

MANOEL GOMES RABELO FILHO



A REPRESENTAÇÃO SOCIAL
DO KANAIMÎ, DO PIYÁSAN E
DO TARENPOKON

EDITORA
OLYVER

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL
DO KANAIMÎ, DO PIYA'SAN E
DO TARENPOKON

DIREÇÃO EDITORIAL: Maria Camila da Conceição
DIAGRAMAÇÃO: Luciele Vieira / Jeamerson de Oliveira
DESIGNER DE CAPA: Jeamerson de Oliveira

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Olyver estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2019 Editora Olyver
Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05
Antares, Maceió - AL, 57048-230
www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S248p.

Filho, Manoel Gomes Rabelo.

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL DO KANAIMÍ, DO PIYA'SAN E DO TARENPOKON.
[recurso digital] / Manoel Gomes Rabelo Filho – Maceió, AL: Editora Olyver, 2021.

ISBN: 978-65-81450-50-2

Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>

1. Kanaimí. 2. Povo Macuxi. 3. Etnógrafo. 4. Metodológico.
5. Representação Social. I. Título.

CDD: 981

Índices para catálogo sistemático:

1. História do Brasil 981

MANOEL GOMES RABELO FILHO

A REPRESENTAÇÃO SOCIAL
DO KANAIMÎ, DO PIYA'SAN E
DO TARENPOKON

Maceió-AL
2021


OLYVER

DIREÇÃO EDITORIAL

Maria Camila da Conceição

COMITÊ CIENTÍFICO EDITORIAL

Prof. Dr. José Adelson Lopes Peixoto

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Edson Hely Silva

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Prof. Dr. Constantino José Bezerra de Melo

Secretaria de Educação de Pernambuco - SEE-PE (Brasil)

Prof. Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a. Me. Francisca Maria Neta

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Ana Cristina de Lima Moreira

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof^a Dra. Denize dos Santos

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Siloé Soares de Amorim

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Prof^a Dr^a. Nara Salles

Universidade Federal de Pelotas | UFPel (Brasil)

Prof^a Dr^a. Urânia Auxiliadora Santos Maia de Oliveira

Universidade Federal da Bahia | UFBA (Brasil)

Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar

Universidade Federal de Sergipe | UFS (Brasil)

Prof^a Dr^a. Karina Moreira Ribeiro da Silva e Melo

Universidade de Pernambuco | UPE (Brasil)

Prof^a Me. Deisiane da Silva Bezerra

Universidade Federal Rural de Pernambuco | UFRPE (Brasil)

Prof^a Me. Iraci Nobre da Silva

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Profª Me. Gisely Martins da Silva

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Dr. Augusto César Acioly Paz Silva

Universidade Federal de Pernambuco | UFPE (Brasil)
Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde | AESA-CESA (Brasil)

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva

Universidade do Estado da Bahia | UNEB (Brasil)
Universidade Federal de São Carlos | UFSCar (Brasil)

Dr. Jairo José Campos da Costa

Universidade Estadual de Alagoas | UNEAL (Brasil)

Prof. Me. Joseildo Cavalcanti Ferreira

Centro de Ensino Superior de Arcoverde | CESA (Brasil)

Prof. Dr. Hélder Manuel Guerra Henriques

Professor da Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do
Instituto Politécnico de Portalegre (Portugal)

Profª Dra. Maria Aparecida Santos e Campos

Doutorado em Actividad física y salud. Universidade de Jaen, UJAEN, (Espanha)

Prof. Dr. Diosnel Centurion, Ph.D

Universidad Católica Ntra. Sra. de la Asunción | Asunción (Paraguay)

Profª Dra. Marta Isabel Canese de Estigarribia

Universidad Nacional de Asunción, Escuela de Ciencias Sociales y
Políticas | Asunción (Paraguay)

Dedico à minha mãe Ercília, à minha esposa Jacilda, aos meus filhos amados Emanuel e Matheus, Tathianne e Tallitha que começaram e continuam dando sentido à minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos povos Indígenas de Roraima, com quem tive contato durante grande parte da minha vida. Ao povo Macuxi pela paciência de estabelecer ótima convivência antes e durante nossa pesquisa.

Ao CIR, na pessoa do Coordenador Mário Nicácio e ao Vice coordenador Ivaldo André que ajudaram o processo de realização das entrevistas. Ao coordenador da FUNAI, André Vasconcelos, que nos acolheu com muito interesse em nossa pesquisa.

Nossos agradecimentos a Jerônimo de Oliveira, Júlio Macuxi e Vovó Ilária, que colaboraram com valiosas informações. Essas pessoas me deram outra visão sobre a vida dos Macuxi.

À coordenação do curso de Mestrado em Ciências da Religião, liderada por Gilbraz de Souza Aragão e aos professores do programa de mestrado em Ciências da Religião, Cláudio Vianney Malzoni, Degislando Nóbrega de Lima, Drance Elias da Silva, João Luiz Correia Júnior, Luiz Alencar Libório, Luiz Carlos Luz Marques, Newton Darwin de Andrade Cabral, Nilo Ribeiro Junior, Pedro Rubens Ferreira Oliveira, Sergio Sezino Douets Vasconcelos, Zuleica Dantas Pereira Campos que, com acolhida e carinho, nos forneceram informações que tornaram possível chegar à conclusão de nossa dissertação.

Ao professor Drance Elias da Silva que, com apoio e paciência, nos orientou no sentido de aflorar melhor as ideias desta pesquisa, além de suas preciosas informações sobre a representação social.

Ao Padre Raimundo Vanthuy Neto que colaborou no sentido de fornecer alguns documentos essenciais para esta dissertação.

A Ana Maria Lima de Freitas pelo incentivo que nos fizeram chegar à realização desta pesquisa.

A todos os entrevistados que forneceram grande parte das informações aqui expressas e tornaram possível este trabalho.

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho constitui, originalmente, uma dissertação no campo das Ciências da Religião, mais especificamente traz aspectos culturais dos povos indígenas Macuxi para entender as características das religiosidades em duas malocas. As representações sociais coletadas por meio das entrevistas trazem respostas acerca de Pajés, Rezadores e Kanaimés, na tentativa de entender os contextos vividos, as dificuldades enfrentadas, as doenças combatidas e principalmente as condições que nos fazem entender as principais fontes das religiosidades indígenas. Os rituais trazem as significações da espiritualidade na qual as personagens analisadas trazem sensações de medo, possibilidade de cura ou conforto. O objetivo final da realização ritual é a saúde, o que traz o livramento dos feitiços e a solução de diversos problemas espirituais.

As representações sociais são falas acerca de sujeitos que tentamos identificar. Numa proposta bem ampla, esta obra representa uma configuração de como os Macuxi pensam sobre os sujeitos sociais aqui tratados – O Pajé, o Rezador e o Kanaimé. Macuxi é o povo que vive ao longo dos rios Branco, Uiraricoera, Tacutu e Surumu. Local que envolve as regiões de parte de Roraima (Brasil), Venezuela e Guiana. Em sentido amplo os povos envolventes como os Ingarikó, Taurepang, Wapichana, Waiwai, entre outros, se relacionam com os Macuxi de forma bem próxima, tendo mitos, histórias e cultura comuns.

A diversidade de povos, vinculadas aos processos de interação com os não índios, sejam os negros vindos da Guiana, como os europeus através da Venezuela e do Brasil, teve muitos embates e associações, desavenças e conchavos. Os relacionamentos tiveram como respostas culturais ações ou reações que os vinculavam a selvageria, à falta de cultura e a inocência. Todos estes fatos levam a diversidades de interpretações que negam a existência, a cultura e a diversidade dos povos.

As representações sociais sobre os líderes e opositores confirmam imensa quantidade de histórias contadas pelos antepassados. Esse registro demonstra aproximações aos Pajés e Rezadores e um distanciamento em relação ao Kanaimé. Os propósitos que Pajés e Rezadores possuem não são os mesmos do Kanaimé. Ainda que possamos identificar algumas semelhanças, existe separação imensa as representações colocam entre Pajés e Kanaimés e Rezadores e Kanaimés.

Mudanças ocorreram, e ainda ocorrem, acerca das interpretações dessas personagens. O tempo pode, através de algum fato novo, vir a proporcionar uma verdadeira reviravolta nas representações, às quais estão sujeitas às mais diversas interpretações. O ato de representar significa dizer o que pensamos sobre algo ou alguém num dado contexto. Este alguém – que pode ser um dos três citados, Pajé, Rezador e Kanaimé – do contexto dos povos indígenas da região Circum-Roraima, está sujeito a interpretações muito diferentes, e que dentro de realidades muito diversas, podendo ter tido contato com um deles ou não, os indígenas entrevistados elaboram e reelaboram significações acerca dos personagens que estão contidas em suas representações sociais.

O povo Macuxi se destaca neste processo de interpretação por estar no centro territorial. É identificado como povo que possui Kanaimés e Pajés poderosos. A delegações desses poderes presentes nas representações sociais associam os mitos e partes das histórias vivenciadas. Não há como negar o poder do Pajé em relação às diversas curas citadas, nem o poder do Kanaimé em se associar aos feitiços para realizar seus desejos. A figura do Rezador está presente devido aos contextos em que não se encontram o Pajé, exercendo quase as mesmas funções atribuídas ao Pajé, mas que as representações o colocam como alguém com o poder de dominar as plantas por meio das rezas.

Os Macuxi são interpretados como povo sábio e que, ao possuírem boas relações com os não índios, estariam se associando a eles contra outros povos da região. Da mesma forma este povo

também busca representar os diversos povos a partir de seus contextos. Por exemplo, os Ingarikó são considerados pelos Macuxi como povo perigoso e que são próximos a Kanaimés e que dificilmente não são acolhidos pelos Macuxi, porque se não forem acolhidos podem revidar por meio das ações de um Kanaimé. Às vezes os Macuxi acusam os Wapichana de serem Kanaimé e desenvolvem uma série de histórias para justificar suas afirmações.

Os propósitos das representações sociais que foram proferidas pelos Macuxi são a constituição de Pajés, Rezadores e Kanaimés, os quais podem ser interpretados também como as falas dos outros povos da região. Isto define as personagens como detentoras de uma série de poderes. Ao Pajé é atribuído o poder de curar doenças consideradas graves pelos indígenas e que podem entrar em contato com os espíritos para curas e afastar feitiços. Ao rezador é atribuído principalmente a cura de crianças e mulheres grávidas e têm os poderes associados às plantas. Ao Kanaimé, considerado como o mais poderoso, são atribuídas séries de mortes, feitiços e desaparecimentos mágicos. Inclusive o próprio desaparecimento de forma mágica para conviver com os seus parentes e não deixar que outras pessoas possam encontrá-los.

A análise dos dados das entrevistas teve como suporte os aspectos sócio-históricos dos povos indígenas. A proximidade às diversas significações acerca das personagens representa o que se pensa na atualidade sobre o grupo pesquisado. Já indicamos nossa linha mestra para compreender as falas que são as representações sociais, metodologia que se destaca nos modos de entender os processos de transformações e ressignificações do entendimento do tema. Noutro sentido podemos ainda assinalar aspectos da cosmovisão do povo Macuxi no sentido de melhor esclarecer os sentidos dados ao Pajé, ao Rezador e ao Kanaimé, às características da religiosidade desse povo.

As negociações empreendidas por diversos sujeitos, os quais estão associados ou não a uma ou várias personagens, são realizadas por meio da agregação aos espíritos da natureza. Este tipo de

associação define o tipo de rito realizado, uma vez que a causa das doenças entre os Macuxi são dos espíritos. O fenômeno religioso explicado requer a identificação de uma estrutura, às quais estão nas representações sociais dos entrevistados e que definem o conteúdo cultural dos principais aspectos da religiosidade do povo indígena.

O fenômeno religioso indígena aqui apresentado tem por objetivo entender o relacionamento entre as personagens, o sentido dos rituais realizados, os aspectos histórico-antropológicos contextuais dos Macuxi. Buscamos também identificar possíveis mudanças nas representações sociais analisadas e conseqüentemente mudanças nos processos da cosmovisão deste povo. A formulação de como estas mudanças foram recepcionadas pela etnia estudada nos levaram a apontar alguns modos pelos quais os povos indígenas ressignificaram as personagens e seus modos de vida.

A explicação das religiosidades indígenas perpassaram por longo caminho. No início do contato entre índios e não índios estas religiosidades foram rigorosamente negadas, uma vez que as manifestações dos índios eram muito diferentes em relação aos não índios. Neste sentido os não índios passaram a formular um conjunto de representações sobre os modos de vida dos índios, negando que suas diversas manifestações fossem consideradas religiosas. A este tipo de interpretação dada por não índios passaram a se constituir como negação dos elementos culturais, sociais e religiosos, simplesmente ignorando qualquer tipo de cosmovisão.

A perspectiva religiosa identificada a partir das representações sociais analisadas não significa a permanência das religiosidades indígenas no mesmo patamar das antigas formas de manifestações, mas possuem uma série de mudanças, que podem ser aceitas ou não pelo povo, ou por diversos grupos sociais da etnia. O referendo ou não das lideranças sociais e religiosas não significam o desaparecimento da citada manifestação, e sim uma espécie de distanciamento provisório e que noutra momento histórico podem vir a ser reconhecidos como pertencente à cultura dos indígenas. Esta forma de reconfigurar a manifestação religiosa dá um sentido novo e uma nova

formulação das representações sociais sobre o Pajé, o Rezador e Kanaimé.

As Ciências da Religião constituem, no contexto atual, importante caminho de pesquisa, que apresentam ampla gama de estudos e possuem abordagens diversas para seus objetos. A pesquisa sobre religião, seja por meio de diversas ciências como a Antropologia, a Sociologia, a História, a Psicologia etc, configuram-se como meios de construções teóricas de aprofundamento dos conhecimentos acerca das manifestações religiosas. O conhecimento coletivo empreendido por diversas disciplinas, o qual por meios de metodologias específicas buscam compreender o fenômeno religioso em suas diversas dimensões, fizeram e fazem o desenvolvimento da área pouco discutida: as Ciências da Religião. Podemos afirmar que, dentro do contexto das religiosidades indígenas, a desvalorização, e de certa maneira a negação, ainda persistem na pesquisa e na vida. As inovações apresentadas neste contexto de estudo requerem abertura de novas frestas para que no futuro haja aprofundamento das questões religiosas indígenas.

M. G. Rabelo Filho

In Memoriam:

Ao meu Pai Manoel Gomes Rabelo
Ao grande Mestre Dr. Pe. Ferdinando Azevedo

Lista de Tabelas

Tabela 1.....	122
Tabela 2.....	132
Tabela 3.....	142
Tabela 4.....	148

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CEB's	Comunidades Eclesiais de Base
SNAM	Secretariado Nacional de Atividade Missionária
ligado à	CNBB
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CINTER	Conselho Indígena do Território de Roraima
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análises e Planejamento

SUMÁRIO

PREFÁCIO REPRESENTAÇÕES SOCIAIS CONSTITUEM IDEIAS E CRENÇAS DE UM POVO.....	18
INTRODUÇÃO.....	22
CAPÍTULO 1	
CAMINHO TEÓRICO E METODOLÓGICO.....	26
1.1 Problematização.....	26
1.2 Aspectos teórico e metodológico da representação social.....	38
1.3 Cosmvisão dos Macuxi.....	50
CAPÍTULO 2	
CONTEXTO HISTÓRICO DO POVO MACUXI.....	71
2.1 Situando historicamente o povo Macuxi.....	72
2.2 Canta Galo e Maturuca.....	102
2.3 Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon na literatura socioantropológica.....	104
2.3.1 Koch-Grünberg, o antropólogo e etnógrafo alemão..	105
2.3.2 Dos relatos à antropologia.....	108
2.3.3 Pajelança.....	113
2.3.4 Kanaimî.....	117
2.3.5 Curas e atribuições do Tarenpokon	119
CAPÍTULO 3	
ANÁLISES DAS ENTREVISTAS.....	122
3.1 Kanaimî.....	122
3.2 Piya'san.....	131
3.3 Tarenpokon.....	142
3.4 Novas representações do Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon e suas relações.....	148
3.5 Impactos das transformações na cosmvisão dos Macuxi.....	169
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	175
REFERÊNCIAS.....	185
GLOSSÁRIO.....	198
ANEXOS.....	200

PREFÁCIO

REPRESENTAÇÕES SOCIAIS CONSTITUEM IDEIAS E CRENÇAS DE UM POVO

Quando buscamos uma definição acerca de representações sociais não se quer algo meramente teórico, mas, desde já, conhecer tais representações sociais, e ver que elas se colocam essenciais para explicar/compreender as dinâmicas em ato num dado contexto social.

Denise Jodelet, importante colaboradora e continuadora do trabalho de Moscovici, designa Representação Social como uma forma de conhecimento específico, o saber de sentido comum, cujos conteúdos manifestam a operação de processos gerativos e funcionais socialmente caracterizados; designa ainda, uma forma de pensamento social. As Representações Sociais, nesse sentido, constituem modalidades de pensamento prático orientados para a comunicação, a compreensão e o domínio do social, material e ideal. Essas representações, na visão da autora, apresentam características específicas a nível da organização dos conteúdos, as operações mentais e a lógica.

Portanto, a noção de Representação Social implica uma forma de conhecimento sobre a realidade social; um tipo de conhecimento particular que, em síntese, se expressa como “teorias” sobre saberes populares e do senso comum, elaboradas e partilhadas coletivamente, com a finalidade de construir e interpretar o real.

Diz-se normalmente, e com razão, que a representação social é apreendida na conversa da vida cotidiana, e é por isso que uma das suas características fundamentais é a de ser um conhecimento prático, que se elabora segundo uma lógica própria, no sentido de uma ação. Nesse sentido, as representações sociais ao se expressarem dinâmicas, colocam os indivíduos a produzirem formas criativas de relacionamentos com o meio em que vivem. Portanto, a noção que se apreende de Representação Social, é a de que tal modalidade de conhecimento, orienta o pensamento para atividades práticas e de

comunicação, cheio de sentido e conteúdos manifestando na sua totalidade, uma dimensão histórica e transformadora.

Sendo a representação social uma modalidade de conhecimento particular que recobre a noção de opinião, atitude, imagem, ou seja, recobre um conjunto de informações, ela não fica só na dimensão da cognição. Ela é uma predisposição para a ação. Esse sentido perpassa o Estudo aqui desenvolvido por Manoel Gomes Rabelo Filho, a quem tive o prazer da orientação. Quando o autor da presente obra se propôs a fazer sua pesquisa, que agora se intitula “**A Representação Social do Kanaimi, do Piya’san e do Tarenpokon nas Malocas Canta Galo e Maturuca**”, se propôs um desafio de identificar, por baixo desta representação religiosa, uma dada realidade que ela figura e lhe dá uma certa significação. E com certeza, as diversas formas representacionais que descobriu com o proceder da análise, implicavam desde necessidade humana à impulso para ação sobre a realidade. E isto se deve ao fato de serem, os conteúdos dessas representações, individuais/coletivas e sociais.

