maloca, já que o sol mais forte faz da descida da serra um exercício um tanto mais fatigante.

Observei instantes antes, que uma senhora Makuxi, de cerca de quarenta anos, se distancia do grupo para uma oração particular e silenciosa; aguardei-a ao longe e em sua companhia retornei à maloca. Ela me contou que a sua oração, em separado, foi um gesto recomendado por uma velha tia com a crença de ter, pela reza, a recuperação de sua boa visão. Sua queixa era de que já não conseguia ler a Bíblia com a facilidade de antes.

6.5 As “artes de fazer” e de ressignificar dos Makuxi

Se num primeiro momento as práticas tendem a se classificar ora pela preponderante produção institucional da Igreja Católica (Missa de Natal e Via Sacra), ora pela preponderante produção dos Makuxi (Festa Natalina e Subida da Serra), tal sistematização se rende às multiplicidades dos usos, uma vez que, pelas indicações apresentadas, as apropriações indígenas rompem esses enquadramentos didáticos. Os símbolos, rituais e imaginários, por mais que se associem a um ou a outro sistema tradicional (cristão ou indígena) são problematizados pelo próprio modo de construção das práticas culturais, seus sujeitos, seus ordenamentos, suas memórias.

De início, procura-se compreender quais os processos que fundamentam a produção de sentidos dos Makuxi por ocasião da Missa de Natal. De imediato, infere-se que a celebração do Natal, pela produção eclesial e seu ordenamento, é a prática que se mostra menos suscetível à criatividade no processo de interpretação dos Makuxi. As particularidades do contexto étnico encontraram pouco espaço de expressão diante da predominância do modelo universal desta celebração cristã, voltada a mobilizar os sentidos sobre a família, a partir da própria oferta litúrgica assentada no nascimento de Jesus.

Porém, constatar isso mobiliza duas ponderações: a de que mesmo diante de um formato globalizante, os índios são capazes de *produzir* sentidos particulares à linguagem religiosa, levando, segundo Michel de Certeau (2009), à necessidade de analisar a manipulação desses códigos pelos praticantes; e a ressalva de que a baixa expressão de adaptações locais ao rito não significa dizer que a missa ocupe um lugar de menor importância na experiência religiosa desses índios.

Na esteira dessas questões, chamamos atenção para o caráter especial da celebração natalina, advindo dele alguns processos que desencadeiam sentidos importantes. Os Makuxi prestigiam a missa como evento significativo a ter lugar na maloca, sendo um sinal disso a concorrida presença na igreja. Outro indicador dessa relevância é a preparação que envolveu a equipe de catequese indígena e mobilizou a comunidade, por meio da ornamentação da igreja, da produção dos símbolos, da organização da procissão de entrada, dos cantos em makuxi e do ofertório com alimentos regionais. De modo localizado, esses ajustes tanto oferecem uma fisionomia particular ao rito, quanto indicam uma produção indígena no missal romano, por menor impacto que isso possa significar.

Se a frequência e o zelo são um modo dos Makuxi significarem a importância da celebração católica, há nesse comportamento uma mensagem sobreposta que parece ter um peso ainda mais representativo. Lembremos especialmente do empenho destacado pelo tuxaua em providenciar ajustes na aparência do templo, tanto para torna-lo mais bonito para a festa do Natal quanto e, principalmente, para demarcar uma identidade católica, provocada pela dúvida do visitante, por meio da instalação da grande cruz frontal e das imagens do padroeiro no interior da igreja.

Assim, a prática cultural da missa natalina se recobre de sentidos na medida em que uma série de ações produzidas pelos Makuxi acentua a necessidade de afirmação de uma opção religiosa num contexto de inserção progressiva das igrejas evangélicas nas aldeias da região. Logo, estamos diante de uma situação de distinção a mover, por entre classificações e exclusões, iniciativas não isentas da influência eclesiástica católica, que exibem uma maneira própria dos Makuxi, da comunidade Maturuca, de se posicionarem diante da oferta de serviços religiosos institucionais. Como parte desse construto, a opção religiosa atrela-se ao processo de sua organização social, na medida em que a presença de outra religião, para os Makuxi, poderia comprometer a união e a força da comunidade.

Portanto, se o rito da missa, como produto doutrinário, faz com que os indígenas partilhem de uma celebração formatada em moldes universais, concebendo também pelo viés da tradição religiosa católica a especialidade que há na celebração natalina, a singularidade desse consumo/produção makuxi repousa, sobretudo, na característica historicamente construída que positiva uma identidade católica. Portanto, compreende-se, pelas inscrições na prática analisada, que os indígenas de Maturuca tomam o catolicismo romano e o fazem próprio na medida em que acionam uma memória da presença da Igreja Católica em sua comunidade e das especificidades dessa presença, pela eficaz correlação entre a crença cristã e o processo de organização, de luta e de conquistas de seus direitos sociais.

O dia de Festa na comunidade Maturuca, como prática cultural analisada, sublinha bem a face articulada e tensionada dessas relações. Realizada para lembrar o Natal, a festa dos Makuxi se desenvolve como parte de um projeto de valorização das tradições indígenas. A iniciativa de marcar diferenças e expressar as singularidades do grupo dar-se no interior de uma trajetória que aponta para a força das intercessões e das novas elaborações advindas da

intensidade dos contatos com a sociedade envolvente. O antropólogo Viveiros de Castro (2002, p 195-196) reflete situações como essa no contexto de uma atualização da memória, transformando a própria identidade, mas do que fixando-a em termos de reforço, ou seja, estabelecendo algo novo, a partir das trocas que se sucedem incessantemente numa longa trajetória de contatos e de relações.

As ações concentradas em dois momentos principais, o almoço e as apresentações no malocão, reiterem os objetivos manifestados pelos indígenas de destacar os atributos que qualificam as suas tradições. Assim é que o uso mais acentuado da língua nativa durante os encontros, as histórias contadas em grupo, as danças, os cantos, as brincadeiras e os alimentos compõem um amplo painel que acaba por enfatizar o modo como os Makuxi veem a si mesmos, em combinações matizadas de passado e de presente e/ou o modo como eles desejam ser vistos.

O que se põe em evidência, de imediato, é a primazia dos indígenas na prática observada, num enlace cada vez mais íntimo entre a produção e o consumo dos textos/leituras, entre mensagens, negociações e ressignificações, num fluxo de ações compartilhadas que promovem uma espécie de atualização de aspectos reconhecidos e experimentados no ambiente das interações socioculturais da vida na maloca.

Isso significa dizer que as práticas culturais estão continuamente ancoradas em situações históricas; e, refletida nelas, a Festa Natalina dos Makuxi constitui-se um ato político, pois em suas diferentes manifestações está presente, como um dos aspectos determinantes, a necessidade de sublinhar uma afirmação identitária, através de sentidos mobilizados em torno do que hoje se compreende como o “Natal dos antigos”.

Por sua vez, esta última expressão tanto condensa a busca indígena de um revigoramento, em termos culturais, quanto, ela própria, é a síntese das articulações, ambiguidades e das tensões entre dois sistemas, o cristão e o indígena. A referência conjunta ao Natal e o modo de festejar dos seus descendentes forjam-se sobre bases ambíguas, ao se buscar atualizar a celebração católica na perspectiva dos usos dados pela tradição indígena.

Já as articulações entre os sistemas se manifestam no desenrolar das atividades que compõem o dia de festa; um desses momentos mais marcantes se dá durante a oração de recepção dos convidados para o almoço, tradicionalmente servido ao chão. A anfitriã faz a

oração ao jeito dos antigos, em língua materna, com expressões livres que refletem os desejos para a ocasião; todavia, a oração é dirigida a Deus, numa referência que cruza, permeia e dinamiza as esferas do catolicismo e das tradições indígenas, tornando-as, pelos mecanismos de apropriação, algo distinto, característico deles.

Como escreve André Mary acerca da globalização religiosa e o hibridismo, o catolicismo, como um exemplo de religião mundial, é uma das mais importantes referências que cultiva, em seu empreendimento universalista, as diferenças e o gosto pela diversidade em si. Com isso, o antropólogo destaca o termo hibridismo como um verdadeiro fenômeno cultural. Portanto, na escrita por ele sugerida, a hibridização parece útil como forma de pensar os processos e, principalmente, os resultados sinalizados pelas práticas culturais makuxi, não alheias aos diferentes agentes envolvidos.

Logo, o dinamismo que movimenta as tradições culturais e as expressões de poder inventa, segundo Mary (2009), novas formas de vida e de arte que não tem existência prévia no mundo de culturas separadas. Tal percepção mantém, por sua vez, uma relação umbilical com as tensões que não se excluem nessa nova configuração. Para Chartier (2002, p. 166) a história da construção da significação

[...] reside na tensão que articula as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades com as restrições, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente, segundo sua posição nas relações de dominação – o que lhe é possível pensar, enunciar, fazer [...] invenções de sentido delimitadas pelas determinações múltiplas (sociais, religiosas, institucionais etc), que definem para cada comunidade os comportamentos legítimos e as normas a incorporar.