O objeto sobre o qual Manoel Gomes analisou, encontra-se sob duas condições nas quais está inserido enquanto fenômeno: uma cultura concreta e como tal, para efeito de sua funcionalidade, tomado também como um fenômeno de comunicação, levando à produção de linguagem e de sentido. Considerando o campo religioso como produtor de sentido, foi preciso igualmente, dar conta de um processo mais geral, o da significação. Sabemos, o que é importante para o interpretante de um signo é que ele seja o fundamento sobre o qual o signo pode ser visto como uma relação com algo mais, o significado. Posto isso, o grande objetivo do Estudo aqui desenvolvido é ficar compreendido que, serão de imagens que iremos nos apropriar, imagens elaboradas em torno do Kanaimi (Kanaimé), do Piya’san (Pajé) e do Tarenpokon (Rezador). E como bem diz Manoel Gomes em sua Introdução:

“Entender o mundo religioso dos Macuxi através desses referidos personagens, requer compreensão do complexo mundo mítico, político e social em que se constituíram os

Macuxi, especialmente no final do século XX. As lembranças da infância e adolescência em relação a temática indígena foram uma espécie de distanciamento, cuidado e repulsa a convivência com estes povos. No entanto, aos poucos, percebe-se que tais comportamentos eram produtos do reflexo de uma sociedade branca do interior do estado e numa época de apoio aos militares e a tudo o que pensavam”.

Manoel Gomes em trabalho de campo, observou, através das entrevistas, o que já considerava como orientações sobre a representação social do kanaimé, do pajé e do rezador (benzedor) entre os Macuxi de Canta Galo e Maturuca: uma visão de unificação, como pajé/rezador. Ou, o pajé como aquele que realiza as sessões exclusivamente espirituais para as curas e soluções dos problemas das comunidades. Mas, também, um benfeitor. Quanto ao Kanaimé, em geral é apresentado como o feiticeiro das orações sem violências físicas como a forma antiga dele atacar. No entanto, os mais novos incorporaram uma nova face do kanaimé comparando-o aos bandidos do branco. E mais. As representações sociais sobre o pajé se configuraram de uma forma constante, mantendo alguns padrões: como aquele que realiza as sessões xamânicas para curar as doenças, geralmente graves, utilizando-se de alguns meios para suas viagens – ao mundo onde somente os pajés alcançam. O tabaco, citado em grande parte dos entrevistados, é considerado um ser vivo ou um espírito que conduz o pajé para o outro mundo. Entre diversas folhas citadas a folha do Maruai é considerada não só sagrada, mas como o grande e primeiro pajé que deu origem a todos os outros. O beija-flor como um dos protetores (guardiões) dos pajés nas sessões, que é considerado aquele que ensinou aos pajés como realizar as sessões para obter o contato com os espíritos; guia espiritual que “vê” acontecimentos do passado e do futuro, e orienta o que as pessoas devem fazer. Neste sentido é que pode dar orientações políticas, de estratégias na defesa da terra, de estratégias em movimentos de disputas e ações diretas com outros grupos sociais.

Todo esse universo de representações o qual o leitor terá a oportunidade de descobrir, e aprofundar reflexivamente, é revelador de um trabalho de responsabilidade para com uma cultura de tanta riqueza histórica. Manoel Gomes Rabelo Filho, nos apresenta um

Estudo de perspectiva sócio religiosa, que expressa compromisso com uma cultura ao abordar suas representações como forma de conhecimento e comunicação em um tempo de muita perseguição aos povos indígenas do Brasil. O esforço intelectual despendido pelo autor e que se verifica nas páginas que o leitor tem nas mãos, leva-o a tomar consciência de partes significativas da história de um povo que não ficou no passado, mas que sua fala através das Representações Sociais, diz sobre o cotidiano de suas vidas pelo simples fato de serem pessoas situadas, contextualizadas e que se faz necessário, por meio de suas lutas, intervir na realidade social.

A função usual das representações sociais refere-se ao fato de que nossas ações são motivadas, guiadas, planejadas e justificadas em prejuízo de nossas estruturas simbólicas, portanto, resistência é uma parte essencial, fator criativo e tem como função a segmentação social em diferentes culturas, que mantém sua autonomia resistindo às inovações simbólicas que elas não produziram, elas emergem onde existe perigo para a identidade coletiva.

Creio que essas observações demonstram a ousadia do autor em construir esse percurso teórico e metodológico com significativo aprofundamento. Por outro lado, o presente estudo destaca a pertinência das Ciências da Religião em se manter atual, crítica e propondo novas perspectivas epistemológicas no seu desenvolvimento face uma sociedade globalizada, que faz surgir um complexo de tarefas de pesquisa. E o campo da Cultura aqui exposto como busca de compreensão das representações em torno da religiosidade indígena, tão bem trabalhado intelectualmente, diz a importância que as Ciências da Religião têm efetivamente em contribuir para disponibilização de conhecimentos confiáveis sobre religião e sua relação com a sociedade.

Drance Elias da Silva¹

¹ Pós-doutorado pela Escola Superior de Teologia - RS (Faculdades EST), Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Sociologia (UFPE). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Bacharelado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. País de origem: Brasil. E-mail: dranceelias1991@gmail.com

INTRODUÇÃO

A origem desta pesquisa se deu por nossa proximidade às terras indígenas que, à época, foram palco de longas discussões e decisões jurídicas e políticas ora beneficiadoras, ora prejudiciais aos povos indígenas da região do alto Rio Branco, em Roraima. A compreensão dos problemas indígenas é fruto do trabalho dos Missionários da Consolata junto aos índios, especialmente no que se refere à década de 1980 e contatos com a Igreja Católica e seus documentos oficiais sobre a temática indígena. Percebe-se muito próximo o processo de implementação das organizações indígenas lá existentes. Os índios Macuxi se destacaram por suas lideranças fortes, com discursos efervescentes em defesa da causa indígena, que se constituía como defesa da terra e da cultura.

Entender o mundo religioso dos Macuxi através dos personagens escolhidos – Kanaimî (Kanaimé) Piya'san (Pajé) e Tarenpokon (Rezador)² – requer compreensão do complexo mundo mítico, político e social em que se constituíram os Macuxi, especialmente no final do século XX. As lembranças da infância e adolescência em relação à temática indígena foram uma espécie de distanciamento, cuidado e repulsa à convivência com estes povos. No entanto, aos poucos, percebe-se que tais comportamentos eram produtos do reflexo de uma sociedade branca do interior do estado e

² O Kanimî é traduzido do Macuxi para a língua portuguesa como Kanaimé ou Canaimé. Ele é o misto de pessoa, animal e espírito que ataca as pessoas de forma violenta. Como é chamada a figura espiritual e ao mesmo tempo física, que mata as pessoas sem chance de sobrevivência entre os indígenas da região. Há relatos de muitos indígenas que viram pessoas serem atacadas pelo kanaimî e não tiveram como sobreviver. Ele é causador de doença seguida de morte (ARAÚJO, 2006, p. 33). Para outras informações, ver Glossário. O Piya'san é, em Macuxi, considerado a pessoa que cura as doenças, em geral traduzido por Pajé. O Tarenpokon é o benzedor que benze ou estraga as pessoas. O *Taren* (Reza, oração) pode ser maléfico ou benéfico para as pessoas (Cf. RAPOSO, p. 80). Utilizar-se-ão neste trabalho as palavras em Macuxi a fim de dar sentido e especificidade à semântica da língua originária dos personagens discutidos.

numa época de apoio aos militares e a tudo o que pensavam.

Nessa pesquisa avaliar-se-á as representações sociais³ de indígenas sobre o Kanaimî, o Piya'san e o Tarenpokon de duas Malocas Macuxi. Visa a entender qual o sentido religioso dessas personagens, dentro dum contexto histórico, resgatando cada significado subjacente às falas dos entrevistados. Serão feitas análises das entrevistas buscando compreender suas transformações e ressignificações. Serão focados possíveis impactos dessas transformações na cosmovisão que possuem os Macuxi, com o fim de melhor aprofundamento de novos significados das personagens estudadas.

Os discursos sobre o significado do Kanaimî, identificados nas entrevistas, fizeram-se refletir sobre o não pensado, no momento em que passaram a estabelecer conexões, comparando-o ao bandido no mundo dos brancos. Nas passagens sobre o Piya'san, tudo parecia muito óbvio, até surgir a representação social de um tipo de pajelança com foco na realidade vivida em contato com os brancos. Em relação ao Tarenpokon, as afirmações demonstram o que no dia dia acontece nas malocas. As diversas representações associam Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon às concepções religiosas presentes entre os Macuxi. Neste contexto, as figuras realizam orações ou rezas com objetivos que ora se aproximam e ora se distanciam, a depender do contexto em que foram realizadas. Quanto ao Kanaimî, sua oração é mais associada a feitiços causadores de doenças, mas podem também ser boas orações a seus companheiros. Em relação ao Piya'san, sua reza está vinculada à solução de problemas de saúde e afastamento de feitiços. Há oração para tudo, como afirma um entrevistado, e nesse contexto, esse “tudo” representa, também, um possível retorno de um feitiço realizado para um paciente. O Tarenpokon, ao utilizar suas ervas para a realização das curas, reza em tudo o que o paciente come e bebe e no banho. As condições espirituais da realização das orações para os Macuxi devem

³ Será utilizado o conceito das Representações Sociais pretendido por Serge Moscovici, que podem ser vistas como fenômeno e “como uma maneira específica de compreender e comunicar o que nós já sabemos” (MOSCOVICI, 2009, p. 46).

cumprir certas orientações que dependerão essencialmente do idioma, e naturalmente será o Macuxi, de preferência. Elas se referem à natureza, como à água, às plantas, às pedras, rios e aos “bichos” - espécie de espírito ou alma – no sentido de interceder ou exigir a saúde do paciente. Essas ações são frequentes nas sessões de Piya’san e Tarenpokon. Tais negociações não acontecem com a figura do Kanaimî, pois seu objetivo é matar as pessoas. As orações de Piya’san e Tarenpokon para se defenderem do Kanaimî são, em geral, prescritas no sentido de prevenção. Há casos em que, quando a oração do Kanaimî é fraca, Piya’san e Tarenpokon conseguem uma cura através de pedidos aos espíritos da natureza. São eles os responsáveis pelas condições de cura e afastamento dos feitiços.

As análises das representações sociais do Kanaimî do Piya’san e do Tarenpokon terão uma abordagem fundada na representação social do núcleo central.⁴ Além da ancoragem⁵ e objetivação como formas de identificar os elementos da análise. O caminho que se tomará será a identificação estrutural dos conteúdos, tendo como base um núcleo central das ideias sobre cada um dos três personagens e suas implicações sobre o fenômeno religioso dos Macuxi. “Segundo a teoria do núcleo central, uma representação social só vem a ser adequadamente descrita ou identificada quando, além de seu conteúdo se apreende também sua estrutura” (SÁ, 1996, p. 148).

No primeiro capítulo, acentuaram-se as condições teóricas e metodológicas desta pesquisa, indicando os caminhos pelos quais o fenômeno religioso indígena se manifesta a partir das identificações do kainamé, do Piya’san e do Tarenpokon e suas relações com as representações sociais.

⁴ Esta teoria discute a representação social em suas possibilidades de demonstrar elementos centrais e adjacentes de dada representação, estruturas e explicações a fim de tornar a pesquisa mais heurística (SÁ, 1996, p. 51).

⁵ A ancoragem é “o processo que transforma algo estranho e perturbador, que nos intrigam, em nosso sistema particular de categorias e compara com um paradigma de uma categoria que nós pensamos ser apropriada” (MOSCOVI, 2009, p. 61).

No segundo capítulo, foi pesquisado sobre o contexto histórico dos Macuxi, situando-os a partir dos contatos e conflitos com os brancos e demonstrando os elementos socioantropológicos que nortearam os sentidos religiosos vividos por esse povo.

O terceiro capítulo constitui a análise dos dados das entrevistas realizadas. Nele, foram elaboradas considerações sobre as representações sociais, relacionando-as aos elementos teóricos anteriormente discutidos e às conclusões que cada entrevista pôde alcançar.

No capítulo final, estabeleceram-se diferenças entre algumas mudanças nas representações sociais e indicaram-se os impactos dessas mudanças na cosmovisão dos Macuxi. Formularam-se algumas ideias sobre quais impactos foram mais importantes a partir das mudanças vistas nas representações dos entrevistados.

CAPÍTULO 1

CAMINHO TEÓRICO E METODOLÓGICO

1.1 Problematização

O povo indígena Macuxi⁶, embora marcado por mudanças profundas, conservam aspectos culturais marcantes. O Kanaimê, muito presente, se configura como misto de mito e realidade explicativa de violência. O Piya'san e o Tarenpokon, presentes em sua cultura, possuem significados diversos para as diferentes malocas⁷. Tomar-se-ão as representações sociais atuais desses personagens, de moradores das malocas do Cantagalo e de Maturuca, de denominação cristã católica romana, a fim de compará-las em relação aos seus antigos significados. Será verificado em que sentido estes novos significados representaram impactos na cosmovisão dos Macuxi.

Os indígenas desta região possuem filiação linguística Caribe⁸, habitante da região das Guianas entre os rios Branco e Rupununi,

⁶ Macuxi é o termo utilizado para identificação deste grupo indígena como povo. Sua localização é o Nordeste do estado de Roraima e Sul da Guiana. É o maior grupo étnico do vale do rio Branco. (Cf. AMÓDIO, et al., 1989, p. 45; VANTHUY NETO, 2000, p. 24).

⁷ Como são chamadas as aldeias indígenas na região nordeste do Estado de Roraima, Região da Raposa Serra do Sol. Na maloca, há um conjunto de casas distribuídas numa região dirigida politicamente por um Tuxaua – Líder indígena. Agrupamento social básico constituído de 30 a 800 pessoas. (CIR, 2011).

⁸ Caribe, *Carib* ou *Karib*: grupo linguístico de indígenas das Savanas, na Venezuela, que se espalharam até o extremo norte do Brasil e Guiana. Os Macuxi fazem parte deste tronco linguístico e vivem entre os rios Branco e Rupununi, fronteira Brasil-Venezuela. (SANTILLI, 2011). Nádia Farage questiona o nome Carib, considerando-o "vago e acusatório", são "indicativos do 'inimigo' ou 'estrangeiro' genéricos, o que não nos permite, portanto, atribuir-lhes qualquer conotação monoétnica" (FARAGE, 1991, p. 105). Responde a esta questão indicando que não há uma etnia caribe. Esse nome é atribuído a canibalismo, acusação que constituía prática dos espanhóis objetivando fins coloniais. Na época colonial, este etnônimo "recobria povos distintos" (Ibid., 1991, 106).

território entre Brasil e Guiana, tendo como vizinhos os Taurepang, os Arecuna e os Kamarakoto, próximos do ponto de vista cultural e social. No nordeste de Roraima – Atualmente Terra Indígena Raposa Serra do Sol - os Macuxi avizinham-se de Ingaricó, Taurepang – Ambos Caribes – e Wapichana⁹ – de filiação linguística Arawak. Esses povos são remanescentes de uma diversidade étnica ampla do início da ocupação colonial desta área, no século XVIII. A área por eles ocupada era dividida por fazendeiros, pequenos posseiros e garimpeiros no final da década de 1980, com um total de 330 fazendas e número inestimável de garimpos. A ocupação efetiva da região só acontece nas últimas décadas do século XIX. (SANTILLI, 1989, p. 1-4). A região foi demarcada como terras indígenas em 2005, tendo homologação definida em disputas judiciais encerradas em 2009. (YAMADA; VILLARES, 2010).

Há, entre os Macuxi, subdivisões dialetais. Os *Mo'naiko* vivem no baixo rio Cotingo e nas montanhas. Uma característica importante desse grupo é o fato de serem desacreditados pelos parentes do alto Surumu¹⁰, por serem supostos feiticeiros; os *Asepangóng*, que vivem próximo ao rio Tacutu e são considerados Kanaimê perigosos; os *Kenóloko*, que residem na nascente do rio Cotingo; os *Tewa'ya'* da serra do Mairará, no médio Surumu; os *Eliáng* de Maracá; os *Quessêrumá* do Maturuca, no alto rio Maú, cuja língua é considerada mais pura. Todos são habitantes de áreas serranas, locais de lavrados, onde há maior sacrifício do que nas matas, onde há abundância de sustento. (Cf. VANTHUY NETO, 2000, p. 23-24).

⁹ Grupo indígena que vive na região da Serra da Lua, nas proximidades do rio Tacutu, região do Taiano e do rio Uraricoera. (Cf. CIRINO, 2008, p. 82).

¹⁰ Parente é uma expressão que indica identificação entre os índios da região nordeste do Estado de Roraima. Mesmo não sendo da família, maloca ou grupo linguístico, chama-se como parentes. Surumu é um importante rio do estado de Roraima, afluente do rio Branco.

As características da religiosidade Macuxi perpassam pela pajelança¹¹, que se configura como atividade com predominância masculina. As mulheres têm sua parcela de colaboração em relação à tradição oral. Há as contadoras de histórias, que se responsabilizam pelos mitos, ritos, orações propiciatórias, identificação de nomes, locais e objetos mágicos. Essa tradição oral é fomentada por homens e mulheres que as chamam de história dos antigos. O contato com a sociedade dos brancos coloca novas questões em relação à tradição cultural e religiosa dos Macuxi. As ervas, sementes e plantas, utilizadas como puçanga¹², alimentos e bebidas destacam-se em atividades religiosas. (MIRANDA, 2010, p. 1-4). O cristianismo, que os envolveu trazido sob forma de aldeamentos pela colonização portuguesa no século XVIII, trouxe também o projeto da pecuária, através da fundação de três fazendas pela Coroa Portuguesa. Quando aconteceu a organização dos movimentos indígenas entre 1968 e 1980, ajudados pela Igreja Católica e pelo comprometimento dos Missionários da Consolata em relação a esses movimentos, iniciou-se a luta pela conquista de direitos e da terra. (VIEIRA, 33-34/167-192). Isso fez com que a Igreja superasse a “catequese de desobriga”, alcançando nova forma de evangelização¹³. Na perspectiva de valorização da cultura dos Macuxi pela Igreja, e em condições de superação de formas tradicionais de contatar, aldear os índios e catequizá-los, há a retomada de elementos culturais, mesmo em manifestações religiosas católicas. Vê-se isto na tradução de cânticos católicos para o idioma Macuxi, na adaptação de danças tradicionais à

¹¹ Ritual realizado pelo pajé, em que há o fenômeno da incorporação, para realização do “trabalho”, tendo como objetivo principal a cura de doentes (Cf. MAUÉS; VILLACORTA, in: PRANDI, 2001, p. 11).

¹² Medicação receitada pelos Piya’san para curar as doenças e afastar males, que funciona como uma espécie de amuleto (Para mais informações ver Glossário).

¹³ Catequese que visava a aldear e “civilizar” os índios a fim de serem incorporados à sociedade nacional. Tal concepção é fruto do processo de colonização portuguesa no Brasil. Sua política era fundada na convicção de que Portugal tinha como destino a missão – mandada por Deus – de salvar esses povos desconhecidos e infiéis. (LUSTOSA, 1991, p. 15). No caso da região do Rio Branco, em Roraima, tal catequese é explicada por Vieira. (Cf. VIEIRA, 2007, p. 119ss).

missa e nas diferentes formas de fazer procissões e celebrações¹⁴.

Identificar como os Macuxi das malocas citadas interpretam os três personagens – Kanaimî, Piya’san, e Tarenpokon – torna-se necessário para o entendimento da estrutura de sua religiosidade. Esclarecer e analisar tal interpretação, hoje, a partir de dados coletados, proporcionarão subsídios à compreensão de suas representações sociais¹⁵. O processo do sistema de significação de como representam o Kanaimî, o Piya’san e o Tarenpokon, entre eles, é relevante para demonstrar esse viés cultural, numa perspectiva religiosa.

O Kanaimî é misto de realidade e idealidade espiritual, vivenciadas pelos mitos Macuxi e povos próximos¹⁶. Ele é a personificação da maldade. O Piya’san é guia e conduz o “trabalho” espiritual para solucionar problemas, afastando os maus espíritos. E o Tarenpokon tem a função de medicar e curar as doenças, através da oração.

Sobre o Kanaimî os índios afirmam que, do contato com ele, dificilmente o indivíduo escapa. Melvina Araújo, ao perguntar a uma índia sobre o Kanaimî, recebeu como resposta: “que era algo como o bandido dos brancos”¹⁷ (ARAÚJO, 2006, p. 138). Melvina Araújo retrata a visão sobre o Kanaimî de diversos estudiosos na literatura

¹⁴ Para clarear esses sincretismos entre missa e outras manifestações religiosas como o Aleluia, e manifestações culturais como as danças do Tukui e do Parixara dos índios Macuxi, verificar o que descreve Melvina Araújo: “Ao longo destes dois dias as cerimônias se articularam ritualmente códigos cristãos e códigos indígenas.” (ARAÚJO, 2006, p. 135). Conferir também p. 120ss.

¹⁵ Para Moscovici as representações sociais “são fenômenos específicos que estão relacionados como um modo particular de compreender e de se comunicar – um modo que cria tanto a realidade como o senso comum” (MOSCOVICI, 2009, p. 49). Há um complexo de realidades que pode explicar determinado fenômeno social a partir das falas comunicadas de maneira informal e que aparecem a consensualidade e a diferenciação dando significações a tais fenômenos.

¹⁶ Compartilham com esta concepção de kanaimé os Wapichana, Taurepang e Ingaricós na região brasileira, guianense e venezuelana do “Circum Roraima” - denominação desta região que envolve os três países onde residem esses e outros povos.

¹⁷ “Branco” é uma expressão usada pelos índios para significar pessoas não incluídas em sua cultura ou culturas próximas.

antropológica. Koch-Grünberg se referiu ao Kanaimê afirmando ser “assassino e espírito maligno” (KOCH-GRÜNBERG apud ARAÚJO, 2006, p. 138)¹⁸. Torna-se também o causador das doenças entre indígenas. Araújo cita que “Métraux atribui ao *Kanaimé* a função de causador de enfermidades” (ARAÚJO, 2006, p. 138)¹⁹. Vale ressaltar que, no que se refere à associação que Métraux faz com a magia negra, embora considerando este o lugar ocupado por ela, ele não encontra esses rituais em relação ao Kanaimê. Os malefícios causados por ele são comparados por Métraux aos xamanismos de magia negra, sendo assim, especialista em proporcionar o mal. Diferente disso, concepções mais recentes de Joanna Overing e outros etnólogos em pesquisas sobre os índios sul-americanos de terras baixas “tem cada vez mais abandonado a idéia de especialistas e se debruçado mais atentamente sobre as teorias nativas da constituição do(s) mundo(s) e a posição dos seres no(s) mundo(s), bem como a observação de práticas rituais e/ou cotidianas.” (Araújo, 2006, p. 139-140)²⁰. No entanto, depois que “pega”²¹ um indivíduo não há como se livrar dele, conforme destaca Araújo:

O que mais parece aterrorizar os Macuxi é que para alguém atacado pelo *Kanaimé* nada mais resta senão a morte. Não há nada a ser feito. Diferentemente do que ocorre normalmente quando alguém é atingido por uma

¹⁸ Theodor Koch-Grünberg foi etnólogo alemão com importante contribuição para os estudos dos povos indígenas Pemon da Venezuela e diversas etnias do norte do Brasil.

¹⁹ Alfred Métraux, antropólogo com trabalhos sobre os índios sul-americanos em especial os Incas.

²⁰ A antropóloga Joanna Overing pesquisou sobre diversos grupos étnicos sul-americanos. Dentre estes os Piaroa, localizados ao longo do rio Orinoco entre a Venezuela e a Colômbia. (Cf. PIRAOA). Sua obra *Antropologia de Amor e raiva: A estética de alegria em nativos da Amazônia*, versa sobre tema indígena amazônico. Destacam-se ainda seus trabalhos sobre os índios da Guiana, em especial o texto *Elementary Structures of Reciprocity* (1983/83), publicado no 44º Congresso Americanista, realizado em Manchester.

²¹ Expressão que indica a ação do kanaimé sobre as pessoas. O ato de “pegar” simboliza ser tomado sem chance de defesa, tanto do ponto de vista físico quanto espiritual.

doença, em que se buscam causalidades e formas de tratamento (cuidados domésticos, ajuda do rezador, do agente indígena de saúde ou do pajé, etc.), no caso de doença decorrente do ataque do *Kanaimé* sequer o xamã pode interceder em busca da cura (Ibid., p. 141).

Essa figura causa terror aos índios porque lhe são atribuídas muitas mortes. Na concepção de Sólón, o *kanaimé* é muito temido nas comunidades indígenas de Roraima e acredita que outras culturas o consideram apenas lenda para amedrontar fazendeiros, brancos e moradores próximos. (SÓLON, 2010).

Esse causador das doenças também tem características necrófagas em relação às suas vítimas. Quando ataca e o indivíduo morre, ao ser enterrado, percebem-se sons de animais. Diz-se, então, que é o espírito do *kanaimé* que entrou nos animais para procurar os corpos das vítimas e devorá-los. Caracteriza-se também pelo canibalismo predatório. Basta observar que a forma como ataca suas vítimas lembra um espírito canibal, voltado à caça, ao abate e consumo de suas presas. (ARAÚJO, 2006, p. 143). O *Kanaimê* lança sua reza ou feitiço e atrai suas presas, fazendo a pessoa desviar-se de seu caminho e chegar até ele. De forma traiçoeira, envolve-as e retira dela suas vísceras, substituindo-as por folhas, que sairão pelo vômito aos poucos, quando a vítima adocece.

Dentre os diversos significados do *Kanaimê* para os Macuxi pode-se destacar o de selvagem e sujo que assim se define porque está entre aqueles que realizam coisas horríveis. Sendo assim, “como selvagens, sujos, pertencentes a um povo de outro tempo – 'do tempo em que o 'parentes' comiam gente' -, que fala uma língua diferente e tem outro modo de morar” (ARAÚJO, 2006, p. 146). Ao mesmo tempo que é pessoa, também é “bicho” e espírito. Tais possibilidades revelam grande poder de transformação. Nesse sentido “o *Kanaimé* é definido como um ser multiforme: é ao mesmo tempo gente, bicho e espírito que encarna nos animais” (ibid.). Noutro sentido, às vezes se observam adaptações do significado do *Kanaimê* às realidades vividas pelos Macuxi quanto à conquista da terra. Dessa forma, o *Kanaimê*

para os Macuxi aparece “como inimigo político, pertencente ao grupo que discorda da demarcação da área Indígena Raposa/Serra do Sol em área contínua” (Ibid.). O inimigo político a ser combatido, representado por aqueles que discordam e agridem sua cultura e costumes, deve ser afastado. Tais pessoas são os que concordam “com o governo de Roraima que a demarcação deve ser feita em ilhas, o que permitiria manter onde estão os fazendeiros invasores de terras indígenas” (Ibid.). Pode também significar outro povo, os que vivem distantes, nas montanhas, em lugares ermos e de difícil acesso entre as serras. Aquele povo que no passado era o inimigo, “os Kanaimés parecem pertencer ao povo que mora na região da Serra do Sol, ou seja, ao Ingaricó, povo com o qual os Macuxi já guerrearam no passado e por quem nutrem atualmente certo receio” (Ibid.). Dessa forma, tais inimigos, que vivem isolados e perdidos em busca de chances para cometer seus crimes, vagam pelos campos serrados em busca de vítimas solitárias.

O Kanaimî supera as crueldades de *añã/ãñi/anhanga/ãñã*²² dos Tupis. Não há no Kanaimî dos Macuxi uma negociação para a sobrevivência da vítima. Embora pareça identificar o Kanaimî com a figura do outro, de outra tribo ou de outra região, os Macuxi, segundo Araújo, identificam-no como linguagem para representar a violência, onde não há condições de defesa contra a destruição. Ora interpretados como humanos, ora não-humanos, o Kanaimî também é espírito que encarna em animais para se esconder. Importante observar também nos relatos descritos por Melvina Araújo que há uma espécie de “viagem xamânica” (Ibid., p. 151). Tal explicação se dá porque há divergências nos relatos: se há transformação do corpo humano em animais, ou só o espírito escapa do corpo humano para entrar nos

²² Ser com características necrófagas entre os Tupi-guarani, um ser maligno que possui relação com os mortos e as doenças. Dominique Gallois afirma que “aña tem um caráter necrófago, às vezes jocoso, mas sempre maligno. Tem uma relação privilegiada com os mortos, com as doenças. Para certos grupos, aña é também a materialização da doença, do mal: o objeto que o xamã retira durante a cura” (GALLOIS, apud ARAÚJO, 2006, p. 142).

animais. Daí seu questionamento sobre a possibilidade do Kanaimî ser xamã. Suas respostas explicitam “que pode haver kanaimé pajé” (ibid., p. 151), e os “kanaimés têm seus pajés” (Ibid., p. 151), como sua autoridade espiritual, mas que ambos não são a mesma coisa. As explicações estabelecem diferenças nítidas entre ambos, apesar da possibilidade do Kanaimî ser um Piya’san e ter um Piya’san como guia espiritual. Kanaimî é, portanto, “um ser com capacidades xamânicas altamente desenvolvidas, com o detalhe de que, ao contrário dos xamãs, apenas age destruindo a vida dos outros.” (Ibid., p. 152). Assim, ao ataque de um Kanaimî não há escapatória, não há como evitar a morte, não se pode pedir clemência, enfim, se acontecer não há retorno. Daí compreende-se a situação de extremo temor dos terrores causados pelos Kanaimî.

Há concepções importantes sobre o Kanaimî registrados na obra de Carlos Cirino (2009, p. 124ss), que realizou tese sobre a evangelização dos Wapichana. O Kanaimî seria uma entidade maligna que agia por meio de feiticeiro, fruto do esquecimento dos meios de se evitar doenças e perigos ensinados por Tominikáre, criador do mundo na cosmologia Wapichana. No imaginário deste povo o Kanaimî é a entidade mais perigosa, causadora de incômodos físicos e morte. Kanaimî era uma palavra constante nas conversas de índios da região. Se uma doença grave ou falecimentos múltiplos ocorriam, a principal causa apontada era o Kanaimî. Para Koch-Grünberg

O kanaimé pode ser determinada pessoa. O vingador de uma ofensa, executor da vingança de um assassinato, que muitas vezes persegue sua vítima durante anos até conseguir seu objetivo, o assassino clandestino que vaga especialmente à noite, algum homem mal que prejudica outros com seus feitiços; todos eles ‘fazem kanaimé’ como dizem os índios [...] Tribos inteiras podem ser kanaimé. Tribos vizinhas hostis, cuja inimizade anterior teria se convertido em amizade duvidosa, são abertas ou secretamente consideradas como kanaimé. Sempre uma tribo chama a outra deste modo. (KOCH-GRÜNBERG

apud CIRINO, 2009, p. 125)²³.

O Kanaimî se escamoteia em pele de jaguar, assustando as vítimas que, desesperadas, adoecem e depois morrem. Seus ataques podem ocorrer por meio de maço – espécie de martelo de madeira – curto e grosso, quebra os ossos da vítima e em seu regresso à maloca morre de febre em poucos dias. Diversas observações se faziam a respeito do Kanaimî, dentre elas, eram mais comuns entre os índios atacar à noite, disfarçarem-se de animais e atacar quando o índio estivesse sozinho. Destaca-se ainda o fato de o Kanaimî tornar-se invisível através de uma substância denominada *djakoro*.²⁴ Segundo Koch-Grünberg, não há definição clara e objetiva do Kanaimî, no entanto o fenômeno é definido pelos índios como “o inimigo secreto, algo imprevisto, muitas vezes, inexplicável, espectral do qual não se pode proteger.” (CIRINO, 2009, p. 125). Nesse sentido, Koch-Grünberg, que ouvia a palavra Kanaimî de forma intensa, afirma que doenças graves e mortes eram a ele atribuídas. O Kanaimî em pele de jaguar assustava as vítimas. Elas, desesperadas, ficavam doentes e morriam de febre. O costume de ataques era à noite e em pele de animais e quando suas vítimas estivessem sozinhas.

Retomando a obra do etnógrafo Koch-Grünberg, Cirino considera que esse autor afirmava que quase toda morte se atribui ao Kanaimî. As informações de índios ao etnógrafo dão conta que “o pior dos canaimés era o tuchaua de uma maloca do grupo Taulipáng, localizado perto da missão do Alto Surumu que era o homem mais

²³ Tradução nossa de: *Kanaimé puede ser determinada persona. El vengador de una ofensa, ejecutor de la venganza de un asesinato, que muchas veces persigue a su víctima durante años hasta lograr su objetivo, el asesino clandestino que vaga especialmente de noche, algún hombre malo que perjudica a otros con sus hechicerías; todos ellos “hacen kanaimé” que es como dice el indio. [...] Tribus interas pueden ser Kanaimé. Tribus vecines hostiles, tribus cuya enemistad anterior se há convertido en un amistad dudosa, son abierta o secretamente consideradas como Kanaimé, Siempre una tribu llama a otra de este modo.*

²⁴ Palavra Wapichana para indicar uma provável substância retirada de plantas.

odiado da região.” (CIRINO, 2009, p. 126)²⁵. Esse conceito de Kanaimî orienta-se para uma pessoa de grupo indígena diverso de quem o comunica, incluindo sua possível ação violenta. O fato de a pessoa ser desconsiderada na comunidade, ser odiado, justifica condições para ser um possível Kanaimî. Em outra passagem, o autor afirma que “um índio (...) afirmava que o pajé era um homem bom, mas que sua mão não prestava. Ela se separava do corpo quando ele dormia e encarnava todos os maus espíritos, transformando-se num jaguar e indo perseguir suas futuras vítimas” (Ibid. 2009, p.126). Nesse sentido, esse Piya’san seria um Kanaimî com poder supramaterial, superando a consciência da pessoa de quem ele domina para realizar seus maus feitos e um poder de mímese em relação aos animais. Ao que Cirino (2009) conclui que “o pajé canaimé agia, portanto, encoberto por seus poderes mágico-miméticos, assumindo diferentes formas de animais” (Ibid., 2009, p. 126). No universo Wapichana, o índio viveria eternamente, se não fosse a existência do Kanaimî. As doenças eram atribuídas à atuação dos Piya’san de outros grupos indígenas, a quem eram chamados de Kanaimî. A presença do Piya’san em cada maloca neutraliza a influência desses Kanaimî (Cf. CIRINO, 2009, p. 126).

Quanto ao poder do pajé, Cirino destaca que não era herdado, mas concedido por um bom espírito que visitava à noite o índio que poderia ser pajé, dando-lhe sabedoria e força. O bom espírito anunciava, durante à noite, quem deveria ser pajé. Sua iniciação se dava através do aprendizado “sobre plantas medicinais, os hábitos dos animais, a imitação dos gritos dos animais e as técnicas de evocação dos espíritos” (CIRINO, 2009, p. 127).

O Piya’san fará o “trabalho”²⁶ quando existe a presença do espírito mau, bem como qualquer mal que possa deixar alguém doente. Pode também realizar algum feitiço, ou seja, atacar alguém para defender-se ou devolver um feitiço realizado por outros. Ele é o

²⁵ Taulipáng é o mesmo que Taurepang. Grupo étnico que vive no alto Surumu e fronteira com a Venezuela (AMÓDIO, et al., 1989, p. 56).

²⁶ Sessões realizadas principalmente para curar doenças.

curandeiro e detentor do conhecimento e da religião. (FARIAS apud ALMEIDA, 2008, p. 15). O Piya'san é “um ou mais indivíduos que se encarregam de curar doenças através de práticas mágicas.” (ALMEIDA, 2008, p. 16). Para Cirino, tanto o pajé quanto o tuxaua, referindo-se aos índios Wapichana²⁷, representam figuras com poder e autoridade: “O tuxaua, que exercia o papel de chefe da maloca, e o pajé considerado o curandeiro, detentor do conhecimento e da religião” (CIRINO, 2009, p. 105).

Essas ideias podem ser interpretadas também para os Macuxi, dada a aproximação e familiaridade entre as tribos Wapichana e Macuxi. Confiam no Piya'san, visto que é o sacerdote, o que “mexe” com as coisas do espírito. Ele, através de “suas folhas”²⁸, faz descer o que há de bom. Os bons espíritos trazem benevolência, saúde, afastando todos os males. Neste sentido o Piya'san também é um Tarepokon, ao retirar o poder das ervas para tratar as doenças do corpo e do espírito. É aquele que atende as pessoas, trazendo os benefícios intra e extramundanos. Ao tratar das relações entre missionários da Consolata e índios Macuxi, Melvina Araújo cita uma Cartilha elaborada pela Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima, em fevereiro de 1996, na qual se afirma: “Nosso povo índio tem muita tradição, tem histórias que os mais antigos conhecem. Tem os pajés que rezam para mandar as coisas ruins embora. Eles chamam o espírito bom” (Revista *Nossa organização começa aqui. Nossa vida. Nossa cultura*, p. 9, apud ARAÚJO, 2006, p. 156).

Destacamos que, apesar da concepção dos missionários sobre o Piya'san em fazer o bem, é possível também ao Piya'san transitar entre o bem e o mal. Fato confirmado pelos índios como nos informa Araújo:

²⁷ Povo Indígena com proximidade parentesco com os Macuxi. Fazendo parte da mesma família Karib (Cf. FERRI apud LIMA, 2001, p. 65).