A partir das considerações precedentes, toma-se a participação dos indígenas nas danças tradicionais, sobretudo no *Aleluia*, como o evento a redefinir o campo dessas tensões, a partir da premissa de que a comunhão ritualística entre os Makuxi emanou sentidos de uma “missa” indígena, de uma celebração tradicional do grupo. A expressão “essa é a nossa missa” expõe os riscos em compreender os índios numa perspectiva redutível ao catolicismo ou a qualquer outro nível cultural. Por fim, estou convencida de que os indígenas da comunidade Maturuca produzem as diferenças entre o catolicismo e as suas crenças tradicionais, mas o reconhecimento dessas diferenças não os inibe, antes os incentiva na arte dos hibridismos e dos trânsitos entre esses universos simbólicos. Se essas distinções são assinaladas aqui e ali,

as tensões delas decorrentes parecem acolhidas como parte de um ajustamento entre o discurso evangelizador e a ação na maloca.

Já a prática da Via Sacra, de modo geral, realça, em importância permeável, os sinais de compatibilidade entre a religião e a política, permitindo que o caminho da cruz, de Cristo, ressignifique a aliança entre a Igreja Católica e as ações políticas de enfrentamento dos problemas concretos vividos pelos Makuxi na TIRSS.

Essa configuração, devedora da TdL, gira na órbita dos símbolos e dos imaginários, por excelência. A cruz transportada durante a Via Sacra - e que representa simultaneamente os sofrimentos e a capacidade redentora da divindade e dos indígenas - confere e preserva o sentido de sacralidade dado a terra, tema central a traduzir os sacrifícios e as vitórias desse povo numa caminhada de pouco mais de três décadas, politicamente organizada.

Numa perspectiva próxima, a antropóloga Christine Chaves (2001) analisa a caminhada dos trabalhadores Sem-Terra, no ano de 1997, em direção a Brasília, pela ótica das mudanças que alcançam essas romarias assegurando, às mesmas, novos significados e um caráter simultaneamente religioso e político: Essa caminhada conhecida como *romaria da terra* “cimenta a esperança através da união de todos” e faz, segundo a pesquisadora, “[...] a passagem da esperança messiânica de uma terra que é promessa para a esperança política de uma terra que deve ser conquistada. Passagem da noção da graça divina individual que se quer receber à de direito de todos que se deve cumprir.” (CHAVES, 2001, p. 142)

No contexto dos Makuxi, a Via Sacra é uma caminhada movida sobre bases cristãs, mas que não se apresenta de uma forma exclusivamente religiosa. Ela expressa o amálgama com os significados políticos que compõem o rito, de modo que essas fronteiras não se demarcam com nitidez. Assim, diante do universalismo católico do texto da Via Sacra, a modalidade de sua recepção na maloca Maturuca se fez por meio da estreiteza dos laços político-religiosos manifestados, especialmente, através dos relatos encadeados por uma linguagem de denúncia, de crítica, de agradecimento, de encorajamento e de sofrimento. Essas peculiaridades de situações e de interpretações são refletidas por Márcia Abreu na abertura do livro “Formas e Sentido”, de Roger Chartier (2003, p.14) nos seguintes termos: “Recebido em lugares distintos, por diferentes públicos e por meio de variadas formas de

comunicação, o ‘mesmo’ texto não é mais o mesmo.” Com isso, o texto em destaque se transforma, portanto, na Via Sacra Makuxi.

Ademais, independente da realização do rito e de ter havido, para ele, uma roteirização das conexões entre a história bíblica do sofrimento de Cristo e o enredo de injustiça, de luta, e de vitória dos Makuxi, a partir da própria causa da terra (o que demarca nitidamente os espaços doutrinários e de produção da Igreja Católica na maloca), a experiência vivida pelos indígenas faz com que cada um metaforize a sua trajetória e a de seu povo em termos muito particulares. Isso se evidencia, principalmente, nos destaques da mensagem a um aspecto em detrimento de outro e nas emoções mobilizadas diante da partilha da trama da existência desses povos.

Ainda inspiradas nessa prática, outras duas características chamam a atenção sobre a processualidade dos sentidos que moldam o catolicismo na comunidade Maturuca: a primeira diz respeito à ênfase sobre o aprendizado das técnicas como parte de um processo constitutivo de autonomia indígena, inerente à proposta evangelizadora. Isso se fez notar todas as vezes em que a leitura bíblica, durante a procissão, emprestou sentidos para a construção de relatos, fazendo emergir os enredos e as histórias das habilidades profissionais (motorista, professor, vaqueiro, parteira, costureira, dentre outras). Nessa tessitura de experiências de vida, o conhecimento foi vocalizado pelos Makuxi como um recurso umbilicalmente associado à libertação propalada pela Igreja Católica.

A segunda característica se manifesta pelo exercício contínuo da memória durante a Via Sacra e os sentidos que a atravessa nessa oralidade caminhante. Para tanto, acionamos as contribuições de Maurice Halbwachs, como forma de situar as evocações operadas pelos Makuxi, ao partir de uma questão central: qual a melhor forma de posicionar a memória constitutiva dos relatos dos indígenas durante a Via Sacra, por uma perspectiva individual (orador) ou coletiva (grupo)? Atendo-se, inicialmente, sobre essas diferenças, Halbwachs (2004, p. 58) as problematiza no contexto dos encontros e das relações, de modo semelhante ao que se deu na comunidade indígena:

[...] se a memória individual pode, para confirmar algumas de suas lembranças, para precisa-las, e mesmo para coibir alguma de suas lacunas, apoiar-se sobre a memória coletiva, deslocar-se nela, confundir-se momentaneamente com ela; nem por isso deixa de seguir seu próprio caminho, e todo esse aporte exterior é assimilado e

incorporado progressivamente à sua substância. A memória coletiva, por outro, envolve as memórias individuais, mas não se confunde com elas. Ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal.

Do que foi dito constata-se, ainda, que a memória individual dos Makuxi reforça e complementa, no evento da Via Sacra, a memória coletiva de sua comunidade, por meio de compartilhadas relações com o passado de sofrimento e redenção (aspectos estes que se unem com relativa facilidade aos enunciados bíblicos sobre a *Via Crucis* do Filho de Deus), aplicando-se a essa realidade novamente o que diz Halbwachs (2004, p. 84): “Embora seja fácil ser esquecido e passar despercebido dentro de uma grande cidade, os habitantes de um pequeno vilarejo não param de se observar mutuamente, e a memória de seu grupo registra fielmente tudo aquilo que pode dizer respeito aos acontecimentos e gestos de cada um deles, porque repercutem sobre essa pequena sociedade e contribuem para modifica-la.”²⁷²

Outra forma de refletir essas celebrações e as apropriações Makuxi, dessa vez na acepção de Michel de Certeau (2009, p.41), é pelas *maneiras de fazer* e o expediente das *astúcias*. “Essas ‘maneiras de fazer’ constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural [...]” E, nas práticas, as astúcias mobilizam as inteligências. Pela construção cotidiana do consumo-produção dos ritos, as astúcias (numa perspectiva de diálogo com Roger Chartier) assegurariam - por suas características transgressoras (estranhas à previsão do texto) - as singularidades da leitura, pondo em xeque as ideias de um consumo eminentemente passivo, conformista e uniforme.

A subversão silenciosa e de processos “mudos” no ordenamento da prática cultural fazem-se observar, com mais propriedade, no rito da Subida da Serra. O episódio que evidencia a “microresistência” dos índios é aquele em que os Makuxi silenciam diante da sugestão do missionário, naquele ano, de inserir a Via Sacra durante a caminhada em direção

²⁷² O exame dessas situações concretas, situa a memória como recurso fundamental também para a produção de sentidos da própria Igreja Católica, uma vez que o catolicismo, como toda religião, assenta-se sobre a memória coletiva. Como assevera a socióloga Danièle Hervieu-Léger, isso se dá pela condição do grupo religioso estar “ligado constantemente a esse passado”, ao definir-se “objetiva e subjetivamente como uma ‘descendência de fé’”, partindo do pressuposto de que todo o significado da experiência do presente está contido, pelo menos potencialmente, no “acontecimento fundado”. Ver mais em “Catolicismo: a configuração da memória”, tradução de Maria Ruth de Souza Alves, Revista de Estudos da Religião, nº 2, 2005, p. 87-107. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em: 21 dez. 2011.

ao cruzeiro. Nesse caso, subir a serra na Quinta-Feira Santa, por mais vínculo que a prática mantenha com o calendário católico, exprime a liberdade de um arranjo que atende, de modo prioritário, aos interesses do grupo de caminhantes. Isso quer dizer ainda que a maneira de fazer a peregrinação em direção ao alto da cruz obedece a uma lógica apropriada pelos Makuxi, por vezes fazendo frente aos modelos, aos padrões, às imposições sociais. Assim é que a prática cultural da Subida da Serra mescla uma série de sentidos que transitam pela esfera religiosa, política e festiva. Nessa miscelânea estão presentes os sacrifícios, o prazer da caminhada, a oração individual e coletiva, a partilha dos alimentos, a obediência da liturgia católica pela leitura bíblica, a agitação pela possibilidade de uso do telefone celular, a memória da luta pela terra em forma de preces, a gratidão a Deus e a ciranda do assunto que a prática promove na aldeia, antes, durante e depois do rito.