²⁸ Referência à forma como os Piya'san realizam o seu ritual, batendo folhas no chão para chamar os espíritos. Esta informação foi colhida em diário escrito entre 1992 e 1993 na Maloca do Cantagalo. A expressão “bater folhas” é como são chamados os rituais dos pajés.

(...) para os índios, o pajé pode ao mesmo tempo curar, identificando a origem do mal e neutralizar suas fontes causadoras, e matar, enviando doenças aos inimigos. Ele é o ser que melhor sintetiza a junção do bem e do mal, pois sua própria constituição depende do conhecimento dos vários domínios e da capacidade de transitar entre eles. Isso implica dizer que nas concepções indígenas bem e mal não são opostos nem necessariamente separados, co-existem nos mesmos seres. (Ibid., p. 156).

O Tarenpokon tem o poder curativo através das rezas e plantas medicinais sobre algum doente. Diferente do Piya'san, não faz os ritos de curas espirituais, mas somente as curas do corpo. O Tarenpokon afasta o mau espírito que “pega”²⁹ a criança. Ele usa orações, bênçãos com água e folhas de plantas para deixá-la curada. O mau-olhado, fruto da inveja e do mal desejo também são afastados pelo Tarenpokon. Crianças que com febre alta “passam pelas mãos” do Tarenpokon ficam melhor. Soluços e quebrantos são resolvidos com sua reza. Seu poder, creditados pelos Macuxi, fazem afastar feitiços, e qualquer mal que faça para a saúde.

Dessa forma, observa-se que a figura do Tarenpokon tende a ser a que fará o bem da saúde e assim afastar tudo o que há de mal. Além de curar doenças e retirar feitiços, pode também lançar feitiços sobre uma pessoa, dependendo da situação. A diferença entre o Kanaimê, o Piya'san e o Tarenpokon é que o primeiro estabelece o mal, não importa se vivo ou morto. O Piya'san realiza ritual a fim de afastar os maus espíritos ou proporcionar doenças aos inimigos. Já o Tarenpokon tem a finalidade de curar.

Esses três elementos fazem parte da Cultura Macuxi. Essa pesquisa compreenderá como eram interpretadas as figuras do

²⁹ Expressão popular para significar que um mal acomete uma pessoa. Entre os índios “pegar” pode referir-se a um mal espiritual – produto da inveja ou outros maus olhados – ou a uma doença. Os males também podem se referir ao ataque de algum “bicho” - espécie de espírito ou alma – que pode ocasionar diversos problemas de saúde ou de feitiços.

Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon nas Malocas Cantagalo e Maturuca e como eles se apresentam em seus novos significados levando em consideração o contato atual da cultura Macuxi.

1.2 Aspectos teórico e metodológico da representação social

Para análise da representação social do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon nas malocas do Cantagalo e do Maturuca, serão representadas suas respectivas histórias dentro do contexto mais amplo dos Macuxi. Para tal caracterização histórico-social focaremos as condições atuais, a partir da década de 1960, quando a discussão o exigir, especialmente no que se referir às questões religiosas e míticas dos Macuxi, que se tomarão elementos históricos mais antigos.

Para alcançar os objetivos propostos, utilizar-se-á como análise a Representação Social do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon pelas malocas do Cantagalo e do Maturuca. Será utilizado também o núcleo central, como abordagem complementar. Essas duas malocas foram escolhidas por possuírem diferentes formas de contato com o homem branco. Os habitantes da Maloca do Cantagalo tiveram maior contato, tanto com fazendeiros, quanto com garimpeiros que ocuparam a região. Já moradores do Maturuca, local de acesso mais difícil, por ser entre serras, tiveram contato menor com a vida dos brancos. Procurar-se-á identificar, através da Teoria das Representações Sociais, os novos significados dos elementos propostos, agora sob a influência da Igreja Católica. Para os Macuxi, tanto o Kanaimî, figura rejeitada, quanto os Piya'san e os Tarenpokon, figuras benquistas, possuem significados específicos. Alguns desses são compartilhados por outros indígenas da região como Wapichana, Taurepang e Ingaricó.

Dentro da cultura Macuxi há transformações de concepções em relação ao Kanaimî o Piya'san e o Tarenpokon, fenômeno que constitui um dos objetivos desta pesquisa, elaborada também a partir do contato com a cultura do branco. Em dimensão analítica da

representação, o Kanaimî tem o significado de extremamente maléfico, aquele que não tem compaixão com as pessoas e as matas sem piedade, causando doenças, enfeitando-as e violentando-as. Em relação ao Piya'san, sua representação parte de conceitos básicos, sendo visto como líder religioso que proporciona o contato com os espíritos a fim de acalmá-los e pedir proteção.

O Tarenpokon representa, para a cultura Macuxi, aquele que salva de maus-olhados, como o quebranto. Este quebranto é explicado por Evandro³⁰, numa entrevista de Giovana Tempesta: “Os pajés dizem que o susto é que a criança se assusta e sai aquele espírito dela, de repente. [...] A criança, ninguém sabe dizer, ela se espanta e sai aquela coisa dela e ela fica sem ânimo” (TEMPESTA, 2004, p. 80). O entrevistado afirma existir diferença entre espírito e corpo. O quebranto ou mau-olhado é explicado tendo como base o espírito: pessoa com fome, cansada, e com sede, com o espírito forte ou que tem mau espírito, provoca quebranto pela queadura da pessoa que chega. A criança toma um choque, espanta-se. Se não tiver um Tarenpokon, a criança pode morrer. Outra solução seria a pessoa que colocou o quebranto assoprar a criança. O mau-olhado provoca choro e diarreia, deixando o doente sem forças. O mau-olhado possui o poder para proporcionar males à saúde ou reverter a situação. Segundo o entrevistado, quando a criança se assusta, o espírito dela sai repentinamente e perde o seu ânimo. O Tarenpokon proporciona equilíbrio necessário para a sobrevivência do doente.

Esses diversos sentidos apresentados por Evandro demonstram a importância do Tarenpokon em comunidades Macuxi. Há também proximidade do Tarenpokon em relação ao Piya'san. Às vezes eles se confundem, mas ambos trabalham para eliminar qualquer mal aos que estão acometidos. Esta representação do Piya'san e do Tarenpokon indicam um poder que dele emana para livrar da morte, o poder de “corrigir” o espírito daquele que está sem ânimo. Em condições

³⁰ Indígena curador – rezador – e catequista da Maloca do Pium. Ele tinha 52 anos na época da entrevista. Na maloca tem a função de embaixador dos índios juntos aos visitantes brancos. (TEMPESTA, 2004, p. 80)

normais o Tarenpokon proporciona a saúde necessária para a sobrevivência dos Macuxi.

As Representações Sociais ³¹ são elementos teóricos metodológicos, que levam em consideração a dimensão histórica e crítica da comunidade analisada. Redimensiona a realidade, dando ao mundo social um lugar, sem, no entanto, abandonar a criatividade individual do sujeito social. O método que provém das teorias das Representações sociais “se situa na interface entre o indivíduo e o social, o psicológico e o sociológico, além de insistir sobre as relações essenciais entre a) cognição, afeto e comunicação; b) operações mentais e operações linguísticas, e c) informação e significação” (MELO; GOUVEIA, 2001, p. 43). Elas têm a acepção de “reprodução de uma percepção na lembrança ou o conteúdo do pensamento (...) categorias do pensamento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a, ou questionando-a” (MINAYO, 1995, p. 89). Também pode ser “concebida como um processo social que envolve comunicação e discurso, ao longo do quais significados e objetos sociais são construídos e elaborados” (WAGNER, 1994, p. 149).

Durkheim usava a expressão *representações coletivas* para o sentido que hoje damos é dado a Representações Sociais, embora que estas sejam mais dinâmicas: “O termo refere-se à categoria de pensamento através das quais determinada sociedade elabora e expressa sua realidade” (MINAYO, 1995, p. 90). Na compreensão de Durkheim

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como

³¹ Conceito desenvolvido por Serge Moscovici na obra *Psychoanalyse, son image et son public*, publicada em Paris pela *Presses Universitaires de France*. Citado em: WAGNER, Wolfgang. Descrição, explicação e método de pesquisa das Representações Sociais, In: Guareschi (org). *Textos em Representações Sociais*, Petrópolis: Vozes, 1995. Outros autores como Abric, Jodelet, Spink e etc, também tiveram importante contribuição nas elaborações teóricas de da representação social.

outras puderam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções (DURKHEIM, 2003, p. 10).

Para Marcel Mauss, “a sociedade se exprime simbolicamente em seus costumes e instituições através da linguagem, da arte, da ciência, da religião, assim como através das regras familiares, das relações econômicas e políticas” (Ibid., 1994, p. 92).

Outra forma de análise da cultura Macuxi, através de entrevistas semi-estruturadas, utilizaremos a representação embasada em pressupostos da epistemologia construtivista, isto é, numa permanente reflexão (SPINK, 1994, p. 117). Como esta tradição metodológica de pesquisa advém da hermenêutica, o processo gerador desta teoria está “na interface entre teoria e observação empírica do cotidiano” (Ibid., p. 117). Respeitando a teoria das representações sociais, a teoria do núcleo central “deve proporcionar descrições mais detalhadas de certas estruturas hipotéticas, bem como explicações de seu funcionamento que se mostrem compatíveis com a teoria geral” (SÁ, 1996, p. 51). Deste modo o núcleo central visa a analisar uma multiplicidade de elementos sendo assim uma abordagem plurimetodológica. Ela “como abordagem complementar à grande teoria, deriva suas características mais marcantes do envolvimento sistemático com a prática experimental” (SÁ, 1996, p. 61). E ainda em relação à teoria do núcleo central, verificou-se que se ocupa “com os processos de transformação das representações a partir de mudanças verificadas nas práticas sociais” (Ibid., 1996, p. 62). A teoria do núcleo central das representações sociais foi desenvolvida por Jean-Claude Abric. Nele se observa que “não apenas os elementos da representação são hierarquizados mas, além disso, toda representação é organizada em torno de um núcleo central, construído de um ou de alguns elementos que dão à representação o seu significado” (ABRIC apud SÁ, 1996, p. 62).

A Teoria das Representações Sociais deve ser entendida enquanto forma de conhecimento, são estruturas cognitivo-afetivas e

não podem ser reduzidas apenas ao seu conteúdo cognitivo (ibid., p. 118). Essa teoria indicará importantes meios em nossa análise, dando noção sobre o contexto, visto a partir de suas “interações sociais do cotidiano” (Ibid., p. 118). Nessas condições a observação do cotidiano se fará, não como encontro com a verdade, mas como “esforço de desconstrução da retórica da verdade” (IBANEZ apud GUARESCHI (Org.), 1994, p. 119). Essas elaborações estabelecem um conhecimento, tomando o senso comum como legítimo na elaboração das representações sociais, fomentando transformações que buscam superar a noção de ciência-verdade, formalizada pela estrita racionalidade, defendida pelas teorias clássicas do conhecimento. “Trata-se, portanto, de uma ampliação do olhar de modo a ver o senso comum como conhecimento legítimo e motor das transformações sociais” (SPINK, 1994, p. 119). Observar e pesquisar sobre a cultura Macuxi, em suas diversas manifestações e, particularmente, a manifestação religiosa, não será “reabilitar o senso comum como forma válida de conhecimento. Trata-se, sobretudo de situá-lo enquanto teia de significados [...] capaz de criar efetivamente a realidade social” (Ibid., p. 120).

Estes significados, dos quais a cultura Macuxi possui rica tradição, podem ser interpretados através das representações sociais. As diversas formas de lidar com os objetos estudados – Kanaimî, Piya’san e Tarenpokon – tanto históricos, quanto etnológica e socialmente, dão condições para inserção de uma perspectiva construtivista – da qual as representações sociais enquanto teoria se insere (Ibid. p. 120). Em outra perspectiva, a elaboração da representação social é do contexto social estudado, pois “não é um indivíduo isolado que é tomado em consideração, mas sim as respostas individuais enquanto manifestação de tendências do grupo de pertença ou de afiliação na qual os indivíduos participam” (JODELET apud SPINK, 1994, p. 120).

A perspectiva construtivista revela que se deve estudar “articulando elementos afetivos, mentais, sociais, integrando a cognição, a linguagem e a comunicação às relações sociais que afetam

as representações sociais e à realidade material, social e ideativa sobre a qual elas intervêm” (Ibid., p. 121). A contínua reinterpretação na elaboração das representações no espaço interativo se constitui “o real objeto do estudo das representações sociais na perspectiva psicossocial” (Ibid. p. 121). Analisar o processo de interação entre os Macuxi, tendo em vista seu contexto social, fatores situacionais, relações afetivas, interações sociais, configura a manutenção das identidades coletivas. Desta forma o contexto será interpretado como uma realidade intertextual, que se constitui de “justaposição de dois textos: o texto sócio-histórico que remete às construções sociais que alimentam nossa subjetividade; e o texto – discurso, versões funcionais constituintes de nossas relações sociais (Ibid., p. 121-122). Na tradição Macuxi, o discurso argumentativo e/ou explicativo dos mitos revelam suas construções sociais. Embora essas construções não sejam históricas, do ponto de vista estrito, mas demonstram, em seu contexto, as representações sociais das quais fazem parte nossos objetos de pesquisa. Serão para indicar caminhos reveladores da busca destes diversos sentidos da religiosidade dos Macuxi, que se imprimem através das Representações Sociais a fonte originária de nossa pesquisa.

As técnicas de análise nos estudos das Representações sociais procuram desvendar a associação de ideias nelas subjacentes, considerando que são teorias do senso comum (JODELET apud SPINK, 1994, p. 124). Na visão de Jodelet as oposições criadas pelo debate entre as ciências naturais e sociais necessita de uma epistemologia da diferença:

Se não dá para ser igual, pontuemos a diferença. Emerge então uma importante distinção, sistematizada por Dilthey [...], entre explicação e compreensão. Caberia às ciências sociais compreender os fenômenos, o que exigiria outro tipo de metodologia recuperando a tradição hermenêutica. Uma metodologia que abraça espaço à interpretação, possibilitando a emergência dos significados, da esfera simbólica, do desvelamento das intencionalidades (Ibid., p. 126-127).

Em alguns casos, faz-se necessária a imersão no fenômeno a fim de entender a diferença. Tais condições superam a complexa relação entre objetividade e subjetividade, questionando seriamente a concepção de neutralidade científica. O importante é perceber que a noção de rigor nas ciências sociais está sendo resolvida epistemologicamente. O processo de interpretação tem sido elaborado em diversos autores e em múltiplas técnicas. O construtivismo acima referido toca a objetividade levando-o para o campo das probabilidades, mostrando que a verdade dos meios não está no “rigor e sim na compreensão dos limites e possibilidades (...) cada método de estudo constitui objeto de estudo de uma maneira particular” (SPINK, 1994, p. 127-128). Isso mostra elementos metodológicos múltiplos, que interpretam o fenômeno de forma aberta, e que as condições para a validação não se regram apenas por uma suposta neutralidade. Nesse sentido,

Como aponta Morin, na epistemologia da complexidade, que sucede a epistemologia do realismo ingênuo, a objetividade é produto do consenso sócio-cultural e histórico da comunidade científica, regida, portanto pelo signo da intersubjetividade (Ibid., 1994, p. 128-129).

No contexto do ideário simbólico dos Macuxi, será útil o uso de métodos que não excluam elementos dados pelo senso comum. A construção de formas para identificar as concepções representadas socialmente forjará o meio de análise. É nesse contexto que a técnica de associação de ideias para estudar as representações socialmente compartilhadas vem sendo usadas por pesquisadores das Representações Sociais. Dados coletados por entrevistas semiestruturadas sobre o contexto social e sobre os conteúdos históricos informam os indivíduos enquanto sujeitos sociais (Ibid., p. 129). Podemos ainda efetuar a análise do discurso, transcrevendo as entrevistas, realizar leitura flutuante, – intercalando leitura do material e escuta das gravações – observar contrariedade de versões, procurar

interpretar detalhes sutis, entender a organização do discurso e definir o objeto da representação. Outras formas de interpretar as entrevistas são

Mapear o discurso a partir das dimensões internas da representação: seus elementos cognitivos, a prática do cotidiano e o investimento afetivo (...) no caso de representações complexas, é mapear o discurso a partir dos temas emergentes definidos a partir da leitura flutuante e guiados pelos objetivos do pesquisador (Ibid., p. 131).

As análises das representações sociais entre os Macuxi constitui fonte interpretativa de sua religiosidade. Embora observe-se que a sua teoria tenha surgido em meio à psicologia social, podemos reconhecer que servirá como importante suporte para nosso trabalho. A escolha teórica para tal análise orienta estudo dentro das ciências sociais e da religião.

Em relação à escolha da teoria das Representações Sociais, como pressuposto teórico de nosso projeto, inicia na forma como o trabalho será realizado. Para que possamos compreender o verdadeiro sentido do que será dito nas entrevistas, a teoria das representações sociais constitui-se arcabouço fundamental, visto que ela trabalha com os discursos vindos do senso comum. Não se pode abandonar nenhuma afirmação do senso comum para compreender como e porque determinada sociedade age diferente ou elabora construções culturais diferentes em relação a outras. As descrições sobre o objeto estudado requer análise embasada nesta teoria, pois os elementos trabalhados – Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon – estão profundamente enraizados na cultura dos Macuxi.

Cabe-nos agora fundamentar a teoria das representações sociais. Serão demonstradas suas características e ideias em sua relação com as ciências sociais e da religião e nosso objeto de estudo. Essa teoria discute sobre o problema da relação entre indivíduo e sociedade, pois nele encontra-se grande parte das dificuldades de as ciências aproximarem-se dela. Deve-se colocar o problema da relação indivíduo-sociedade de forma que se possa tratá-la de maneira

científica (Cf. MOSCOVICI, 1995, p. 7). Em condição interdisciplinar, assim como demonstrada por Guareschi, a teoria das representações sociais pretende romper com o individualismo teórico. Em relação aos processos psicossociais, é válido conceber que o social produz fenômenos diversos da lógica individual. As vidas individuais só fazem sentido e possuem forma construída em sua relação com a realidade social. (Cf. GUARESCHI, 1995, p. 17-18).

A psicologia social encontra-se entre as ciências psicológicas e as ciências sociais, superando as formas dualistas que pretendem separar os fenômenos psíquicos dos fenômenos sociais. (Cf. MOSCOVICI, 1995, p. 7-8). Moscovici considera que há uma lacuna na maioria das teorias em psicologia social ao negligenciarem tais produções e pensamentos. A teoria das representações sociais observa a psicologia social exigindo laços estreitos entre as ciências psicológicas e as ciências sociais (Ibid., 1995, p. 8). Em relação à teoria observa-se que pode ser entendida como uma forma sociológica de psicologia social (Cf. FARR, 1995, p. 44).

O conceito de representação social ou coletiva surge em Durkheim e Lévi-Bruhl e tornam-se “decisivos para a elaboração de uma teoria da religião, da magia e do pensamento mítico.” (MOSCOVICI, 1995, p. 8). A linguagem, a religião, o mito, a mágica e fenômenos correlatos são externos à mente, produtos da interação de muitos, não podem ser estudados pela introspecção. Indivíduos não podem inventar uma religião, pois tal produção é coletiva, fruto de uma comunidade. (Cf. FARR, 1995, p. 35). Deduzimos daí que a teoria das representações sociais é procedimento eficaz em relação ao estudo das religiões, dado que elas são desenvolvidas no coletivo e apresentam complexidade, exigindo uma teoria aberta e dinâmica a fim de estabelecer reflexões coerentes.

Para formular a teoria das representações sociais, Moscovici fundamenta o pensamento social vigente sobre a comunicação e a semiótica, expressando os sentimentos de Durkheim, Lévy Bruhl e Mauss. (Cf. MOSCOVICI, 1995, p. 9). Essa teoria “procura renovar e confirmar a especificidade da PSICOLOGIA SOCIAL”

(MOSCOVICI, 1995, p. 9). Os fenômenos sociais que a teoria das representações sociais trabalha são as “conversações, dentro das quais se elaboram os saberes populares e o senso comum.” (Ibid.). Reconhecem-se tais representações, também, em outras formas de conhecimento – ciências, religiões, ideologias – ainda que o senso comum seja considerado “o protótipo dos fenômenos sociais em geral.” (Ibid., 1995, p. 10). Há formulações de novas possibilidades porque supera as teorias que separam as relações entre sujeito e objeto. Recupera então, o sentido do sujeito construtor de si e do mundo, e do objeto – realidade social – revelado como papel central para as representações. Há dimensões teóricas – cognitiva, afetiva e social – na noção de representações sociais que revela os saberes sociais. (GUARESCHI, 1995, p. 19). Outro aspecto relevante que envolve a dimensão afetiva da elaboração teórica na cognição é

O caráter simbólico e imaginativo desses saberes (...) porque quando sujeitos sociais empenham-se em entender e dar sentido ao mundo, eles também o fazem com emoção com sentimento e com paixão. A construção da significação simbólica é, simultaneamente, um ato de conhecimento e um ato afetivo. Tanto a cognição como os afetos que estão presentes nas representações sociais encontram a sua base na realidade social. (Ibid., 1995, p. 19).

Tais aspectos, como o caráter simbólico e a construção imaginária do povo Macuxi, deverão ser observados, visto que se faz necessário para compreensão das representações sociais figuradas do Kanaimî do Piya’san e do Tarenpokon. Certamente há uma elaboração que os fazem estabelecer significados ao mundo, sendo manifestada em forma mítica, numa relação a ser identificada, carregadas de sentimentos, e que as representações sociais os revelaria. Essa cosmovisão possui o que Guareschi chama de significação simbólica e que foca elementos cuja resposta necessariamente transcende o indivíduo.

Nas condições apresentadas na América Latina há desafios infindáveis em relação às condições de pobreza, fome, miséria, violência e exploração. Chega-se a banalizar o sentido de matar e morrer. Guareschi alerta para o fato de que tais condições resistem e perpetuam-se e devem ser questionadas. Para tal realidade, a teoria das representações sociais constitui-se inovação para pensar a prática da psicologia social (Cf. GUARESCHI, 1995, p. 20).

O caminho pelo qual Moscovici reconhece passar, além da psicologia social, é o da sociologia e o da antropologia, “de modo especial àquelas suas teorias que se relacionam com a religião, com os mitos, com a ideologia, a linguagem, onde esse conceito e os conceitos daí provenientes desempenham um papel significativo” (Ibid.). A teoria das representações sociais confere papel à racionalidade da crença, tomado

(...) como sistema coerente de signos, (...) ou então tomamo-los como imagens, vizinhas de uma práxis e de um ritual, que tem existência de modo independente, em virtude de um princípio imanente. Aqui se encontra uma contradição com a maioria das concepções, científicas ou não, que assumem essa racionalidade do conteúdo da crença e das concepções coletivas como enviesada, ou não racional, quando comparado ao conteúdo da crença e das concepções do indivíduo. (MOSCOVICI, 1995, p. 11).

Há dualismo existente na relação entre mundo individual e mundo social, em que as percepções do mundo individual são processos íntimos, compreendidos como resultado fisiológico e o do mundo social são explicados em função de interações. Num e noutro caso podemos pretender reduzir o mundo social às relações intersubjetivas ou negar distinção entre indivíduos. Moscovici considera erradas essas concepções porque “o conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente realidade fundamental da vida social” (Ibid., 1995, p. 12). O social e o individual se entrelaçam nas

representações elaboradas na busca dum sentido, estabelecendo a coexistência. O conflito da relação entre individual e social torna-se essencial na teoria das representações sociais tanto no nível cognitivo quanto no da comunicação, embora haja resistência das ciências sociais e da psicologia social. (Cf. MOSCOVICI, 1995, p. 12).

Quanto ao fato de considerarem a teoria das representações sociais ser elástica e complexa, Moscovici relata que “estas qualidades lhe permitem modificar em função da diversidade dos problemas que ela deve resolver e dos fenômenos novos que ela deve descrever ou explicar” (MOSCOVICI, 1995, p. 13).

Em referência a aspectos dicotômicos, como a qualificação de métodos bons ou maus, científicos ou não científicos, experimentais ou não experimentais, para Moscovici, não se constituem garantia de se chegar ao conhecimento. Nesse sentido, o pesquisador deverá discernir quais métodos sejam mantidos com responsabilidade. A teoria das representações sociais “permanecerá criativa por tão longo tempo, o quanto ela souber aproveitar as oportunidades que cada método disponível possa oferecer” (Ibid., 1995, p. 14-15).

Em condição interdisciplinar, assim como demonstrada por Guareschi, a teoria das representações sociais pretende romper com o individualismo teórico. (Cf. GUARESCHI, 1995, p. 17). Em relação aos processos psicossociais, é válido conceber que o social produz fenômenos diversos da lógica individual.

Após essa apresentação sobre os caminhos teóricos e metodológicos associados à questão indígena em geral e às questões relacionadas aos Macuxi, partir-se-á para apresentação da sua cosmovisão.

Partindo da pesquisa de campo, observam-se os diversos significados dos elementos da cultura (Kanaimî, Piya’san e Tarenpokon) para compreender as representações sociais construídas pelas malocas citadas. Serão usados textos e obras, como fonte bibliográfica básica do contexto cultural Macuxi, e obras históricas a fim de entender as relações que os levaram a interpretar o Kanaimî o Piya’san e o Tarenpokon como se configura na atualidade.

1.3 Cosmovisão dos Macuxi

A cosmovisão se constitui de uma “visão cognitiva da vida e do ambiente” que os indivíduos possuem ao participarem de uma sociedade. Esta visão de mundo sugere a estrutura significativa da realidade de como os indivíduos têm consciência delas. Esta visão interna revela como as coisas são configuradas e arranjadas tendo como base as ideias culturais sociais. Os mundos físicos e natural não são o mesmo para todo povo. As descrições de como os indivíduos de determinada sociedade apresentam a composição básica do mundo – o firmamento, a terra, as árvores – são ininteligíveis para indivíduos de outras culturas. Essa visão de mundo é a maneira de encarar o mundo, o que realmente faz com que o mundo seja diferente. Há também postulados existenciais que orientam os pontos de vista do povo sobre a vida e a maneira como organiza a cultura (HOEBEL; FROST, 1976, 339-340). Um exemplo dessa cosmovisão na cultura Macuxi é a forma como concebem o universo: dividido em três dimensões em que os humanos vivem no plano intermediário e outros seres vivem no subterrâneo e no céu, localizado acima do horizonte. Fundados nesse ponto de vista, os Macuxi acreditam ser necessário um constante conjunto de defesas contra os “bichos” que venham aparecer durante a vida de um indivíduo. Essas defesas são as rezas e sessões usadas por Piya’san e Tarenpokon na cura e prevenção de doenças e feitiços.

Hoebel e Frost entendem que “a cosmovisão, como um conceito, focaliza as maneiras de conhecer e identificar os elementos componentes do mundo – existenciais e cognitivos”. Assim descrito é fundamental compreender que nem todos os povos e pessoas podem esclarecer, de forma sistemática, a sua visão de mundo. As maneiras de pensar sentir e agir, isto é, a visão de mundo, se expressam na tecnologia, nas relações pessoais, no mito, no cântico, na dança, na arte no ritual religioso e mágico de forma sutil. A cosmovisão, enquanto visão de mundo é a essência refletida dos sentimentos íntimos do povo e de sua forma de conhecer a maneira como as coisas

são. A cosmovisão cresce com a cultura em forma de coletividade, numa cooperação de fazer conhecível o desconhecido, transformando a desordem sem significado em compreensão significativa. Existem indivíduos que agem, como sistematizadores que cristalizam mitos, cerimônias e artes, como verdadeiros criadores simbólicos e trabalham dentro da estrutura cultural (HOEBEL; FROST, 1978, p. 340-341).

Fundados nessas definições, pode-se definir, de forma breve, a cosmovisão dos Macuxi. Ela, configurada a partir do que representam as Malocas do Canta Galo e de Maturuca, é uma forma de conceber o mundo através da necessidade existencial de Piya'san e Tarenpokon como proporcionadores da vida pela cura. O Piya'san e Tarenpokon, como agentes vinculados às possibilidades de cura e de uma vida social normatizada pelos elementos culturais, justificam a socialidade existente entre Macuxi.

Contextualizam-se agora as formas religiosas que se manifestaram desde a colonização da América Latina.

Na concepção de Enrique Dussel é a cristandade que chega à Ameríndia, um cristianismo com quinze séculos sediado na cultura greco-romana do Mediterrâneo. Ao chegar aqui, não formulou ritos, como fez com os gregos e os romanos. O que aconteceu foi a imposição dos ritos greco-romanos cristianizados. O exemplo é a festa do “Nascimento do Sol” que, para o Império de Cuzco, se dava no dia 21 de junho. Houve imposição de europeus cristãos quanto à natividade em 24 de dezembro – substituição feita no hemisfério norte do culto solar ao nascimento do Messias. O ano litúrgico faz referências à natureza, como acontecia no mundo mediterrâneo. Essa lógica destruiu toda a simbologia indígena dos Cuzco. “Impôs-se uma religião, um rito, uma narrativa simbólica, destruindo (e não assumindo como no mediterrâneo) o mundo ameríndio, e posteriormente afro-americano” (DUSSEL, 2009, p. 60). A destituição dos ritos e do modo de convivência dos índios se incia já no início da colonização. Suas concepções e cosmovisões viram-se num processo de constante transformações, tanto das caracterizações políticas quanto religiosas. Vale afirmar que as mudanças mais profundas aí se

iniciaram.

Os indígenas e afro-americanos foram considerados como *Tabula rasa*, para o catolicismo europeu. Mesmo assim, nasce o imaginário popular nutrido pelas tradições indígenas e afro. Os indígenas resistem, impondo seus cultos, narrativas simbólicas e ritos sincréticos. No catolicismo popular, o que melhor sintetiza esse sincretismo é o culto à Virgem de Guadalupe, que é colocado no lugar do culto à Deusa-mãe *Tonanzin* (DUSSEL, 2009, p. 60-61). Esse catolicismo camuflava seu protesto diante da dominação, sob símbolos barrocos, e que eram compreensíveis ao imaginário popular colonial. Por outro lado, havia discriminação delineada pela pureza de sangue em relação ao índios e negros:

O catolicismo latino-americano discriminava violentamente as culturas ameríndias e classificava a população ou comunidade cristã [...] segundo a 'pureza de sangue', isto é, segundo o grau de presença de 'sangue indígena (mais aceitável) ou afro (situado no último nível social) (DUSSEL, 2009, p. 62).

Desta forma, pode-se considerar que “o cristianismo latino-americano teve substantivamente uma identidade cujo maior peso consistiu em uma ocidentalização que negou muitas vezes suas 'raízes' indígenas e afro” (DUSSEL, 2009, p. 63). Tais aspectos do cristianismo revelam condições completamente contraditórias em relação a uma configuração religiosa com identidade própria. Índios e negros, embora às margens do que representaria este cristianismo, puderam resistir ao catolicismo metropolitano no contexto da cultura crioula. Esta “mimetizando-se numa religiosidade barroca [...] permite inventar devoções e cultos populares crioulos, mestiços e índios, não facilmente decifráveis pela Igreja hispânica ou pelo Santo Ofício da Inquisição” (DUSSEL, 2009, p. 63).

Porque e para que discutir estas relações? É neste contexto que se manifesta uma forma de cristianismo que se impõe aos indígenas. Como católicos, os Macuxi, de Canta Galo e Maturuca, foram tocados

por esse fervor religioso. Ainda que não tenham abandonado sua cultura, de onde emergem as manifestações religiosas originárias, e de certa forma proibidas pela Cristandade Ocidental, foi profundamente marcada. Assim é que Dussel considera “o cristianismo latino-americano, sincrético e enriquecido durante quinhentos anos de uma longa história de sua identidade religioso-cultural, tem no presente desafios próprios acerca de sua complexa herança histórica” (DUSSEL, 2009, p. 64).

Em relação ao catolicismo latino-americano, no que se refere a um processo de autogestão, Dussel revela novos tempos:

Chegará o tempo em que poderá eleger bispos (como na Igreja primitiva), que possa renovar seu culto segundo sua identidade sempre negada, que recupere uma autoridade que por momentos conseguiu aos olhos do povo pobre [...] que seus sentidos de 'comunidade festiva' seja a tonalidade cotidiana de sua vida junto ao povo (DUSSEL, 2009, p. 65).

As “fórmulas”, que se constituem “modelos”, das religiosidades europeias, agora amplamente criticadas, não no sentido de abandoná-las, assim como as diversas tradições, constituem importantes contornos na aprendizagem e ressignificação de uma nova visão. Na concepção de Dussel “tudo isto supõe um projeto religioso-cultural que não seja eurocêntrico nem controlado pelo cristianismo europeu. Será necessária uma nova visão do desenvolvimento das comunidades religiosas dentro deste projeto macroecumênico” (DUSSEL, 2009, p. 65). Da mesma forma, como indica Dussel, as religiões do mundo pós-colonial tentam recuperar a dignidade de sua tradição no sentido de sua revitalização de cada tradição cultural a fim de obter diálogo e tradução em mútua aprendizagem, pode uma pequena religiosidade ou manifestação religiosa estabelecer diálogo no sentido de conectar-se demonstrando sua herança identitária, e ao mesmo tempo, aprender de outras tradições os seus respectivos valores. As indicações que no texto de Dussel se organizam como pluralidade de fenômenos religioso e que prefere chamar

transmoderno podem indicar formas interpretativas de diferentes tradições indígenas (Cf. DUSSELL, 2009, p. 66).

José Bittencourt Filho teoriza sobre a existência de uma matriz religiosa que se consolida e remete aos valores religiosos e simbólicos entre brasileiros, propiciando ampla religiosidade e uma matriz proposta com grande apelo popular. Parte de uma discussão sobre o protestantismo e amplia com um trabalho comparativo tentando demonstrar a qualidade da matriz religiosa. Nesse contexto da hipótese da existência de uma matriz religiosa brasileira, “correlacionada historicamente com a miscigenação, o sincretismo, a modernização e com os diferentes estágios da nossa História econômica” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 19). Ao se reportar sobre que elementos que estão presentes na Matriz Religiosa Brasileira, Bittencourt Filho afirma ser o catolicismo ibérico, trazido pelos colonizadores; a magia europeia; as religiões indígenas, por meio da mestiçagem; e as religiões africanas por meio da escravidão. No século XIX, foram acrescentados o espiritismo europeu e o catolicismo romanizado (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 41). Numa perspectiva das influências do imaginário europeu com relação à “existência de paraísos terrestres de paz e prosperidade, como de terras onde viveram monstros perigosos e criaturas demoníacas”, trazidos por intermediários dos colonizadores, o Brasil torna-se este paraíso terrenal devido às belezas e riquezas naturais e às dificuldades e perigos encontrados. Neste sentido “os moradores nativos, por sua vez, foram tidos como criaturas semidemoníacas, portanto, absolutamente carentes de conversão. Essa crença que demonizava os habitantes da terra oferecia a vantagem adicional de justificar a escravização” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 48).

A prática religiosa colonial mesclava elementos católicos, negros, indígenas e judaicos delineando uma religiosidade original. A igreja tolerava os elementos sincréticos ainda que impusessem seus limites. A Matriz Religiosa Brasileira é resultado do encontro de culturas e mundividências. Essas são definidas como duas grandes concepções religiosas: a que “sacralizava o ambiente natural e as

forças espirituais a ele subjacentes” e a outra “ressaltava símbolos religiosos transcendentais. Houve a combinação destes elementos que constituíram da vertente indígena e das etnias africanas e do catolicismo romanizado aliado à crenças de religiões e magias europeias de ancestrais. Torna-se fácil a incorporação de elementos indígenas e negros na cosmovisão religiosa do catolicismo ibérico, pois “tanto para indígenas quanto para africanos, as forças da natureza eram presididas por espíritos superiores e/ou personagens míticos, e concebiam o ser humano imerso num mundo sobrecarregado de mistérios” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 49-50). Vale destacar que, em relação à religiosidade tupi, que referendava uma comunicação com os ancestrais, os catequistas usavam a estratégia de demonização dos ritos. O método usado por jesuítas era o de alimentar o medo de espíritos malignos e entidades manifestadas em transe no meio indígena, diabolizando os ritos que abriam caminhos para o retorno de mortos (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 52). Elementos sincréticos dos universos religiosos indígena e africano estão presentes no Catolicismo do período colonial, visto que crenças e devoções configuravam uma religiosidade popular colonial. Vê-se ainda que fragmentos das religiões e movimentos indígenas sobreviveram devido à miscigenação. Tais movimentos eram fruto do messianismo que teriam iniciado até antes da colonização (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 54-55).

Essas afirmações empreendidas por Bittencourt Filho são importantes para a configuração das explicações da existência de uma religiosidade indígena viva e capaz de ser influente num mundo cristão ocidental em que o catolicismo era a única “religião correta”. Outra informação que esse autor nos traz é que os elementos simbólicos-religiosos decorridos das matrizes originárias indígenas e afro permanecem vivos na religiosidade popular do Brasil, ainda que de forma fragmentária. Em alguns momentos, Bittencourt Filho destaca que se torna praticamente impossível separar esses elementos das religiosidades popular do Catolicismo oficial.