A prática cultural da Subida da Serra, assim como tem indicado as demais práticas analisadas, reitera a ideia de que a apropriação não se dá sobre a invariância das categorias ou apenas na perspectiva dominante, considerando a característica central de que as apropriações se submetem à regência do cotidiano e às “descontinuidades das trajetórias históricas”, como assinala Roger Chartier (2003, p. 152-153).

A constatação dessas dinâmicas no seio das práticas culturais, segundo o autor, não deve sugerir, por sua vez, a existência de um sistema neutro, de equivalência dessas práticas. “Aceitar uma tal perspectiva seria esquecer que os bens simbólicos assim como as práticas culturais são sempre objeto de lutas que têm por risco sua classificação, sua hierarquização, sua consagração (ou, ao contrário, sua desqualificação).” (CHARTIER, 2003, p. 153) Com isso, as diferenças que constituem essas práticas culturais dos Makuxi, entre a oferta e os usos do catolicismo e da religião tradicional, não podem ser compreendidas como equivalentes, nem tampouco devem ser excluídas as tensões que estão na base dessa relação.

Por fim, a manifestação da senhora que fez uma prece para recuperar a visão, ofereceu à cena da Subida da Serra, uma produção de sentidos, ao mesmo instante comunal e pessoal. “A religião, sem interioridade, sem uma sensação ‘banhada em sentimento’ de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome.” (GEERTZ, 2001, p. 159)

A referência de Clifford Geertz se situa no projeto de uma discussão mais profunda que ora percebe a religião como experiência pessoal e subjetiva ora como da esfera das manifestações coletivas, como força social da comunidade. Em “Nova luz sobre a Antropologia”, o autor dedica-se, em capítulo intitulado “O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”, a um exercício crítico sobre essas dimensões. Para tanto, Geertz (2001, p. 152) situa os estudos realizados por William James²⁷³ como um marco na compreensão da religião pela perspectiva da experiência individual de um ‘estado de fé’, para opor esta dimensão, num primeiro momento, à religião como próxima das preocupações temporais, voltada “para as comoções da sociedade, do Estado e desse tema complexo a que chamamos cultura”.

No entanto, ao se tomar as linhas divisórias, de modo rígido, se tenderia a esterilizar, em campos distintos, as práticas e os sentidos que se formam exatamente no encontro dessas instâncias. Considerando esse e outros aspectos que aportam sobre a intensidade das expressões religiosas no mundo contemporâneo, Geertz (2001, p. 159) reformula a questão inicial, nos seguintes termos: “‘A experiência’, atirada porta afora como um ‘estado de fé’ radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos”. Logo, como arremata Geertz (2001, p. 164), “o ‘sentido’, a ‘identidade’, o ‘poder’ e a ‘experiência’ estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir a ‘religião’ a esta última, a ‘experiência’, quanto a qualquer dos demais.”

A “Subida da Serra”, portanto, abarcou uma longa cadeia de sentidos circunstanciados por dinâmicas próprias. O percurso entre o centro da maloca e o topo da serra desencadeia, ao mesmo instante, um comportamento sagrado e festivo. Nas primeiras horas da Quinta-Feira Santa, o sacrifício físico e os propósitos motivadores das orações a serem realizadas no entorno ao cruzeiro se associaram a outros sentidos de importante efervescência em, pelo menos, três momentos particulares: Antes da subida, considerando os preparativos e a circulação de um dos assuntos mais comentados na aldeia; Durante a subida, considerando a forma lúdica das relações que se manifesta no caminhar juntos de pequenos grupos, nos cumprimentos que regem os encontros e as ultrapassagens, na expectativa sobre quem alcançará mais cedo o topo da serra e nas brincadeiras recorrentes que colocam em dúvida o

²⁷³ Autor de “As variedades da experiência religiosa”, publicado em 1902, de onde Geertz atualiza a expressão “beliscão do destino”.

desempenho de quem se aventura pela primeira vez; Depois, a experiência vivida novamente se insere na pauta das conversas cotidianas da maloca, ao repercutir, preferencialmente, a performance dos caminhantes e ao reelaborar os sentidos do evento em outros encontros, gerando novas formas de interação.

7 CONCLUSÃO

“E que lindo objeto dinâmico é um caminho! [...] encontraríamos mil intermediários entre a realidade e os símbolos se déssemos às coisas todos os movimentos que elas sugerem”.

(Gaston Bachelard)

É a modelagem das ações, dos relatos e das contribuições teóricas que nos conduz nessa escrita derradeira sobre cenários, práticas, pessoas e sentidos. Não se trata de um ápice da tese, de um reservatório de surpresas; não é um instante de desvendamentos de um corpo de ideias, trata-se apenas de uma construção nova, intencionada a cercar aspectos indicados ao longo do trabalho, numa processualidade que insiste em juntar o tempo da pesquisa e o tempo da escrita.

É necessário, nesse momento, organizar uma feição-síntese do que se denomina de catolicismo makuxi, nos termos de uma apropriação indicada, prioritariamente, pelos indígenas. Todavia, é importante destacar que as evidências da modelagem dos ensinamentos cristãos, para tomarem forma e conteúdo, demandaram o levantamento de algumas situações concretas, como condição para assegurar uma inteligibilidade sobre pontos da experiência de vida dos Makuxi. Esses contornos metodológicos estão previstos na própria base do conceito de apropriação, uma vez que é no cotidiano, e nas ocorrências que o preenche de sentidos, que as práticas se oferecem como campo prioritário de observação.

Como vem sendo insistentemente indicado, por esse cotidiano e por outros recursos empregados na pesquisa, há uma plural modalidade de apropriação do catolicismo na aldeia, movida, especialmente, pelo encontro entre índios e missionários, desencadeando uma gama de produção de sentidos vinculados a essa relação. Na inviabilidade de arrolar todos os elementos desencadeadores dessa dinâmica, já assinalados em episódios diversos nos capítulos anteriores, elencam-se, inicialmente, como chaves interpretativas alguns acontecimentos centrais, presentes na trajetória dos Makuxi, que colaboraram de forma direta, para a elaboração de formas de apropriações: o contato e a convivência dos indígenas com os missionários consolatinos, a centralidade do processo de defesa e de conquista da TIRSS, bem como os diálogos entre as tradições indígenas e a Igreja Católica.

Sem desconsiderar a memória dos usos de um tipo de catolicismo marcado pela presença Beneditina em terras makuxi, o contato dos indígenas com a missão Consolata é

especialmente significativo para refletir a diversidade de interpretações no processo de recepção/produção da mensagem e das práticas católicas.

A presença Consolatina junto aos indígenas, a partir de uma visão diferenciada de missão, somente acontece no final dos anos sessenta, sendo que a defesa dos direitos indígenas torna-se uma linha hegemônica a partir da segunda metade dos anos setenta. São esses os marcos temporais que definem o tipo de catolicismo ofertado na aldeia, orientado pelos princípios da TdL. Em decorrência disso, inicia-se um processo pulverizado de práticas de afirmação da identidade Makuxi, tendo ao centro a noção dos índios como sujeitos de sua própria libertação.

Como a análise da apropriação depende das relações que se instituem basicamente entre a oferta de um tipo de catolicismo, seus usos e as diferentes maneiras de interpretação desses usos, os Makuxi, com frequência, associam os sentidos do catolicismo com o processo de transformação de suas vidas, especialmente, por ter a religião operacionalizado projetos de enfrentamento dos seus principais problemas.

No plano dos relatos, os indígenas ressignificam o catolicismo como a expressão religiosa que neles mobiliza uma série de sentimentos e concepções. É comum situar, em suas falas, referências ao catolicismo pela ação de valorização da pessoa, considerando o resgate de uma situação de opressão por eles vivida, sendo este um sentimento frequentemente traduzido pela frase “a gente saiu do buraco”. A maneira de se dizerem católicos vincula-se fortemente aos usos desse tipo de catolicismo, de tal forma que os Makuxi acionam a parceria, os laços solidários, o sofrimento compartilhado, a luta, o reconhecimento e a gratidão com a Igreja Católica como qualidades de crença. Acredita-se numa vida transformada na concretude de suas experiências. E quando as referências espirituais emergem, também de modo recorrente, se promove o espelhamento entre os ensinamentos bíblicos e o reflexo dessas mensagens em seu cotidiano.

Na fronteira político-religiosa, a defesa da TIRSS se configura como um dos principais elementos mobilizadores da experiência católica dos Makuxi, ao amalgamar os contextos de crença e de luta. A força dessa síntese foi conferida em vários momentos das práticas analisadas, quer seja pela memória da trajetória Makuxi durante a Via Sacra quer seja no destaque das orações em favor das lideranças, figuras-símbolo da organização indígena.

Diluídas em suas rotinas, outras práticas relatadas também reiteraram os vínculos entre a experiência católica desses indígenas e o longo processo reivindicatório da terra, desde os cursos de formação de lideranças, os projetos de auto sustentação da comunidade, às ações diretas de enfrentamento aos invasores. Até a arquitetura do lugar (malocções da Homologação e da Demarcação) e a construção dos espaços institucionais evidenciam esses vínculos.

O amplo painel de situações apresentadas abriga, portanto, os interesses instituídos, por meio da relação entre missionários e índios, na qual a eficácia religiosa é um componente de favorecimento desses laços. De acordo com Chartier (2002, p. 17), “As representações do mundo social assim construídas [...] são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forja. Dai, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.”

A construção do enunciado religioso que se tornou operatório no campo político (e vice-versa) é permeada pelo expediente da negociação de sentidos e pelo processo de ressignificação da mensagem cristã, que tanto alcança aos indígenas, como promove ajustes nas missões evangelizadoras diante da dinâmica dos desafios pastorais.

Os Makuxi da comunidade Maturuca se apropriam de uma afirmação católica pela necessidade de estabelecer, *a priori*, uma distinção com os evangélicos, dando lugar a uma partilha simbólica e ritual; por isso o novo templo, a grande cruz e as imagens como forma de demarcar esses espaços. Por outro lado, essa apropriação somente pode ser compreendida numa perspectiva histórica sublinhada pela presença institucional da Igreja Católica e, mais ainda, pelos modos de se dar essa presença. Na maioria dos relatos, um dos elementos a dar sentido à opção católica dos indígenas pesquisados é a possibilidade de convivência entre o catolicismo e as expressões étnicas de suas tradições.

Assim, os interesses que movem os indígenas e os religiosos (quer sejam pelos benefícios acrescidos à vida dos Makuxi quer seja pelo elã do projeto evangelizador dos missionários) são assinalados para marcar outro campo de interpretação que subsidia a maneira como os Makuxi ressignificam o catolicismo: as relações entre as tradições culturais indígenas e a Igreja Católica.

O hibridismo dialógico, reportado por André Mary, assegura especificidades aos usos e interpretações do catolicismo pelos indígenas. Esta é uma situação favorecida pelo contexto

plural de crenças, no qual as práticas observadas indicam que “[...] índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriadas à situação histórica.” (WRIGHT, 1999, p. 14)

Os acontecimentos dados a ver durante a pesquisa de campo sugerem uma trança que interliga repertórios e ações do universo cristão e das tradições indígenas. Assim é que o sinal da cruz abre a sessão de pajelança, assim é que a fumaça do *maruai* substitui o incenso no ritual católico. Outro exemplo de particularidade encontrada se situa na prática dos sacramentos católicos na aldeia. A diversidade da “leitura” dos sacramentos faz com que, sob o signo da recepção e do consumo, os indígenas criativamente desencadeiam uma nova produção, apresentando sentidos inéditos, configurados em outros registros, além daqueles ordenados e regulados pela Igreja.

A aceitação dos sacramentos é uma das formas mais evidentes da experiência religiosa católica na maloca. Por outro lado, isso não negligencia um jeito próprio dos Makuxi de viverem esses preceitos romanos, uma vez que a instância comunitária é quem avalia (ao liberar ou ao vetar) a participação dos indígenas nos sacramentos do batismo, comunhão, casamento, etc. Ou seja, as assembleias das lideranças indígenas desempenham um papel inovador a caracterizar em outros moldes a administração dos sacramentos, a partir da análise das condutas sociais dos familiares e interessados que envolve, basicamente, a avaliação sobre os níveis de comprometimento com os projetos e a vida em comunidade.

Essa dimensão comunitária que orienta o acesso aos bens espirituais oferecidos pela Igreja Católica é uma das formas de expressar a bricolagem entre os diferentes modelos de evangelização cristã a que nos referimos. Assim, o apreço indígena pela participação nos sacramentos católicos, ao tempo em que sugere as marcas profundas de uma evangelização explícita (Benedictinos), também acolhe um novo ordenamento onde, por meio da regência das assembleias, se estreitam os laços políticos-religiosos, levando a Igreja Católica a adotar uma postura de “respeito” sem, contudo, descuidar da vigilância em buscar institucionalizar essas práticas por meio da catequese (Consolatinos). A exegese da confissão realizada pelos indígenas e os processos resignificantes, mediante a exposição pública de suas “faltas” é mais um exemplo desse campo intercultural que molda o catolicismo em terras makuxi.

Nos termos brevemente demonstrados, somos conduzidos a pensar - em sintonia com o que preconiza Chartier - que o catolicismo makuxi constitui-se uma “outra produção” que se revela nas práticas culturais de “consumo”. “Ler, olhar ou escutar são, efectivamente, uma série de atitudes intelectuais que — longe de submeterem o consumidor a toda-poderosa

mensagem ideológica e/ou estética que supostamente o deve modelar — permitem na verdade a reapropriação, o desvio, a desconfiança ou a resistência”. (CHARTIER, 2002, p. 59-60)

Se por um lado há evidências de um cumprimento de preceitos e formatos universais do catolicismo na maloca Maturuca, por outro, alguns sinais marcam as particularidades advindas de sua articulação em ambiente étnico, compondo com outras crenças, mitos e costumes um encontro religioso de características especiais, pois feito na fronteira das interculturalidades. Assim, os rezadores indígenas e os pajés que intervêm na realidade de suas aldeias, os cantos e orações em língua nativa, as referências mitológicas que aproximam Deus e Makunaima, os deslocamentos de falas que dinamizam a hierarquia eclesial, são algumas situações-exemplo que se oferecem como reflexão sobre o campo de diálogo entre os enunciados globais do catolicismo e a fisionomia que este assume em contexto local.

Há, ainda, outras referências que passam a indicar as características desse catolicismo makuxi. Assim, pode-se dizer que os Makuxi tecem seu cotidiano de orações, feitas livremente, como os antigos as realizavam. Essa característica aciona um repertório que mistura elementos da mitologia indígena e do cristianismo. As orações são executadas diante das tarefas mais corriqueiras, ora numa lida religiosa para angariarem permissões sobre o uso dos recursos oferecidos pela natureza ora formatadas em códigos universalizantes, tal como a oração cristã do Pai Nosso. Portanto, no húmus de suas tradições, evidenciam-se alguns sinais de compatibilidade com o catolicismo, em trânsitos diversos, de modo que os padres deixam-se também rezar pelos mais antigos. Entende-se, contudo, que a mensagem deste gesto tanto evidencia, da parte dos missionários, a valorização desse saber pelo lugar que representa no processo de revigoração étnico e afirmação política desses povos, quanto visa assegurar os canais discursivos de uma convivência que não descuida do seu papel evangelizador.

Outra observação volta-se sobre os aspectos definidores formais do catolicismo inspirados no batismo e nas lutas. Quando perguntado o porquê de se dizer católico, o indígena reporta-se preferencialmente ao batismo, acionando a força determinante do tempo e das continuidades: “sou católico desde pequenininho”. Outra referência em dizerem-se católicos se faz de modo muito imbricado com o próprio processo constitutivo de sua organização política, numa estreita interpretação com os momentos de luta e de resistência contra as diferentes situações de opressão.

Esses esforços de uma afirmação católica coadunam com duas visões correntes sobre a referida religião que não parecem representar qualquer desconforto entre os Makuxi por estarem, comportadas e acolhidas também pela proposta evangelizadora dos Consolatinos. Assim tanto são audíveis as impressões que sublinham o catolicismo como a instituição promotora de um resgate na vida social desses indígenas, como aquelas que se põem a lembrar do lugar de poder historicamente ocupado pela Igreja Católica e sua ação determinante para o apagamento de algumas marcas culturais desses povos. Os vocalizadores mais assíduos dessa consciência crítica são os professores indígenas, homens e mulheres que passaram por um processo de formação política incentivado pela conjuntura da TdL e que encontraram nos modelos de escola por eles vividos uma leitura das contradições.

Por fim, as práticas culturais concebidas como processos construtores de sentidos são um lugar privilegiado de exame dessas apropriações. As celebrações católicas do Natal e Festa Natalina dos Makuxi, a Via Sacra e Subida da Serra situam as interpretações dessas práticas no campo de um catolicismo combinado, tensionado e negociado. Comum a esses momentos analisados nota-se, inicialmente, o esforço em promover a atualização da memória cultural, numa perspectiva dos ritos católicos, bem como pelo prisma das tradições indígenas. Isso acontece pela evocação das lembranças que reconstroem a memória de diversos quadros que perpassam as celebrações cristãs, além dos repertórios culturais da experiência de vida dos antigos Makuxi, a se manifestarem nas narrativas, orações, cantos e danças, estando a memória a serviço da afirmação étnica do grupo.