No contexto de Roraima, na época dos Beneditinos, entre 1909 e 1948, pode-se identificar duas posturas: a do cristianismo monocultural e a do cristianismo pluricultural. O primeiro se tornou realidade, enquanto o segundo configura-se apenas como ensaio. Na missão dos Beneditinos, o pluralismo impede “os planos de integração e estruturas da redução, já que neles não há espaço para os diferentes modos de ser”. A partir de 1914 há um reavivamento de tutela dos povos indígenas, empreendida pela missão beneditina. Desta forma é que há embates em relação ao pluralismo cultural e religioso dos Macuxi. Restava, como saída, integrar os índios como mão de obra nas fazendas. Os povos do Rio Branco são sufocados pela monocultura eclesiástica, que fazia da fazenda o seu principal centro. Os problemas em torno das questões culturais e religiosas encontram desafios. Um desses é o choque religioso da figura do pajé, que foi pedra de tropeço para a catequese. Era prática missionária tentar desmoralizar o pajé (VANTHUY NETO, 2000, p. 101-104). Mesmo assim, ele sobrevive na região do rio Branco. “A pluralidade cultural e religiosa é a arma de resistência contra forças reducionistas da alteridade dos povos, o muro, a barreira intransponível onde a identidade e a diferença é assegurada, como projeto no escalar da vida” (VANTHUY NETO, 2000, p. 105-106). A resistência cultural dos indígenas contra a monocultura da fazenda é reconhecida há muito tempo. Embora os Beneditinos a reconhecessem, não conseguiam um diálogo com possibilidades de mudanças na ação desses missionários.

A partir desses contextos, as representações sociais dos Macuxi identificadas em nossa pesquisa nos sugerem uma espécie de resistência em relação às outras culturas que sempre estiveram presentes desde a colonização portuguesa. O modo diferencial que as religiosidades indígenas apresentam ora são desprezados, especialmente no caso dos primeiros contatos dos portugueses, ora são incorporados fragmentos delas às outras matrizes religiosas. Essa resistência fez perdurar os elementos culturais indispensáveis a uma sobrevivência das manifestações religiosas indígenas entre os Macuxi.

Identificar as diversas atividades rituais dos Macuxi, que são

representadas como culturais pelos entrevistados, constitui-se uma ampliação do leque de possibilidades interpretativas. Este fenômeno religioso envolve possessão de espíritos e realizações de curas ou imposição das mãos sobre pessoas, alimentos e objetos para benzê-los. Tanto se pode observar uma dimensão interpretada no âmbito da saúde, o que Melvina Araújo faz ao referi-se sobre as relações entre os Missionários da Consolata e os Macuxi, quanto no âmbito da religiosidade, dimensões entrevistadas por Giovana Tempesta e Paulo Santilli ao retratarem o mundo dos Macuxi, a primeira do ponto de vista da observância de resguardo alimentar e o segundo do ponto de vista histórico e mítico (Cf. ARAÚJO, 2006; TEMPESTA, 2004; SANTILLI, 1989 e 2011).

Na visão de Lewis, as circunstâncias das possessões concedem *status* e muitas vezes são considerados cultos clandestinos, representados como cura por autoridades estabelecidas. Esses cultos de protestos, rebeliões rituais não separam “inteiramente, os seus seguidores das sociedades e culturas das quais são originários.” Por outro lado, esses movimentos estão em mundos pluralistas do qual são parte. As forças dos espíritos são ambivalentes, “fornecendo na maioria dos casos tanto as bases das doenças como os meios para a sua cura”. Indicá-las como forças maléficas é relativo, pois para os que cultuam suas formas são diferentes. “Desta forma o status moral dos espíritos não é de forma alguma absoluto, mas, pelo contrário, depende da posição da qual são vistos” (LEWIS, 1971, p. 159-60).

Essas implicações discorridas por Lewis talvez respondam a uma questão existente entre os Macuxi. O fato de não quererem apresentar-se como Tarenpokon ou até como Piya’san denota uma possível tradição que, de certa forma, escondia do mundo dos brancos e ainda permanecem como manifestações religiosas clandestinas. Toda a cosmovisão implicada pela tradição confere a seus “bichos”, mundos e espíritos lugar de *status*, apesar de responder a elementos que foram impostos pelos brancos, agora como instrumento de ritualização modificada, especialmente no que se refere à colocação do Deus cristão ocidental na cultura Macuxi.

As descrições sobre o Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon fornecem dados que requerem cuidados em relação à compreensão de mundo dos Macuxi e suas diversas formas de resguardos. Em estudo sobre resguardo realizado na Maloca do Pium em Roraima, Giovana Tempesta revela que a prática de resguardo é “um conjunto de restrições alimentares observadas em situações rituais pelos Wapichana e Macuxi em Roraima” (TEMPESTA, 2004, p. 11). Desta forma ela realiza um inventário dos alimentos proibidos partindo do inventário e atividades proibidas e chega a um esboço da ética alimentar local que está vinculada à etnofisiologia. Na cosmologia dos Macuxi e Wapichana, “os humanos dividem o mundo com seres naturais e sobrenaturais que podem vir a representar sérias ameaças à condição humana” (TEMPESTA, 2004, p. 11).

Santilli acredita que o universo Macuxi é composto por três planos sobrepostos: o plano subterrâneo, onde vivem os *Wanabaricon* - seres de pequena estatura e que vivem de suas roças lá plantadas; O plano superior, habitado por diversidade de seres – a superfície terrestre, onde habitam os humanos e duas classes de seres – *Oma'kon* e *Makoi*. *Oma'kons* vivem nas serras e matas e são seres selvagens e antissociais e manifestam-se em animais de caça e são caçadores de homens. Os seres *Makoi* são seres aquáticos de cachoeiras e poços profundos, manifestam-se em cobras e são nefastos aos homens, atraindo-os e devorando-os. Esses seres aprisionam a alma humana que adocece e morre. Somente os *Pia'san* podem neutralizá-los pelas armas sobrenaturais que possuem. Essa ação terapêutica dele consiste em resgatar a alma aprisionada pelos seres *Oma'kon* e *Makoi*, a fim de retornar ao corpo (Cf. SANTILLI, 2011).

O resguardos exigidos e essa compreensão cosmológica fundamentam as práticas rituais dos Piya'san e Tarenpokon. Além do mais existem perigos eminentes e constantes de os homens se transformarem em animais ou espíritos (TEMPESTA, 2004, p. 12). Outro aspecto importante em referência à vida dos Macuxi para boa interpretação das práticas rituais é a convivência e a sociabilidade:

A forma forte de sociabilidade,³² de convivialidade se manifesta em grandes festas a qual são feitos mutirões para a construção da casa ou abertura de um roçado, regado a caxiri, é oferecida em troca do trabalho braçal dos parentes e compadres do proprietário da casa ou do roçado (TEMPESTA, 2004, p. 13).

O estabelecimento de uma boa relação de convivência com o objetivo de levar aos parentes o “bem-estar uns dos outros, diariamente, responsabilidade que se manifesta nas práticas de resguardo, nas sessões de cura xamânica e na execução das tarefas mais rotineiras” (TEMPESTA, 2004, p.13). Além do mais, as “atividades rituais, como os resguardos, são mais ou menos indistintos das práticas cotidianas” (TEMPESTA, 2004, p.13). Em relação às atividades dos Tarenpokon, podem até parecer banais devido à sua realização no cotidiano, no entanto seus rituais constituem o fundamento da construção da socialidade entre os Macuxi. Os resguardos têm o objetivo de afastar a predação dos entes sobrenaturais, chamados pelos entrevistados de “bichos”³³ - são almas ou espíritos que vivem no plano intermediário, junto com os humanos - “duplos de todos os seres em oposição aos animais domésticos e aos animais selvagens, referidos como animais” (TEMPESTA, 2004, p.14).

A relação sociável entre humanos não se dá na mesma proporção entre humanos e outros seres. A forma com que isso acontece é sob a lógica da predação:

³² O mesmo que sociabilidade. Designa a tendência para a vida em sociedade e a qualidade de ser sociável. (FERREIRA, 2009, p. 1864). Segundo Manfredo Araújo de Oliveira a sociabilidade é possível a partir da ação dos homens que emerge como ações de diferentes sujeitos. A sociabilidade é possível pelas relações entre homens e coisas e com outros homens. “A sociabilidade se gera pela mediação dessas duas relações fundamentais: pela ação sobre a natureza e pela ação simbólica entre sujeitos” (OLIVEIRA, 1993, p. 243).

³³ Os bichos são referidos como almas por Giovana Tempesta, no entanto pode referir-se também aos espíritos. Ioan Lewis indica como alma, fantasma e espírito (LEWIS, 1971, p. 53). Nossos entrevistados, porém apresentam mais as palavras espírito e bicho para indicar estes seres.

Os homens predam as espécies animais e vegetais e, de outro modo, são predados pelos 'bichos' e espíritos dos mortos. Para se prevenir contra possíveis vinganças dos chefes das espécies naturais, os humanos observam princípios de caça, pesca, agricultura e culinária; para se prevenir contra a 'sedução' dos 'bichos' e dos parentes mortos, observam a ética alimentar e recorrem ao xamanismo (Cf. TEMPESTA, 2004, p. 14).

Tal predação é referida por Melvina Araújo, na obra *Do corpo à Alma*, quando desenvolve seu capítulo sobre Ataque de Kanaimî. O subtítulo do capítulo é “O kanaimé ou a lógica da predação” no qual tece comentários sobre a constituição na literatura antropológica de explicações sobre o que é, como age e a que propósitos o Kanaimî realiza seus ataques.

As rezas utilizadas nos rituais de Piya’san e Tarenpokon buscam evitar as predações dos “bichos” e Kanaimî aos humanos, no sentido de protegê-los e orientá-los em relação ao que devem e não devem fazer, ao que devem ou não devem comer. Dessas ações obtêm-se uma ética de convivência e socialidade, da qual os humanos devem cumprir, orientados pelos Piya’san e Tarenpokon, com o fim de protegê-los e orientá-los na árdua relação entre eles e os seres sobrenaturais.

Além do mais, “a socialidade é um ideal difícil de realizar, pois há que fazer frente, ainda, ao ataque dos kanaimés e à ação dos feiticeiros” (TEMPESTA, 2004, p. 14). A morte, como objetivo dos Kanaimî, a fim de realizarem seus rituais de necrofagia para perpetuar suas sobrevivências, revela profunda e violenta explicação da convivência de humanos e seres espirituais e humanos transformados que atordoam, assustam e desorientam as vidas dos Macuxi de Canta Galo e Maturuca.

Os Macuxi fazem parte de um grupo de indígenas atualmente com suas terras demarcadas e homologadas³⁴, que tiveram suas terras invadidas a partir do final do século XIX. O processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol teve início em 1977, tendo seu término somente em 2009 com homologação definitiva e desocupação, por parte de não indígenas, julgadas pelo Supremo Tribunal Federal. (YAMADA; VILLARES, 2010, p. 155).

Para melhor entendimento das características sociais e da compreensão de aspectos religiosos dos Macuxi adentraremos em algumas informações históricas. Indicaremos as principais formas de contatos e ocupações das terras e os meios econômicos empreendidos para a realização da ocupação bem como o contato de religiosos com a região, o que certamente provocou profundas mudanças nos conceitos básicos que esse povo tinha sobre a questão religiosa.

Os portugueses realizaram expedições para apreender os índios do rio Branco, escravizá-los, em meados do século XVIII, e depois estabelecer aldeamentos. Os holandeses, utilizando troca de manufaturados, alcançaram do rio Essequibo ao vale do rio Branco. As terras foram reclamadas pela Inglaterra, cedidas no século XIX. Os ingleses utilizaram escravos indígenas em substituição ao africano, o que resultou no início da pecuária que se desenvolveu em molde empresarial na década de trinta do século XX. Com a intensidade da colonização civil na região e a consolidação da pecuária, começa o processo de espoliação de territórios indígenas, o que modificou a região do ponto de vista sociológico. Nesse sentido é relevante a ligação entre ocupação das terras de indígenas e a aquisição de mão de obra dos índios para a pecuária. (Cf. FARAGE; SANTILLI, 1993, p. 267).

³⁴ Em 12 de novembro de 1998, Portaria MJ n. 820, dá posse aos povos indígenas da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Em 1999, houve demarcação física e a homologação somente em 15 de abril de 2005, o que foi contestada por ocupantes da área até última decisão do Supremo Tribunal Federal. Yamada e Villares detalham o andamento do processo concluído em 2009. (Cf. YAMADA e VILLARES, 2010)

O lugar social das populações indígenas do vale do rio Branco estava legado ao trabalho escravo na pecuária e às camadas baixas da sociedade regional. A diversidade étnica foi registrada no século XVIII por M. G. Lobo D'Almada, envolvendo os Macuxi, Taurepang, Ingaricós e Wapichana³⁵. Os Macuxi ocupavam áreas contíguas aos dos Paravilhanos, Aturachis e Amaribás do rio Rupununi em direção ao Oeste, até as vertentes do rio Surumu. É possível que tenha acontecido um processo de absorção entre etnias, fato que possivelmente responda a desaparecimento de alguns etnônimos não registrados posteriormente. Como exemplo disso, pode-se citar os Sapará, ao serem registrados no início do século XX por T. Koch-Grünberg, numa única aldeia no sul da ilha de Maracá, no rio Uraricoera. Alguns trabalhavam como vaqueiros para brasileiros e outros viviam em aldeias Macuxi e Taurepang entre os rios Surumu e Alto Amajari. Além do mais é possível que tenha acontecido a fusão de grupos e refluxos territoriais, modificando a composição étnica do rio Branco no início do século XX. (Ibid., p. 268-270).

No século XIX a mão de obra indígena de Macuxi e Wapichana, recrutadas para exploração de caucho e balata no Baixo rio Branco foi registrada pelo Padre Liebermann e confirmada por T. Koch-Grünberg, acrescentando que havia mortes de índios em massa. H. Condreau descreve dependência da economia na região à mão de obra indígena na década de 80 com recrutamentos forçados até por intermediários indígenas. Houve retração territorial dos povos indígenas e constantes fugas. O trabalho, que deveria ser remunerado, “revela-se compulsório diante das sevícias com que os fazendeiros respondiam às frequentes fugas de índios: *pão, pano e pau*, dizia um provérbio local, era do que necessitavam os índios.” (FARAGE; SANTILLI, 1993, p. 270). Os povos indígenas do vale do rio Branco, dentre eles os Macuxi, em busca de refúgios e usados como mão de

³⁵ Além destes povos, habitantes das regiões próximas às dos Macuxi registrados por Lobo D'Almada, outros são por ele citados: Caribes e Caripunás (região da Serra Makarapon, rio Rupununi); Waicás, Tucupis e Arinas (serra entre os rios Amajari e Parimé); Quinhaus, Procotós e Macus (Região do rio Uraricoera).

obra de forma sistemática ao serem levados para o vale do rio Negro, sofrem deflação demográfica e em alguns casos desaparecimentos de etnias. No entanto nesta época, final do século XIX foi inaugurado novo contexto, do qual os Macuxi, junto a outros povos foram protagonistas:

Em contraste (...) com a arregimentação voltada para o extrativismo – que sangrava a população indígena do alto rio Branco em direção ao baixo rio e ao vale do rio Negro –, a pecuária empreendida por colonos civis, fixa a mão-de-obra na região e inaugura a disputa pela terra (FARAGE; SANTILLI, 1993, p. 270).

Com a revolta de 1790 de aldeamentos indígenas, desfez-se a estrutura administrativa de ocupação portuguesa no vale do rio Branco. A intenção de preservar o território é legada à Missão de Porto Alegre no rio Uraricoera, contendo indígenas Macuxi, Sapará e Jaricuna (Taurepag). Essa foi abandonada porque os índios preferiam suas malocas à convivência nas missões. Após esse período até o final do século XIX houve vacância administrativa. O extrativismo decaiu na região e persiste, ainda que em forma de subsistência, o crescimento do número de fazendas. Com a república houve consolidação fundiária dessas fazendas, omitidas a situação dos povos indígenas e seus territórios na constituição de 1891. Nesta criou-se um dispositivo jurídico definido como terras devolutas, o que justificaria a ocupação de terras indígenas. Foram cerca de 85 pedidos de títulos definitivos entre 1893 e 1900, envolvendo terras próximas ao rio Uraricoera e Tacutu, terras ocupadas por Macuxi e Wapixana. (Cf. FARAGE; SANTILLI, 1993, p. 271 e 273-274).

Em princípios do século XX, houve expansão de criatórios de gado na direção das terras ocupadas pelos Macuxi. (Cf. SANTILLI, 1989, p. 23). Surgem as figuras do fazendeiro e do vaqueiro como estrutura das condições do poder e diferenciação em relação ao povo

indígena. Diferenças entre *civilizado* e *caboclo*³⁶, marcam processo discriminatório (Ibid., 1989, p. 24). Sendo que os civilizados são fazendeiros e vaqueiros respectivamente, e caboclo, os indígenas fora dessa estrutura de poder. Ocupações pecuaristas sobre as áreas tradicionais dos índios Macuxi são intensas, cerca de 40 registradas em 1904 na disputa de limites territoriais entre o Brasil e a colônia inglesa. (Ibid., 1989, p. 27-29). O registro de B. Lopes de Souza, citada por Santilli (1989, p. 33-34), indica entre várias malocas, a de Maturuca em 1927, e conta com 169 índios, localizada à margem direita do rio Maú. Na década de 30, o garimpo, através de notícias da existência de ouro e diamante no norte do vale do rio Branco, trouxe migrantes para as serras incrementando as atividades pecuárias. (Ibid., 1989, p. 37). Santilli também identifica a aldeia *Contã*³⁷, citando Braz Dias de Aguiar em 1947, que esteve na região entre 1929 e 34, às margens do rio Cotingo. (Ibid., 1989, p. 37-38). Tais registros das malocas Macuxi revelam a expansão da pecuária entre os rios Cotingo, Surumu e Maú, território de ocupação Macuxi. (Ibid., 1989, p. 40).

Percebe-se que os fazendeiros procuraram estabelecer amizades com índios, investindo “no clientelismo, estabelecendo (...) relações de compadrio e de aliança, através do casamento com índias, e levando crianças indígenas para serem criadas nas fazendas. Estes laços (...) revelar-se-iam (...) meio eficaz e duradouro de dominação.” (SANTILLI, 1989, p. 42). Essas características, do processo de ocupação do território Macuxi, formalizam tanto extermínio de algumas etnias quanto à utilização da mão de obra indígena, transformando-os em vaqueiros, caseiros e cozinheiros³⁸.

³⁶ A expressão “caboclo” é considerada pejorativa, atribuição dada por pecuaristas à população indígena que não se encaixavam nas designações “fazendeiro” e “vaqueiro”, considerados civilizados. Para exame detalhado dessa distinção, verificar SANTILLI, 1989, p. 76ss e AMÓDIO, 1989, p. 48.