Outro traço de natureza comum observado nas práticas são as astúcias. Esta expressão, trabalhada por Michel de Certeau (2009), sintetiza, de modo mais evidente, o processo de apropriações e de ressignificações que se faz pela modificação das pretensões previstas na origem ou previstas no texto, se quisermos refletir à luz de Roger Chartier. Assim é que a idealização do sacerdote em fazer da Subida da Serra um momento de Via Sacra, acomodando a caminhada a um novo rito católico, é alterada pelo silêncio dos Makuxi que preferem esvaziar de uniformização essa trajetória, imbuindo à mesma outros sentidos²⁷⁴.

²⁷⁴ Atitudes astuciosas também foram indicadas em outros relatos como os que descreveram os bastidores da campanha *Anna Pata Anna Yan* e a via sacra política das lideranças indígenas em Brasília, por ocasião da reivindicação da TIRSS.

As combinações expostas até aqui não anulam as tensões e conflitos de um campo de evangelização em terras indígenas. Ao contrário, as tensões constituem a própria condição dos Makuxi em fazer-lhes “próprio” o catolicismo que lhes é oferecido pelas missões, por meio do desenvolvimento de lógicas específicas.

Uma manifestação dessas tensões se dá pela existência confrontada continuamente entre as orientações de um catolicismo universal e as tradições indígenas, resultando num modelo local de Igreja. De modo geral, quer seja na direção das adaptações cristãs diante do repertório local, quer seja na direção dos impactos que a presença da Igreja Católica representa para as comunidades indígenas, a análise desses movimentos, segundo o antropólogo Robin Wrigth (1999, p. 14), “[...] raramente têm sido o resultado de um processo simples de imposição, mas sim o resultado de negociações, nos planos político, material e simbólico, em que as estruturas e instituições tradicionais ressurgem, mas em formas alteradas”.

Essa visão reitera, por fim, dois aspectos sintetizadores acerca da apropriação religiosa em causa: o lugar dos Makuxi como co-produtores do catolicismo na maloca Maturuca e a relevância das práticas como processos engendrados em lutas, num intenso vai e vem, onde as negociações de sentido fazem uma costura interna, inscrevendo o catolicismo makuxi em sua própria coerência, como “filhos de Deus e netos de Makunaima”.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Stela Azevedo de. **Aleluia: o banco de luz**. 1995. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP, 1995.
- AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- ANDRÉ, Edinaldo Pereira. **A Comunidade de Maturuca: educação e meio ambiente**. 2010. 77 p. Monografia. (Licenciatura Intercultural) - Instituto Insikiran, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2010.
- ARAÚJO, Melvina. **Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.
- _____. O natal na maloca. In: MONTEIRO, Paula. (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. Cap. 11, p. 427-455.
- _____. Misiones religiosas y políticas identitarias: Las misiones de los consolatinos en Kenia y Roraima. **Scielo**. Mem. am., n. 16-1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ene./jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-37512008000100005&script=sci_arttext>. Acesso em: 18 mai. 2011.
- AZZI, Riolando *et al.* **Uma história no plural: 500 anos do movimento catequético brasileiro**. São Paulo: Vozes, 1999.
- BACHELARD, G. **A poética do espaço**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1993.
- BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- _____. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.
- BOTELHO, João Bosco e COSTA, Hideraldo Lima da. Pajé: reconstrução e sobrevivência. **Scielo Brasil**. História, ciência e saúde – Manguinhos, vol. 1e, nº 4, Rio de Janeiro, Oct./Dec., 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702006000400009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 nov. 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- _____. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CALEFFI, Paula. **O que é ser índio hoje**. In: Alteridade e multiculturalismo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, V. 54, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/search/authors/view?firstName=Roberta&middleName=Bivar%20Carneiro&lastName=Campos&affiliation=Universidade%20Federal%20de%20Pernambuco&country=BR>>. Acesso em: 10 mar. de 2013.

CARVALHO, Fábio Almeida de. Makunaima/Makunaíma, antes de Macunaima. **Revista Crioula**. São Paulo, n. 5, p. 1-21, mai.2009. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dlc/revistas/crioula/edicao/05/Artigos%20e%20Ensaios%20-%20Fabio%20Carvalho.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2011.

CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 16. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

CHARTIER, Roger. **Formas e Sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação**. Tradução Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas, SP: Mercado de Letras; Associação de Leitura do Brasil (ALB), 2003.

_____. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2ª ed., Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

CHAVES, Christine de Alencar. A marcha nacional dos sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ, 2002.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A "Boa Nova" na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapichana no século XX**. Boa Vista: Editora da UFRR. 2008.

CRUZ, Odilez. Os Ingarikó (Kapon) na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. **Tensões Mundiais: revista do Observatório de Nacionalidades**, Fortaleza, V. 4, p. 117-154, n. 6, jan./ jun. de 2008. São Paulo: Annablume, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAWSEY, John C. **Victor Turner e a antropologia da experiência**. FFLCH, Cadernos de Campo, nº 13, 2009. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/cadcampo/ed_ant/revistas_completas/13.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2010.

DINIZ, Edson Soares. **Os índios Macuxi do Roraima, sua instalação na sociedade nacional**. Marília, 1972. 183 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, São Paulo, 1972.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico da Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANGELIZAÇÃO no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da conferência de Puebla: texto oficial. **Edições Paulinas**, 1979.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FAJARDO PEREIRA, M. Denise. Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyó. In: WRIGTH, Robin. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 425-446.

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

FILHOS de Macunaimê. Vida, história, luta. **Cartilha dos professores indígenas da região das Serras**. Terra Indígena Raposa Serra do Sol-RR: Loyola, 2004.

FILORAMO, Giovanni. **Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação**. Tradução Camila Kintzel. 1ª ed., São Paulo: Hedra, 2005.

FRANK, Erwin H. Beleza e vício: o olhar etnográfico dos irmãos Schomburgk (1835-1844). In: **Revista Antropológicas**, ano 11, vol. 18 (1): 95-136, 2007. Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/.../770>. Acesso em: 25 jan. 2012.

FREITAS, Déborah de B. A. P. Falar Makuxi: bilinguismo e seus fenômenos. **Letras & Outras Letras**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007, 177 p.

FREITAS, Marcos Antonio Braga de. O Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima: trajetória das políticas para a educação superior indígena. **Rede Brasileira de Estudos Pedagógicos (RBEP)**, Brasília, v. 92, n. 232, p. 599-615, set./dez 2011. Disponível em < <http://rbep.inep.gov.br/index.php/RBEP/article/viewFile/1851/1738>>. Acesso em: 17 nov. 2012.

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

_____. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: **Nova Luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 149-165.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *After the Fact*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1995. In: Sahlins, Marshall. **Cultura na prática**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana, vol.3, n.1. Rio de Janeiro, abril/1997.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**. A conquista dos índios brasileiros. São Paulo, USP, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Gradiva publicações, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Região**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ÍNDIOS de Roraima. Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. **Coleção histórico-antropológica nº 1**. Centro de Informação Diocese de Roraima (CIDR). Brasília: Coronário, 1989.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Diversidade socioambiental de Roraima**: subsídios para debater o futuro sustentável da região. Boa Vista, março de 2012. Disponível: http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10403.pdf. Acesso em: 17 set. 2012.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Vol. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: UNESP, 2006.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. Tradução João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LAHIRE, Bernard. **Homem plural: os determinantes da ação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Retratos sociológicos. Disposições e variações individuais**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

_____. Do habitus ao patrimônio individual de disposição: rumo a uma sociologia em escala individual. **Revista de Ciências Sociais**, n. 2, Departamento de Ciências Sociais – UFC, Fortaleza, 2003.

LIBÂNIO, J. Batista. **Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Loyola, 1987.

LIMA, Antonio Carlos de Souza e BARRETO FILHO, Henyo Trindade. (Orgs.) **Antropologia e identificação**: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, CNPq, FAPERJ, IIEB, 2005.

LOPES DA SILVA, Aracy; LEAL FERREIRA, Mariana Kawal (Org.). **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MARY, André. *Culture globale et religions transnationales*. In: Saillant F. (éd.), **Réinventer l'anthropologie**. Les Sciences de la culture à l'épreuve des globalisations. Montréal, Liber, 2009, p. 89-108.

MASSENZIO, Marcelo. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**: com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss. Tradução de Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva**: pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: Vozes, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis**. Trad. Estêvão Pinto. 2ª ed., CENAC/EDUSP: São Paulo, 1979.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, sociedade e política**: novas linguagens do religioso e do político. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

_____. **Horizontes de bruma**: os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.

MIRAS, Julia Trujillo (et al.) **Makunaima grita**: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e Martírio**: testemunho de uma igreja entre índios nas lembranças de Domaldo Mongiano. Tradução Bruno Schizzerotto. Boa Vista-RR: Diocese de Roraima, 2011.

_____. Podem os missionários evangelizar os índios? Carta pastoral à igreja de Roraima, 1979.

MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

MORGADO, Paula. Os sentidos das missões entre os Waiana-Aparaí. In: WRIGTH, Robin. **Transformando os deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 217-254.