³⁷ Contã: uma referência à atual maloca do Contão, localizada à beira do rio Cotingo, Na rodovia RR-202, de onde surgiu a Maloca do Canta Galo, próximo cerca de 4 km.

³⁸ Esta informação perpassa gerações nas malocas. Foi colhida em nossa estadia entre 1992 e 1993, quando ouvimos diversas formas de violência realizadas por

Tais condições explicam marcas de diversas formas de violência, em corpos de indígenas que, no século XX, tiveram até ferras de gado cravadas nas costas, como nos contou um professor da região. Outra violência foi obrigar uma mulher a se sentar numa fogueira, quando a brasa estava efervescente³⁹. Neste sentido, a vida dos Macuxi a partir do contato com os colonizadores se desfaz de seus aspectos originários. Há profunda modificação no modo de vida e em suas crenças.

Para compreensão destes elementos a serem discutidos sobre crenças religiosas entre os Macuxi, reporta-se à época dos primeiros missionários a estabelecer contato com eles e povos vizinhos, através do rio Negro e através da Guiana. Discutiremos sobre as formas de abordagem de indígenas pelas agências indigenistas desde o século XIX.

Missionários carmelitas e jesuítas que atuavam no rio Negro realizavam viagens de desobriga também no rio Branco, entre os séc. XVIII e XIX. O principal objetivo era batizar indígenas a fim de confirmar o domínio de terras na disputa de fronteiras com a Inglaterra⁴⁰. Em 1898, o padre Libermann⁴¹, em visita para verificar melhor localização para missão, descobre inconsistências de missões anteriores e afirma que “os índios (...) *estavam mesmo mais preocupados em conjurar os maus espíritos que louvar ao bom Deus*. (LIMBOUR, 1808, in: SANTILLI, 1989, p. 58-59). Ao que nos parece

antigos fazendeiros. Quanto à subserviência, muitos indígenas trabalham em cozinhas e campos a vida toda sem ter remuneração digna. Muitos terminam suas vidas nas cidades, envolvidos em bebedeiras e sem identificar-se com a vivência indígena, são vistos como indigentes e sofrem discriminações.

³⁹ Essas histórias de violência contra indígenas são confirmadas por diversas pessoas tanto descendentes de fazendeiros quanto os indígenas da região. Ouvimos estas duas histórias contadas em duas versões, que embora divergentes do ponto de vista interpretativo, os acontecimentos são dados como verdadeiros.

⁴⁰ Tal disputa de terras foi solucionada em 1904, referenciada por Santilli (1989, p. 27), como explicação do surgimento de listagem de ocupações na região do “Circum-roraima”.

⁴¹ Visitador apostólico das missões da congregação do Sagrado Coração de Maria nas Antilhas e América Meridional (SANTILLI, 1989, p. 58).

a principal preocupação dos missionários era fazer com que indígenas abandonassem suas formas de vida e se condicionassem a viver o modo de vida do branco, considerada forma correta, estabelecida pela visão cristã ocidental. A afirmação do Padre Libermann corrobora com essa visão, suplantando qualquer manifestação religiosa diferente ao caracterizá-la como maus espíritos.

Paulo Santilli elabora análise sobre duas agências indigenistas – o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e missionários Beneditinos – que durante o século XX fizeram incursões (Cf. SANTILLI, 1989, p. 45-73). O SPI, no seu começo, preocupado com a defesa das terras indígenas e a tentativa de solução da questão fundiária no Brasil, se instala em Roraima em 1915. (Ibid. p. 45-58). Tanto os beneditinos, no sentido de tornar os índios cristãos, através da educação infantil, quanto o SPI com o objetivo de tornar os índios trabalhadores brasileiros para defender e alargar as fronteiras (Ibid., p. 74), almejavam modificações na cultura dos povos indígenas. Pouco se falava na possibilidade da existência de religiosidade entre eles.

Os Beneditinos intentaram estabelecer conversão e distanciamento da cultura de origem de forma gradativa. O trabalho de evangelização se dava por celebrações litúrgicas nas malocas e a criação de uma escola nas margens do rio Surumu em 1910, o que deu origem à missão do Surumu⁴². No entanto quem mais se destacou entre os Beneditinos em relação às missões foi Dom Alcuíno Meyer, chamado de padre Macuxi por ter aprendido a língua macuxi, objetivando eficácia na catequese dos índios. (SANTILLI, 1989, p. 61ss).

Existe, certamente, uma relação clientelística entre índios e agências indigenistas. Embora com intenções diferentes, procuravam empreender influência sobre a cultura e religiosidade dos indígenas. Como modelo colonial, a forma de abordagem aos índios requeria assimilação à sociedade nacional. As agências acreditavam que o processo deveria acontecer de forma gradativa.

⁴² Esta missão, hoje situada na maloca do Barro, também conhecida como Vila Surumu.

Outra fonte importante da religiosidade dos Macuxi e que constitui aspecto fundamental a ser analisado é o Aleluia.⁴³ Ele é a religião identificada entre Taurepang, Ingaricó e Macuxi, surgida a partir do século XIX na região Circum-Roraima,⁴⁴ surgiu entre Macuxi e desenvolveu-se intensamente entre Taurepang e Ingaricós. Identificada oficialmente pelo governo da Guiana como religião dos Ingaricós⁴⁵, povo indígena de origem Caribe⁴⁶, surge influenciada pelo cristianismo. O Aleluia, como religião indígena, retoma elementos da pajelança e o produto da catequese de missionários holandeses, ingleses à região. A partir de movimentos messiânicos do século XIX, empreendidos por indígenas ou brancos, ao pregarem a conflagração prospectiva realizavam influxos a missões, ou onde quer que estivesse o “profeta” anunciado, em busca de respostas. Suas intenções eram adquirir a imortalidade e proporcionar a mudança de pele que, segundo eles, era o que havia sido anunciado com a chegada dos

⁴³ Aleluia, *Hallelujah* ou Areruia: movimento religioso nascido no final do século XIX entre os índios Arekuna, Akawaio, Macuxi e Patamona e que se espalharam vindo a chegar entre os Ingaricós no Rio Branco, Norte de Roraima, Brasil. Areruia é a pronúncia com que esses indígenas se expressam para falar sobre essa religião.

⁴⁴ Região de fronteira entre Venezuela, Guiana e Brasil, no Nordeste do Estado de Roraima, atualmente inclui a Área indígena Raposa Serra do Sol.

⁴⁵ Ingaricó significa “gente da floresta densa”, na designação de T. Koch-Grünberg. (Cf. ABREU, 1995, p. 15). É o povo indígena do extremo norte de Roraima, sul da Venezuela e mais numerosos ao sul da Guiana. A palavra Kapon com significado de gente, pessoa, foi denominação identificada pela antropóloga Audrey Butt Colson – autora de diversas obras sobre o Aleluia – que realizou etnografia sobre os Kapon, resultado de sua tese de doutorado, publicada somente na Guiana. Utilizou para designar os Ingaricós, em que veio ganhar ampla visibilidade. Na designação dos Ingaricós chamam a si de Kapon, fato que levou a antropóloga A. Butt Colson preferir este nome. Kapon também é uma designação geral para diversos povos indígenas da região circunvizinha entre Roraima no Brasil, Venezuela e Guiana. Para Colson, Kapon significa povo celeste, povo nas alturas, povo elevado. Serve para designar ser celeste, imortal. Às vezes os Ingaricó chamam a si e aos índios vizinhos de Kapon em oposição ao Branco. (Cf. ABREU, 1995, p. 13 e 15). Como verdadeira autodenominação, Kapon significa “gente do céu” (AMÓDIO, et al., 1989, p. 63).

⁴⁶ Os Caribe, Carib ou Karib são uma família linguística que englobam diversos povos que vivem no Sul da Venezuela, Guiana e Brasil. Entre esses estão os Macuxi, Patamona, Akawaio, Waika dentre outros.

brancos. Os rituais constituem o anúncio do fim dos tempos, através de danças, manifestações panegíricas, cantos lamentatórios e preces. A religião valoriza papéis: folhas impressas ou não, jornais, folhetos, livros, em especial aqueles com gravuras.

O que estes povos indígenas fizeram foi adaptar à pajelança, através do que observavam entre os brancos, uma forma religiosa do cristianismo. Dos brancos, identificaram diferenças na forma com que as pessoas aparentavam, avaliaram haver superioridade daqueles em relação ao seu povo. Isto deve-se certamente às profundas diferenças na utilização de instrumentos como espelhos e facões pelos brancos, o que causava admiração entre indígenas.

O fator principal em torno do qual realiza-se o Aleluia é denominado pelos Ingarikós (Kapon) como uma “água que queima”. A figura de um banco – assento – é fundamental ao Aleluia, assim como os pais dos diversos elementos da natureza: “pai do mutum” e “mãe de água” (ABREU, 1995, p. 9-10). Nesse contexto de profetismo empreendido pelos povos indígenas, desenvolveu-se forma particular de culto. Os elementos utilizados incluem características indígenas parecidas com a pajelança, incluindo a complexa definição do cristianismo.

Há, na cerimônia do Aleluia, a transformação de mortais em imortais, ou seja, a aquisição da transcendência pelos humanos. No banco celeste será instaurada a nova ordem cósmica, onde o destino da humanidade está prefigurado.⁴⁷ Isso justifica o “facínio kapon por livros e papéis. Esse edifica-se sobre uma associação crucial entre papel e banco. Assim sendo, a predileção por papéis surge como um caso particular da importância da figura do banco na cosmologia kapon” (Ibid. p. 18).

Outro dado importante para análise da religião entre os Macuxi é a ação dos missionários da Consolata.

⁴⁷ O Banco é o símbolo que representa Jesus Cristo para o Aleluia.

A partir da década de 60 do século XX, os movimentos indígenas passam a organizar-se com a ajuda da igreja católica⁴⁸. Em especial, junto a Missionários Consolata, que chegaram à década de 70, os indígenas de Roraima passaram a realizar assembleias de lideranças forjando a construção do movimento. (VIEIRA, 2007, p. 165 e 167).

Com este novo tipo de postura e apoio da igreja católica, os Macuxi passam a defender e valorizar seu idioma sua cultura e as diversas manifestações religiosas que antes eram consideradas inapropriadas⁴⁹. Os missionários são orientados a respeitar o que consideravam fazer parte da cultura indígena (Cf. ARAÚJO, 2003, p.119). Essas condições levam-nos a considerar o Aleluia ritual indígena, ainda que sejam realizadas dentro da missa entre os Macuxi (Ibid., p. 125). Há valorizações das danças tradicionais como o Tukui e o Parixara. Em missa realizada em 1999, na maloca do Cumanã II, respeitando os traços culturais indígenas dos Macuxi, interessante foi “observar quais os elementos indígenas, quais espaços, fórmulas e ritos do repertório nativo são incorporados (...) ao rito cristão.” (ARAÚJO, 2003, p. 133). Quanto ao espaço observa-se a unidade dos planos sobrenatural, social e natural. Houve mudança de local na realização da missa – início na igreja, depois no igarapé, com batismo de crianças e final no malocão. Os oficiantes - “catequista (índio que detém o saber doutrinário), dois rezadores (donos dos segredos da cura e do controle dos espíritos)” (ARAÚJO, 2003, p. 133) e o padre constituem autoridades equivalentes dentro do ritual. O padre solicita aos Tarepokon que acendam o “maruai para afastar os maus espíritos, após o que saíram pelo malocão lançando a fumaça sobre os presentes

⁴⁸ Segundo Jaci Guilherme Vieira o tipo de missionarismo da igreja católica realizado nas décadas de 60 e 70 modificam sensivelmente sua prática social com a criação do CIMI – Conselho Indigenista Missionário –, superando a catequese de desobriga empreendida pela igreja em décadas anteriores (Cf. VIEIRA, 2007, p. 137ss).

⁴⁹ Na concepção de Melvina Araújo, tal tomada de posição dos missionários, caracterizada pela “opção pela causa indígena”, realiza-se “num contexto de mudança de percepção acerca da relação entre brancos e índios.” (ARAÚJO, 2003, p. 110).

e proferindo encantamentos” (Ibid., p. 133).

Essa contextualização nos encaminhará para os significados sobre os personagens estudados. São aquelas apresentadas por estudiosos, descritas sobre o que disseram os Macuxi em épocas passadas a fim de fazermos uma ponte em relação aos novos significados, do que afirmaram os entrevistados. Seguir-se-á para um aprofundamento do contexto histórico vivido por este povo. O objetivo será demonstrar o seu contexto histórico e as explicações que possam clarear os sentidos buscados sobre o Kanaimî, o Piya’san e o Tarenpokon.

CAPÍTULO 2

CONTEXTO HISTÓRICO DO POVO MACUXI

Em busca de explicações para a pós-morte, é comum os homens realizarem rituais – com fogueiras, objetos, celebrações e danças – para o funeral. No Brasil, os indígenas realizavam tais rituais que se mostram complexos. Elementos arqueológicos e culturais apresentam vestígios da realização desses rituais.

Verificar-se-á como são os ritos e seus respectivos sentidos para os primeiros habitantes. Fogueiras rituais acesas, adereços de ossos de animais, covas feitas em lajes de pedras, paredes pintadas com grafismos rupestres, são descrições de Pedra do Alexandre, no Rio Grande do Norte (Cf. BRANDÃO, 2001, p. 19-20), no entanto, podem muito bem descrever as condições arqueológicas e históricas dos povos indígenas da região nordeste do Estado de Roraima.

Os aspectos da vida cotidiana da pré-história nesta região, muitas sem descrições histórico-arqueológicas, é rica de elementos rituais, e com intenções de deixar tais marcas para a posteridade (ARQUEOLOGIA, 2011). O que explica tal fato são o respeito e uma espécie de temor venerador aos ancestrais, que indígenas da região cultivam.

Lugares sagrados para enterrar indivíduos, práticas mágicas e crenças religiosas e certamente o temor ao desconhecido constituem conjunto de condições para afastar ou “acalmar a ira de espíritos perturbadores desconhecidos e temidos” (BRANDÃO, 2001, p. 20). A vida espiritual de povos indígenas contemporâneos conservam vestígios culturais de rituais fúnebres e representações mitológicas. Assim como na pré-história existem preocupações com os mortos e

rituais fúnebres com o objetivo de fazer sobreviver a alma. ⁵⁰ (Ibid., 2001, p. 21).

A análise histórica do lavrado de Roraima⁵¹, considerada em seu conjunto, requer que se observem as fronteiras entre Venezuela, Guiana e Brasil. Os portugueses chegaram tarde aos campos do rio Branco – por volta do século XVIII. Os acontecimentos anteriores envolvendo índios e brancos – espanhóis, ingleses e holandeses – constituem elementos indispensáveis à compreensão da história analisada. A reconstrução dos eventos do rio Orinoco ao Rupununi, tanto das relações índios e brancos quanto das intertribais, esclarecem a história da região. A atividade comercial e as conquistas dos Caribes revelam serem exímios navegadores. Eles alcançaram os rios Caura, Paragua, Caroni, alto Orinoco, Uraricoera, Tacutu e Rupununi. Alcançaram também os rios Branco e Essequibo. Provavelmente seguiam essas rotas para realizar trocas e pactos intertribais. Retornavam ou seguiam a pé chegando ao Tacutu e ao Essequibo. Neste ficava fácil para voltar ao Orinoco. As centenas de grupos tribais realizavam guerras periódicas. Eles eram caçadores-coletores nômades ou agricultores, com estrutura social complexa e lugar fixo. Nas duas estações definidas – chuva e seca –, durante a seca, havia fragmentação em pequenos grupos familiares e seminômades para facilitar procura de comida. Acontecendo assim uma modificação dos tipos nômades e sedentários, para se tornarem seminômades (Cf. AMÓDIO, 1989, p. 5).

2.1 Situando historicamente o povo Macuxi

Já na constituição do primeiro governo português no Brasil foi instalado o bispado em Salvador, em 1552. Essa é a fase de implantação da catequese institucionalizada. Os primeiros, jesuítas acompanharam Tomé de Souza em vinda ao Brasil. Somente depois é

⁵⁰ Cf. Ibid., p. 21.

⁵¹ A expressão lavrado refere-se aos campos serrados existentes no Estado de Roraima.

que vieram os carmelitas, beneditinos e franciscanos. A catequese tradicional seguia o modelo europeu e as diretrizes do Concílio de Trento (1545-1563). A catequese missionária se volta para os habitantes das terras recém-descobertas, chamados de infiéis, por não conhecerem a mensagem de Cristo. A catequese missionária foi prioridade, tornando-se uma experiência original na luta pela justiça e liberdade. O objetivo se torna converter os índios e reduzi-los à fé. Tal projeto da igreja católica requeria o evangelismo missionário e as intenções políticas e socioeconômicas dos reis de Portugal. A catequese tradicional e a missionária se realizavam de forma paralela no intuito de cuidar espiritual e culturalmente dos gentios. (LUSTOSA, 1992, p. 19-21).

Neste tipo de incursão, a racionalidade dos índios era posta em dúvida. Os missionários viam como positivo a espontaneidade e alegria e a forma de educar suas crianças e adolescentes. Para tanto seriam necessárias algumas mudanças a fim de torná-los cristãos. Quem apresenta este caminho é Manoel da Nóbrega em suas Cartas:

A lei que lhes hão de dar (aos índios), é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para os cristãos; fazê-los viver quietos sem mudarem para outra parte, se não for par entre cristãos, tendo terras repartidas para outra parte, se não for padres da Companhia para os doutrinarem. (LEITE apud LUSTOSA, 1992, p. 23).

O que feria a ética cristã da época eram os costumes tradicionais dos índios de poligamia, antropofagia, feitiçaria e instinto para a guerra. Desta forma, a cultura cristã católica europeia se julgava superior, dominante, exclusivista e avassaladora. Essa espécie de superioridade moral fazia colonizadores e missionários cometer barbáries por eles não reconhecidas. O patrimônio tradicional religioso dos índios era descartado e, em nenhuma hipótese tal visão

poderia permanecer. Era considerada simplista e perigosa pelos missionários (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 23-24).

A nação lusitana se propunha a missão de incorporar os índios à sociedade portuguesa. Os povos encontrados nos séculos XV e XVI deveriam tornar-se cristãos sob a custódia do monarca, concedidas pelo papa. O rei era detentor do poder civil e eclesiástico para a construção da “nova cristandade”. Os índios seriam a base da pirâmide social em que os portugueses eram os senhores e os índios forçados à uma dependência comparada ao regime feudal. Não havia valorização do índio, mas de sua capacidade de produção, como ferramenta da dinâmica social. Tal fato se demonstra quando os colonizadores preferiam índio catequizado para mão de obra barata (Ibid., 1992, p. 24-26).