MOSTEIRO DE SÃO BENTO. **D. Alcuíno Meyer o.s.b. 1895-1985**. Rio de Janeiro, 1985.

OLIVEIRA, Manfredo. Ampliação do sentido de libertação. **Perspectiva Teológica**, América do Norte, 30, jul. 2010. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/678/1103>>. Acesso em: 17 Nov. 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

_____. Os (des)caminhos da identidade. **RBCS**. Vol. 15, nº 42, 2002. P. 7-21. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000100001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 dez. 2011.

O PLANO de Deus sobre nós. **Conjunto de leituras tiradas da Bíblia**. Região das Serras: Terra Indígena Raposa Serra do Sol/RR, 1999.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PAULO VI, Papa. **Exortação apostólica evangelii nuntiandi**. Roma, 1975. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html>. Acesso em: 05 fev. 2011.

PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito**. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ, 2002.

PEREIRA, Maria Denise Fajardo. **Catolicismo, protestantismo e conversão: o campo de ação missionária entre os Tiriyo**. In: WRIGTH, Robin. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 425-445.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.

PREZIA, Benedito. (Org.). **Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no Estado de Roraima**. Boa Vista: Editora UFRR, 2008.

RUFINO, Marcos Pereira. O Cimi no debate da inculturação. In: MONTEIRO, Paula, **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich**. Tradução Fraya Frehse. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Museu Nacional. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, UFRJ, 1997 a.

SANTILLI, Paulo. **Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco**. São Paulo: NHII – USP / FAPESP, 1994. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000045294&fd=y>>. Acesso em: 09 out. 2011.

_____. **Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTOS, Raimunda e GODOY, Marília. O Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol: da evangelização à formação de lideranças. **Revista Pesquisa em Debate**. V. 5, n. 2, jul./dez. 2008. Disponível em:

<http://pesquisaemdebate.net/docs/pesquisaEmDebate_9/artigo_8.pdf> . Acesso em: 3 ago. 2012.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. **Roraima: a construção de identidades políticas indígenas e não-indígenas no final do século XX**. 2003. 192 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp000032.pdf>>. Acesso em 22 ago. 2011.

SIDEKUM, Antônio. (Org.) **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

SILVA, Aramis Luís. A cultura como caminho para as almas. *In*: MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

SILVA, Chistian Teófilo da. Campo minado: considerações sobre o poder e a antropologia na identificação e delimitação de terras indígenas. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza e BARRETO FILHO, Henyo Trindade. (Orgs.). **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002**. Rio de Janeiro: Contra-Capa Livraria/LACED/CNPq/FAPERJ/IEEB, 2005.

SILVA, Joana Fernandes. Utiariti, a última tarefa. *In*: WRIGTH, Robin. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 400-420.

SOUSA, Ana Lúcia de. A produção da vida nas comunidades indígenas Pedra Branca e São Mateus. *In*: SEGUNDO ENCONTRO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA DA REGIÃO NORTE. **Anais GT Povos indígenas, territórios e conhecimentos**. Belém, 2010. Disponível em: <<http://www.sbsnorte2010.ufpa.br/site/anais/ARQUIVOS/GT9-525-397-20100831175737.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2012.

TASSINARI, Antonella. Xamanismo e catolicismo entre as famílias Karipunas do Rio Curupi. *In*: WRIGTH, Robin. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 447- 478. TAXA de fecundidade no Brasil cai e é menor entre mais jovens e instruídas. **G1**, São Paulo, 17 outubro 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/10/taxa-de-fecundidade-e-menor-entre-mais-jovens-e-instruidas-diz-ibge.html>>. Acesso em: 28 out. 2012.

TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata. (Orgs.) **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Biblioteca Universitária. **Guia de normalização de trabalhos acadêmicos da Universidade Federal do Ceará**. Disponível em: <http://www.biblioteca.ufc.br/images/stories/arquivos/biblioteca_universitaria/guia_normalizacao_ufc_2012.pdf>. Acesso em: 17 set. 2012.

VANTHUY NETO, Raimundo. **Dirigir almas e servir ao jeito de muitos**. A missão dos beneditinos junto aos povos indígenas de Roraima – 1090/1948. 2000. 257 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática) - Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2000.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra**. Boa Vista: Editora UFRR, 2007.

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). *In*: WRIGTH, Robin. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1999, p. 131-154.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

_____. O nativo relativo. **Mana**, vol.8, n.1, Rio de Janeiro, p. 113-148, abri. 2002. Disponível em: <<http://poars1982.files.wordpress.com/2008/03/9643.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2009.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Tradução Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Vol. 1. 4ª ed. Brasília: UnB, 2000, 2009 (reimpressão).

_____. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Vol. 2. Brasília: UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WRIGTH, Robin M. **Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

APÊNDICE A – TCLE do tuxaua Istarley de Souza

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Ao Tuxaua da comunidade indígena Maturuca, Histarley Souza

(Istarley Moreira
de Souza)

Convido o senhor para participar da pesquisa que realizo na Universidade Federal do Ceará e que se chama, de início, “Crenças e práticas católicas: a Terra Indígena Raposa Serra do Sol no centro da relação entre a Igreja e os índios Macuxi em Roraima”. A luta, o apoio da Igreja Católica e a conquista desta terra pelos indígenas me chamaram muito a atenção. Assim, meu objetivo é estudar como os índios Macuxi da aldeia Maturuca vivem a sua religião no dia-a-dia e como pensam a atuação da Igreja Católica nas suas lutas e conquistas. Espero contribuir para a reflexão do próprio índio sobre seu jeito de viver e ser católico e também incentivar o debate sobre a religião dos povos indígenas de Roraima. Para fazer esta pesquisa, preciso observar os índios na aldeia, acompanhar os momentos de celebração religiosa e entrevistar os índios, os missionários e os líderes da comunidade. Isto quer dizer que eu necessito da sua entrevista como líder da comunidade Maturuca. Caso aceite, nossa entrevista poderá ser realizada na sua casa, no dia e horário que for melhor para o senhor. Usarei uma filmadora para gravar nossa entrevista. Não ocuparei muito o seu tempo, meia hora parece ser o tempo suficiente, a não ser que seja da sua vontade em continuar. Sua participação é livre durante toda pesquisa. O senhor poderá desistir da pesquisa, sem que isso traga para o senhor qualquer problema. O senhor não precisará gastar nada e não haverá nenhum tipo de pagamento para a sua participação. Peço que se ficar alguma dúvida sobre a pesquisa, que faça a pergunta que desejar. Afirmando que explicarei o andamento e os resultados da pesquisa, e estou certa que as suas orientações como tuxaua serão bem-vindas. Garanto ainda que não revelarei nenhuma informação que seja dita em segredo ou que afete a sua privacidade. Conforme concordância da comunidade, estou em visita à maloca Maturuca, neste mês de abril de 2012, tendo sido autorizada a minha permanência por cerca de quatro dias na aldeia. Espero que a minha presença não traga nenhum tipo de problema. Mas, se mesmo assim alguém se sentir incomodado, prometo suspender este projeto, dar meu apoio e reparar (pagar) possíveis prejuízos causados pela pesquisa.

Concordância após leitura e informação

Eu, STARLEY MOREIRA SOUZA, após ser esclarecido sobre a pesquisa, concordo em participar voluntariamente dela. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar. Em caso de dúvida, falarei com a pesquisadora Vângela Maria Isidoro de Moraes pelo telefone (95) 36213170, em horário de trabalho, ou pelo e-mail vi.morais@uol.com.br, a qualquer momento.

Istarley Moreira Souza
Assinatura do participante

07/04/2012
Data

Vângela Maria Isidoro de Moraes
Assinatura da Pesquisadora Responsável

07/04/2012
Data

APÊNDICE B – TCLE de Inácio Brito

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Aos índios e índias Macuxi, da comunidade Maturuca.

Meu nome é Vângela Maria Isidoro de Moraes. Eu sou estudante da Universidade Federal do Ceará e estou fazendo uma pesquisa sobre a religião católica dos índios Macuxi. O nome inicial que eu dei a pesquisa foi “**Crenças e práticas católicas: a Terra Indígena Raposa Serra do Sol no centro da relação entre a Igreja e os índios Macuxi em Roraima**”. Eu gostaria muito que o(a) senhor(a) aceitasse participar desta pesquisa. Preciso saber como os índios Macuxi da aldeia Maturuca vivem a sua religião no dia-a-dia e qual a importância da Igreja Católica na luta e na conquista da Terra Raposa Serra do Sol. Espero com este trabalho incentivar o próprio índio a pensar sobre o seu jeito de viver e ser católico e reunir mais informações, já que ainda é pouco o conhecimento sobre a vida dos povos indígenas de Roraima. Para fazer a pesquisa vou precisar da sua entrevista. Nossa conversa não vai demorar muito, não deve passar de meia hora, a não ser que seja da sua própria vontade em continuar. Se o(a) senhor(a) aceitar, a entrevista poderá ser feita na sua casa, no dia e na hora que o(a) senhor(a) quiser. Usarei uma filmadora para gravar nossa entrevista. A qualquer momento o(a) senhor(a) poderá desistir de participar desta pesquisa, sem qualquer problema. O(a) senhor(a) não precisará gastar nada e não terá nenhum tipo de pagamento para a sua participação. Se tiver alguma dúvida sobre a pesquisa, faça a pergunta que quiser. Se alguma coisa for dita em segredo, garanto que não falarei ou escreverei nada sobre isso. Como preciso ainda olhar o jeito de viver dos índios para entender a sua religião, devo fazer algumas visitas à comunidade Maturuca. Espero que a minha presença não traga nenhum tipo de problema ou prejuízo para a comunidade. Mas, se mesmo assim alguém se sentir incomodado, prometo suspender este projeto e pagar por algum prejuízo que esta pesquisa possa causar.

Concordância, após leitura e informação

Eu, INÁCIO BRITO, depois de ser esclarecido(a) sobre esta pesquisa, concordo em participar com a minha livre vontade dela. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar. Se ainda surgir alguma dúvida, falarei com a pesquisadora pelo telefone (95) 36213170, no trabalho dela em Boa Vista.

Inácio Brito
Assinatura do participante

07/04/2012
Data

No caso de não saber assinar,
colocar impressão digital aqui

Vângela Maria Isidoro de Moraes
Assinatura da Pesquisadora Responsável

07/04/2012
Data

APÊNDICE C – TCLE de Jaime André

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Aos índios e índias Macuxi, da comunidade Maturuca.

Meu nome é Vângela Maria Isidoro de Moraes. Eu sou estudante da Universidade Federal do Ceará e estou fazendo uma pesquisa sobre a religião católica dos índios Macuxi. O nome inicial que eu dei a pesquisa foi “**Crenças e práticas católicas: a Terra Indígena Raposa Serra do Sol no centro da relação entre a Igreja e os índios Macuxi em Roraima**”. Eu gostaria muito que o(a) senhor(a) aceitasse participar desta pesquisa. Preciso saber como os índios Macuxi da aldeia Maturuca vivem a sua religião no dia-a-dia e qual a importância da Igreja Católica na luta e na conquista da Terra Raposa Serra do Sol. Espero com este trabalho incentivar o próprio índio a pensar sobre o seu jeito de viver e ser católico e reunir mais informações, já que ainda é pouco o conhecimento sobre a vida dos povos indígenas de Roraima. Para fazer a pesquisa vou precisar da sua entrevista. Nossa conversa não vai demorar muito, não deve passar de meia hora, a não ser que seja da sua própria vontade em continuar. Se o(a) senhor(a) aceitar, a entrevista poderá ser feita na sua casa, no dia e na hora que o(a) senhor(a) quiser. Usarei uma filmadora para gravar nossa entrevista. A qualquer momento o(a) senhor(a) poderá desistir de participar desta pesquisa, sem qualquer problema. O(a) senhor(a) não precisará gastar nada e não terá nenhum tipo de pagamento para a sua participação. Se tiver alguma dúvida sobre a pesquisa, faça a pergunta que quiser. Se alguma coisa for dita em segredo, garanto que não falarei ou escreverei nada sobre isso. Como preciso ainda olhar o jeito de viver dos índios para entender a sua religião, devo fazer algumas visitas à comunidade Maturuca. Espero que a minha presença não traga nenhum tipo de problema ou prejuízo para a comunidade. Mas, se mesmo assim alguém se sentir incomodado, prometo suspender este projeto e pagar por algum prejuízo que esta pesquisa possa causar.

Concordância após leitura e informação

Eu, JAIME ANDRE, depois de ser esclarecido(a) sobre esta pesquisa, concordo em participar com a minha livre vontade dela. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar. Se ainda surgir alguma dúvida, falarei com a pesquisadora pelo telefone (95) 36213170, no trabalho dela em Boa Vista.

Jaime André
Assinatura do participante

06/04/2012
Data

No caso de não saber assinar,
colocar impressão digital aqui

Vângela Maria Isidoro de Moraes
Assinatura da Pesquisadora Responsável

06/04/2012
Data

APÊNDICE D – TCLE de Tereza Pereira

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Aos índios e índias Macuxi, da comunidade Maturuca.

Meu nome é Vângela Maria Isidoro de Moraes. Eu sou estudante da Universidade Federal do Ceará e estou fazendo uma pesquisa sobre a religião católica dos índios Macuxi. O nome inicial que eu dei a pesquisa foi “**Crenças e práticas católicas: a Terra Indígena Raposa Serra do Sol no centro da relação entre a Igreja e os índios Macuxi em Roraima**”. Eu gostaria muito que o(a) senhor(a) aceitasse participar desta pesquisa. Preciso saber como os índios Macuxi da aldeia Maturuca vivem a sua religião no dia-a-dia e qual a importância da Igreja Católica na luta e na conquista da Terra Raposa Serra do Sol. Espero com este trabalho incentivar o próprio índio a pensar sobre o seu jeito de viver e ser católico e reunir mais informações, já que ainda é pouco o conhecimento sobre a vida dos povos indígenas de Roraima. Para fazer a pesquisa vou precisar da sua entrevista. Nossa conversa não vai demorar muito, não deve passar de meia hora, a não ser que seja da sua própria vontade em continuar. Se o(a) senhor(a) aceitar, a entrevista poderá ser feita na sua casa, no dia e na hora que o(a) senhor(a) quiser. Usarei uma filmadora para gravar nossa entrevista. A qualquer momento o(a) senhor(a) poderá desistir de participar desta pesquisa, sem qualquer problema. O(a) senhor(a) não precisará gastar nada e não terá nenhum tipo de pagamento para a sua participação. Se tiver alguma dúvida sobre a pesquisa, faça a pergunta que quiser. Se alguma coisa for dita em segredo, garanto que não falarei ou escreverei nada sobre isso. Como preciso ainda olhar o jeito de viver dos índios para entender a sua religião, devo fazer algumas visitas à comunidade Maturuca. Espero que a minha presença não traga nenhum tipo de problema ou prejuízo para a comunidade. Mas, se mesmo assim alguém se sentir incomodado, prometo suspender este projeto e pagar por algum prejuízo que esta pesquisa possa causar.

Concordância após leitura e informação

Eu, TEREZA PEREIRA DE SOUZA, depois de ser esclarecido(a) sobre esta pesquisa, concordo em participar com a minha livre vontade dela. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar. Se ainda surgir alguma dúvida, falarei com a pesquisadora pelo telefone (95) 36213170, no trabalho dela em Boa Vista.

Tereza Pereira de Souza
Assinatura do participante

12/04/2012
Data

No caso de não saber assinar,
colocar impressão digital aqui

Vângela Maria Isidoro de Moraes
Assinatura da Pesquisadora Responsável

12/04/2012
Data

APÊNDICE E – TCLE de Josenilson Bezerra

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Aos índios e índias Macuxi, da comunidade Maturuca.

Meu nome é Vângela Maria Isidoro de Moraes. Eu sou estudante da Universidade Federal do Ceará e estou fazendo uma pesquisa sobre a religião católica dos índios Macuxi. O nome inicial que eu dei a pesquisa foi **“Crenças e práticas católicas: a Terra Indígena Raposa Serra do Sol no centro da relação entre a Igreja e os índios Macuxi em Roraima”**. Eu gostaria muito que o(a) senhor(a) aceitasse participar desta pesquisa. Preciso saber como os índios Macuxi da aldeia Maturuca vivem a sua religião no dia-a-dia e qual a importância da Igreja Católica na luta e na conquista da Terra Raposa Serra do Sol. Espero com este trabalho incentivar o próprio índio a pensar sobre o seu jeito de viver e ser católico e reunir mais informações, já que ainda é pouco o conhecimento sobre a vida dos povos indígenas de Roraima. Para fazer a pesquisa vou precisar da sua entrevista. Nossa conversa não vai demorar muito, não deve passar de meia hora, a não ser que seja da sua própria vontade em continuar. Se o(a) senhor(a) aceitar, a entrevista poderá ser feita na sua casa, no dia e na hora que o(a) senhor(a) quiser. Usarei uma filmadora para gravar nossa entrevista. A qualquer momento o(a) senhor(a) poderá desistir de participar desta pesquisa, sem qualquer problema. O(a) senhor(a) não precisará gastar nada e não terá nenhum tipo de pagamento para a sua participação. Se tiver alguma dúvida sobre a pesquisa, faça a pergunta que quiser. Se alguma coisa for dita em segredo, garanto que não falarei ou escreverei nada sobre isso. Como preciso ainda olhar o jeito de viver dos índios para entender a sua religião, devo fazer algumas visitas à comunidade Maturuca. Espero que a minha presença não traga nenhum tipo de problema ou prejuízo para a comunidade. Mas, se mesmo assim alguém se sentir incomodado, prometo suspender este projeto e pagar por algum prejuízo que esta pesquisa possa causar.

Concordância após leitura e informação

Eu, JOSENILSON BEZERRA MADEIRA, depois de ser esclarecido(a) sobre esta pesquisa, concordo em participar com a minha livre vontade dela. Estou recebendo uma cópia deste documento, assinada, que vou guardar. Se ainda surgir alguma dúvida, falarei com a pesquisadora pelo telefone (95) 36213170, no trabalho dela em Boa Vista.

Josenilson Bezerra Madeira
Assinatura do participante

07/04/2012
Data

No caso de não saber assinar,
colocar impressão digital aqui

Vângela Maria Isidoro de Moraes
Assinatura da Pesquisadora Responsável

07/04/2012
Data

ANEXO A – Decreto de Homologação da TIRSS



Presidência da República Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO DE 15 DE ABRIL DE 2005.

Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada nos Municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, no Estado de Roraima.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto nos arts. 19, § 1º, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e 5º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, e

Considerando o imperativo de harmonizar os direitos constitucionais dos índios, as condições indispensáveis para a defesa do território e da soberania nacionais, a preservação do meio ambiente, a proteção da diversidade étnica e cultural e o princípio federativo;

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada a demarcação administrativa, promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, destinada à posse permanente dos Grupos Indígenas Ingarikó, Makuxi, Patamona, Taurepang e Wapixana, nos termos da Portaria nº 534, de 13 de abril de 2005, do Ministério da Justiça.

Art. 2º A Terra Indígena Raposa Serra do Sol tem a superfície total de um milhão, setecentos e quarenta e sete mil, quatrocentos e sessenta e quatro hectares, setenta e oito ares e trinta e dois centiares, e o perímetro de novecentos e setenta e oito mil, cento e trinta e dois metros e trinta e dois centímetros, situada nos Municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, e circunscreve-se aos seguintes limites: NORTE: partindo do marco SAT RR-13=MF BV-0, de coordenadas geodésicas 05°12'07,662" N e 60°44'14,057" Wgr., localizado sobre o Monte Roraima, na trijunção das fronteiras Brasil/Venezuela/Guiana, segue pelo limite internacional Brasil/Guiana, passando pelos Marcos de Fronteira B/BG-1, B/BG-2, B/BG-3, B/BG-4, B/BG-5, B/BG-6, B/BG-7, B/BG-8, B/BG-9, B/BG-10, B/BG-11, B/BG-11A, B/BG-12, B/BG-13, até o Ponto Digitalizado 01, de coordenadas geodésicas aproximadas 05°11'54,8" N e 60°06'32,0" Wgr., localizado na cabeceira do Rio Maú ou Ireng; LESTE: do ponto antes descrito, segue pela margem direita do Rio Maú ou Ireng, a jusante, acompanhando o limite internacional Brasil/Guiana, passando pelos Marcos de Fronteira B/5, B/4, até o Ponto Digitalizado 02, de coordenadas geodésicas aproximadas 04°35'25,5" N e 60°07'42,7" Wgr., localizado na confluência com um igarapé sem

denominação; daí, segue pela margem direita do referido igarapé, a montante, até o Ponto-03, de coordenadas geodésicas aproximadas 04°35'44,7641" N e 60°10'45,7776" Wgr., localizado na confluência de um igarapé sem denominação; daí, segue por uma linha reta até o Ponto-04, de coordenadas geodésicas 04°34'40,1683" N e 60°11'24,6414" Wgr., localizado na nascente de um igarapé sem denominação; daí, segue pela margem esquerda do referido igarapé, a jusante, até o Ponto Digitalizado 05, de coordenadas geodésicas aproximadas 04°33'43,1" N e 60°09'32,3" Wgr., localizado na sua confluência com o Rio Maú ou Ireng; daí segue pela margem direita do citado rio, a jusante, acompanhando o limite internacional Brasil/Guiana, passando pelos Marcos de Fronteira B/3 e B/2, até o Ponto Digitalizado 06, de coordenadas geodésicas aproximadas 03°51'56,5" N e 59°35'25,1" Wgr., localizado na confluência com o Igarapé Uanamará; SUL: do ponto antes descrito, segue pela margem esquerda do Igarapé Uanamará, a montante, até o Marco 04, de coordenadas geodésicas 03°55'15,4420" N e 59°41'51,6834" Wgr., localizado na confluência com o Igarapé Nambi; daí, segue por uma linha reta até o Marco 05 (marco de observação astronômica, denominado Marco Pirarara), de coordenadas geodésicas 03°40'05,75" N e 59°43'21,59" Wgr.; daí segue no mesmo alinhamento até a margem direita do Rio Maú ou Ireng; daí, segue por essa margem, a jusante, acompanhando o limite internacional Brasil/Guiana, até a sua confluência com o Rio Tacutu, onde está localizado o Marco de Fronteira 1, de coordenadas geodésicas 03°33'58,25" N e 59°52'09,19 Wgr.; daí, segue pela margem direita do Rio Tacutu, a jusante, até o Ponto Digitalizado 07, de coordenadas geodésicas aproximadas 03°22'25,2" N e 60°19'14,5" Wgr., localizado na confluência com o Rio Surumu; OESTE: do ponto antes descrito, segue pela margem esquerda do Rio Surumu, a montante, até o Ponto Digitalizado 08, de coordenadas geodésicas aproximadas 04°12'39,9" N e 60°47'49,7" Wgr., localizado na confluência com o Rio Miang; daí segue pela margem esquerda do Rio Miang, a montante, até o Marco de Fronteira L8-82, de coordenadas geodésicas 04°29'38,731" N e 61°08'00,994" Wgr., localizado na sua cabeceira, na Serra Pacaraima, junto ao limite internacional Brasil/Venezuela; daí, segue pelo limite internacional, passando pelos Marcos de Fronteira BV-7, BV-6, BV-5, BV-4, BV-3, BV-2, BV-1 e BV-0=Marco SAT RR-13, início da descrição deste perímetro. Base cartográfica utilizada: NB.20-Z.B; NB.21-Y-A; NB.20-Z-D; NB.21-Y-C; NA.20-X-B e NA.21-V-A - Escala 1:250.000 - RADAMBRASIL/DSG - Anos 1975/76/78/80. As coordenadas geodésicas citadas são referenciadas ao Datum Horizontal SAD - 69.

Art. 3º O Parque Nacional do Monte Roraima é bem público da União submetido a regime jurídico de dupla afetação, destinado à preservação do meio ambiente e à realização dos direitos constitucionais dos índios.

§ 1º O Parque Nacional do Monte Roraima será administrado em conjunto pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e pela Comunidade Indígena Ingarikó.

§ 2º O Ministério da Justiça e o Ministério do Meio Ambiente, ouvidos a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e a Comunidade Indígena Ingarikó, apresentarão, para homologação do Presidente da República, plano de administração conjunta do bem público referido no caput.

Art. 4º É assegurada, nos termos do Decreto nº 4.412, de 7 de outubro de 2002, a ação das Forças Armadas, para a defesa do território e da soberania nacionais, e do Departamento de Polícia Federal do Ministério da Justiça, para garantir a segurança e a ordem pública e proteger os direitos constitucionais indígenas, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Parágrafo único. As Forças Armadas e o Departamento de Polícia Federal utilizarão os meios necessários, adequados e proporcionais para desempenho de suas atribuições legais e constitucionais.

Art. 5º Fica resguardada a prerrogativa do Presidente da República de, em caso de real necessidade, devidamente comprovada, adotar as medidas necessárias para afetar os bens públicos da União de uso indispensável à defesa do território e à soberania nacional, bem como de exercer o poder de polícia administrativa para garantir a segurança e a ordem pública na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Art. 6º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 15 de abril de 2005; 184º da Independência e 117º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Márcio Thomaz Bastos

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 18.4.2005

ANEXO B – Aprovação da Comissão de Ética em Pesquisa

Universidade Federal do Ceará
Comitê de Ética em Pesquisa

Of. Nº 117/10

Fortaleza, 25 de junho de 2010

Protocolo COMEPE nº 118/ 10

Pesquisador responsável: Vângela Maria Isidoro de Moraes

Deptº./Serviço: Conselho Indígena de Roraima-CIR

Título do Projeto: "Crenças e práticas católicas: A terra indígena Raposa Serra do Sol no Centro da relação entre a igreja e os índios Macuxi, em Roraima"

Levamos ao conhecimento de V.S^a. que o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Ceará – COMEPE, dentro das normas que regulamentam a pesquisa em seres humanos, do Conselho Nacional de Saúde – Ministério da Saúde, Resolução nº 196 de 10 de outubro de 1996 e complementares, aprovou o protocolo e o TCLE do projeto supracitado na reunião do dia 24 de junho de 2010.

Outrossim, informamos, que o pesquisador deverá se comprometer a enviar o relatório final do referido projeto.

Atenciosamente,

Dr. Fernando A. F. de Almeida
Coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa
COMEPE/UFCE