Nem todos aprovavam o modo de tratar os indígenas. Havia dúvidas quanto à posição dos indígenas, se escravo ou livre. Essa falta de consenso é destacada por Mércio Gomes:

É mais do que interessante notarmos que muitos segmentos da civilização européia, ou especificamente da nação portuguesa, tiveram dúvidas terríveis e fortes sentimentos de culpa pelo que faziam ou viam fazer para destruir e reduzir os índios à condição de seres inferiores. Não somente as forças da Igreja católica (que, sob o ponto de vista histórico, fazia parte do projeto português, acatava-o e promovia-o à sua maneira), mas a própria coroa portuguesa, isto é, o rei e a burocracia estatal, e até, em algumas ocasiões, os próprios colonos (sobretudo depois que sentiam o perigo já controlado) demonstraram um interesse especial pelos índios, olhavam-nos de uma forma sutil e mais respeitosa do que os faziam com os negros por exemplo, reconhecendo naqueles algumas qualidades e alguns direitos. (GOMES, 1991, p. 21).

A política indigenista portuguesa favorece a escravização dos índios. Alguns movimentos de defesa dos direitos dos índios, seja de missionários, em especial os jesuítas, seja do clero secular, dão à catequese o lugar privilegiado da conscientização desses direitos. A

doutrinação cristã dos índios possui, em sua estratégia, uma linha política que os promoviam e defendiam dos exploradores. Desta ideia surge a política de assentamento dos índios, visto que o nomadismo e o seminomadismo emperravam programa de educação da fé eficiente (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 26).

A história dos índios da região “Circum Roraima” e, mais especificamente, a Terra indígena Raposa Serra do Sol, onde está situado o povo Macuxi, configura-se como longo processo de ocupação de suas terras pelos brancos⁵². Tanto eles quanto a grande diversidade de povos existentes na região tiveram contato desastroso, principalmente no que se refere aos portugueses. Os primeiros contatos com “civilização Ocidental” se deu através de espanhóis e holandeses, com histórias de comércio e incitamento a guerras com finalidade de escravização. Após isso os portugueses e ingleses mantiveram mais amplo contato com estes povos.

Tanto Macuxi, Ingaricó, Wapichana e Taurepang, atuais moradores da região, quanto etnias desaparecidas, tiveram, nos primeiros contatos, perda iniciais irreparáveis em relação à sua religião. Os antigos moradores desapareceram por fruto do contato agressor dos brancos ou da acomodação e agrupamento às outras etnias.

Relatos do Jesuíta Christobal de Acuña entre 1637 e 1639, sobre a primeira viagem realizada pelo Capitão Pedro Teixeira ao rio Amazonas, constitui primeira notícia sobre a região Amazônica. Essa viagem indica a presença da Igreja Católica aliada do estado português, juntos num projeto de colonização e dominação da região. Sem

⁵² Importante lembrar que a diversidade de povos que frequentavam a região é grande. Lembremos somente alguns que mantiveram relações com cronistas, estudiosos e governantes. Além de Macuxi, Wapichana, Patamona, Ingaricó e Taurepang já citados, temos ainda Saporá, Paraviana, Atruari, Tapicari, Uaimará, Amariba, Pauxiná, Caribes, Caripunas, Waicás, Arinas, Aoaquis, Acapari, Wyumará, Maku, Yekuana. (Cf. VIEIRA, 2007, p. 24; FARAGE; SANTILLI, 1992, p. 268-271). Algumas dessas etnias desapareceram – Maku e Paraviana – e outras possuem existência duvidosa – Caribes e Arina –, mesmo assim percebe-se que há diversidade.

demoras, houve conflitos da igreja com os colonos e com o estado por causa do controle de indígenas, em referência ao uso da mão de obra escrava. A implantação do Regimento das Missões de 1686 deu aos jesuítas os controles administrativo e espiritual, dificultando a utilização da mão de obra pelos colonos. Apesar disso as expedições de aprisionamento de indígenas eram numerosas. Além da defesa dos índios pelos jesuítas, tanto eles quanto o estado português são responsáveis pelo genocídio praticado quando da realização dos descimentos⁵³, apresamentos de escravos para as missões resultando num aumento depopular dos nativos da Amazônia. Ainda que também se observe esforço de alguns missionários de evitar a escravidão de índios. A escravidão se justificava apenas em casos de índios que recusassem a conversão ou impedissem propagação da fé. (VIEIRA, 2007, p. 10-14).

Para compreensão do processo pelo qual os indígenas passaram, reportaremos a história do domínio português e sobre a região do rio Branco. Os Macuxi estavam entre os povos que mais resistiam aldeamento e escravidão. Sua história é repleta de situações de violências, de domínio do branco e uso do seu trabalho para o desenvolvimento da região e os bolsos de colonizadores ávidos pelas riquezas que pudessem acumular.

No começo esses contatos foram esporádicos. Somente a partir do século XVII, com a colonização do Maranhão e Grão-Pará, quando houve tentativa de implantar a agricultura de sistema *Plantation*. Tal intento não representou sucesso, pois a produção açucareira do Nordeste constituía investimento seguro para a burguesia mercantil. Como a agricultura permaneceu confinada no Maranhão e no delta do Amazonas, a saída foi a atividade extrativista. A extração das drogas do sertão – cacau, baunilha, salsaparrilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre, piaçava e uma variedade de frutas e raízes silvestres – eram de comercialização irregular. Os colonos se sentiram

⁵³ Descimento é a expressão para indicar o apresamento de índios para aldeamentos e serem usados como escravos.

ávidos e ambiciosos com os lucros das drogas, no entanto a mão de obra era escarça. Era praticamente inviável investimento na mão de obra escrava negra. Nesse sentido é que a economia da região amazônica permanece extrativista com uso exclusivo da mão de obra indígena. A escravaria indígena se torna a medida de riqueza na sociedade colonial e a mão de obra indígena fio que tece a história do Maranhão e do Grão-Pará. (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 42; FARAGE, 1991, p. 23-26).

Existem duas categorias para definir o modo de adquirir a mão de obra indígena: os escravizados e os livres. Em guerra justa, os escravos eram legítimos⁵⁴. Tal definição dependia de como os cristãos entendiam a defesa da fé. Na interpretação que indica a guerra contra os infiéis, seria guerra justa por motivo de propagação da fé. De outro lado, seria justa a guerra dos que negassem aceitação da fé. A lei da Coroa portuguesa de 1680 proibia a escravização de índios, e que o tratamento dado seria como prisioneiros de guerra na Europa. Outra lei de 1688 estabeleceu guerra justa defensiva. Essa era a interpretação dos casos em que os portugueses fossem atacados pelos índios. Outra concepção é a noção resgate, ao que foi dado a índios, prisioneiros de outras nações indígenas, comprados por portugueses. Dessa forma, conforme Nádia Farage, criou-se uma escravização sistemática que legitimava os escravos adquiridos e também os filhos de cativos. Na época da agricultura colonial portuguesa, pairava, com grande intensidade, a legalização de escravos índios. Havia as tropas de resgate, que foram instituídas a partir dos anos 50 do século XVII,

⁵⁴ O conceito de guerra justa é teológico e jurídico, fundado no direito de guerra medieval. Para Farage “tratava-se de estabelecer as circunstâncias em que seria lícito aos cristãos fazerem a guerra, discussão que toma pulso na luta contra os mouros e que no bojo da expansão ultramarina ibérica, suscitou intenso e controverso debate entre teólogos-juristas”. Estes debates envolvem as questões de quando e como um guerra seria justa – no caso da guerra contra os infiéis seria justa – e quem teria competência para sua declaração (FARAGE, 1991, p. 27). No entanto quando não houver conhecimento prévio da fé os povos não podem ser tratados como infiéis. Uma guerra seria justa se houvesse impedimento da propagação da fé e práticas hostis a aliados dos portugueses (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123).

com objetivo claro de arregimentar a mão de obra indígena. Além desses apresamentos legalizados, havia também os apresamentos clandestinos. Aponta D. Sweet que a escravização clandestina na Amazônia foi de muito maior porte que a escravização realizada pelas tropas de resgate oficiais e tropas de guerra somadas. Ocorriam expedições de apresamento sem autorização oficial, pois a legislação dava brechas para fraudes e o falso exame de legitimidade dos cativeiros tinha conivência de missionários e membros da tropa (Cf. FARAGE, 1991, p. 26-30).

Os indígenas considerados livres tinham sua mão de obra recrutada em aldeamentos missionários. Ocorria um sistema de persuasão dos índios, chamado descimento, para se deslocarem aos aldeamentos, realizadas por missionários ou *índios mansos*. Havia constantes conflitos entre missionários, colonos e gestores do Estado, numa disputa de quem deteriam parcela da mão de obra indígena. Essa relação político-econômica da colônia durou até metade do século XVIII. A legislação indígena do período oscilou, configurando a disputa entre moradores e religiosos pelo controle da população indígena aldeada (Ibid., 1991, p. 31-34).

A catequese missionária procurava ser abrangente, numa tentativa de envolver as diversas dimensões da vida dos índios. O diretório elaborado por padre Antônio Vieira, a partir de suas visitas aos aldeamentos da Amazônia entre 1658 e 1660, demonstra a organização da catequese na utilização de técnicas e regulamentos e diretórios. Os objetivos dos missionários se resumiam a incorporar os índios à vida civil e à religiosa com a cultura cristã. Tal incorporação precisava ser segura, visto que o estilo de vida dos índios era diverso e, às vezes, retornava à sua forma de vida original, especialmente os adultos. Reduziu-se de forma significativa a liberdade dos índios, abrindo caminho para a exploração. A relação de trabalho e organização da cultura dos índios, a divisão social e suas obrigações precisavam ser modificadas, numa mudança de mentalidade para obedecer às ordens da produção. Para os missionários eram necessárias mudanças no código moral dos índios, nos aspectos em que

contradiziam a lei cristã, na antropofagia, na poligamia e costume de nudez e embriaguez. Funda-se assim uma tutela para se obter controle sobre os índios, seu trabalho, regulamentos para o casamento e uma política de descimentos e resgates. Para isso, os aldeamentos eram administrados pelos missionários, tanto na vida espiritual quanto na temporal (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 44-46).

O projeto de Marquês de Pombal, a partir de 1750, planejava substituição da mão de obra escrava indígena pela negra, a fim de consolidar o desenvolvimento colonial. Outro aspecto característico desse plano foi retirar o poder dos missionários jesuítas sobre índios aldeados. O governador do Maranhão e Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, tece severas críticas aos jesuítas, acusando-os de monopolizadores da mão de obra indígena, ativos comerciantes com os vizinhos castelhanos, apresadores e roubadores de índios e sonegadores de índios aos serviços na comissão de demarcação das fronteiras pelo Tratado de Madri⁵⁵. A intenção era modificar a forma de trabalho na Amazônia. Com isso foi criada a Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará e acrescido o tráfico de escravos negros. Em 1775, declarada a liberdade de escravos índios e retirada a administração temporal dos Jesuítas sobre os índios, incia o ciclo agrícola na Amazônia. Tal desenvolvimento, almejado pela Companhia do Comércio, fora prejudicado pelos altos preços do escravo negro. Com a queda do ministério de Marquês Pombal em 1777, finda a Companhia do Comércio e o tráfico negreiro continua com particulares. Apesar do sistema de *Plantation* não ter sido alcançado no Pará, como um projeto agrícola duradouro, a atividade econômica do extrativismo persiste, com o trabalho indígena (Cf. FARAGE, 1991, p. 34-39).

⁵⁵ O Tratado de Madri, acordado em 1750, definiu as posses luso-espanholas na América. Com isto, Portugal teve ganhos territoriais em limites norte. Por temor, compartilhado entre Portugal e Espanha, a Espanha propõe secretamente a Portugal uma aliança para diminuição dos domínios holandeses e franceses na Guiana, na tentativa de inviabilizar suas colonizações. Tal aliança foi rejeitada pela corte portuguesa para evitar conflitos com a França, o que seria mais temerário (Cf. FARAGE, p. 34, 82).

Em vista do projeto do período pombalino, que via na agricultura com trabalho escravo negro, caminho certo para ocupação colonial, os trabalhadores indígenas foram considerados inaptos para tal intento. Os indígenas seriam adaptados aos serviços do Estado, à navegação e à coleta de drogas do sertão. Por outro lado, era intenção do Estado Português tornar os indígenas colonos e súditos, formar mão de obra domesticada e tentar estabelecer posse das fronteiras da colônia. Para isso, tratar os índios como brancos, dar-lhes sobrenomes de famílias portuguesas, elevar aldeamentos à condição de vilas, incentivar intercasamentos, tornar obrigatória a língua portuguesa, foram práticas do Estado com intuito de diluir os indígenas à sociedade colonial (Ibid. 1991, p. 40-43).

A liberdade dos índios, instituída na legislação de 1755, torna-se relativa à medida que colonos pediam licenças a juízes para permanecer com serviços indígenas. Além disso, os serviços públicos eram assegurados com retirada de casais de índios dos aldeamentos. Na concepção de Nádia Farage a liberdade dos índios era uma ficção política, que imprimia aos indígenas uma tutela dando golpe à sua liberdade, julgando serem incapazes de se governar. (Cf. FARAGE, 1991, p. 47-48).

Quanto às entradas no rio Branco aconteceram no início do século XVIII. O objetivo principal era apresamento de indígenas, no entanto em alguns casos pretendeu estabelecer comunicação com colônias holandesas para negociar. O padre jesuíta José de Moraes concorda com as entradas para levar a salvação aos indígenas. Este padre registra muitas nações indígenas e a necessidade de acudir na fé aquelas almas (cf. VIEIRA, 2007, p. 15-17). O Frei franciscano José Magdalena, em 1750, envia escolta ao rio Branco com a intenção de descer índios Paravianas, por causa da falta de mão de obra no Pará, devido à epidemia de sarampo em 1748. Nesta viagem, uma escolta holandesa teria atacado os portugueses (FARAGE, 1991, p. 79).

Observamos, pelos fatos ocorridos e pelo início da ocupação branca da região, que a religião foi um dos motivos, ou pelo menos a justificativa inicial, do processo colonizador. Na realidade, o motivo

essencial e primeiro foi mesmo a conquista das terras ocupadas pelos índios e sua defesa contra pretensos invasores.

O domínio de Portugal à região Amazônica se dá pela necessidade de ocupar para defender de holandeses e espanhóis que avançavam capturando e fazendo negócios com os índios. Com o intuito de demarcar fronteiras, a estratégia política foi criar aldeamentos ao longo do rio Branco, a fim de garantir a ocupação da região. Data de 1775, a construção do forte São Joaquim⁵⁶, junto aos rios Uraricoera e Tacutu, símbolo da consolidação colonizadora e da atividade econômica. Os aldeamentos em torno do Forte São Joaquim foram Nossa Senhora do Carmo, Santa Isabel, Santo Antônio, e Santa Bárbara no rio Branco, São Felipe no Rio Tacutu e Nossa Senhora da Conceição no Uraricoera. Tais aldeamentos surgiram entre 1777 e 1790. Os indígenas nestes aldeamentos chegam a 1019, das etnias Paraviana, Wapichana, Sapará, Atruari, Tapicari, Uaiumará, Amaripa e Pauxiana (Cf. VIEIRA, 2007, p. 22-24).

Os aldeamentos formavam uma espécie de barreira de defesa contra as pretensas ocupações de espanhóis e holandeses. Visto que as fronteiras eram contestadas, era necessário nacionalizar as etnias indígenas através da proibição do uso de suas línguas e obrigatoriedade da língua portuguesa. Transformar índios adaptados à mão de obra a serviço da política pombalina era prática comum em aldeamentos amazônicos. Havia resistência de indígenas. Os Macuxi são considerados guerreiros arredios e bravos, só aldeados no rio Branco em 1789, em número reduzido (Ibid., 2007, p. 25). Nádia Farage afirma, em relação aos Macuxi que “uma longa resistência marca seu contato com os portugueses; somente a partir de 1789, começariam a chegar pequenos grupos de Macuxi para se aldearem junto à fortaleza” (FARAGE, 1991, p. 127).

A cultura era violada na formação dos aldeamentos, com o estabelecimento de convivência com inimigos tribais, e proibições de costumes considerados abusivos. O comandante do forte São Joaquim,

⁵⁶ Primeira habitação não índia na região (Cf. VIEIRA, p. 2007, P. 22).

ao explicar sobre as desordens ocorridas entre povoações do rio Branco, indica como motivo o fato de serem “puxados para os serviços” e outro é querer evitar

(...) abusos com que sempre viveram, assim como queimarem dentro das próprias casas, os corpos dos seus que ali morrem, e mais o número de mulheres que cada um quer ter, e muitos casados com cristãos, e que estranham muito a proibição de se untarem com o urucum e muitos perversos abusos e costumes que muitos sentem largar (NABUCO apud VIEIRA, 2007, p. 26-27).

Verificam-se nestas afirmações de Joaquim Nabuco, elementos para uma discussão mais ampla do sentido específico dessa queima de corpos. De um lado observamos que estes costumes eram chocantes para os colonizadores, o que naturalmente para indígenas era normal. Por outro lado, podemos identificar elementos de uma religiosidade específica em que, ao se queimarem os corpos, estariam dando destino e lugar para seus antepassados.

Vieira observa ser evidente que o colonizador não conseguiu lidar com as diferenças culturais. Cita o ritual de morte feito pelos Macuxi para demonstrar que havia repulsa aos costumes dos habitantes nativos:

Fica evidente que o colonizador nunca conseguiu trabalhar com as diferenças culturais, como por exemplo, o ritual de morte Macuxi, em que o morto era enterrado 12 horas após o falecimento. A sepultura era cavada dentro da própria casa e, em seguida a casa era abandonada e ateadado fogo, queimando-se a casa, seu corpo e seus objetos (VIEIRA, 2007, p. 27).

Em 1781, com o levante da “praia do sangue”, insurreição de indígenas contra soldados portugueses, encerra-se a experiência de aldeamentos de indígenas na região do rio Branco:

Os índios que se revoltaram abandonaram as aldeias e atacaram uma patrulha militar, matando seus membros e soltando alguns poucos 'parentes' que estavam acorrentados para o rio Negro. Depois dessa resistência, os índios desertaram quase todos, à exceção da aldeia do Carmo (VIEIRA, 2007, P. 28).

De forma mais ampla, Nádia Farage informa que esse levante dos índios aldeados, entre 1780 e 1781, abalou o plano de colonização dos portugueses no rio Branco. Afirma ainda ser um divisor de águas, pois, a partir daí, houve modificações na política indigenista e ainda diminuição da intensidade dos aldeamentos. Nova revolta, a de 1790, minimizou ainda mais os aldeamentos, encerrando-se no período colonial (FARAGE, 1991, p.125). Farage informa ainda que as fugas maciças alastraram-se “na razão direta da violência utilizada pelos portugueses para reprimi-la” (Ibid., 1991, p. 131). Conclui-se daí que os indígenas estavam defendendo-se da violência dos portugueses e não simplesmente desobedecendo a uma ordem real.

Os Macuxi e Wapichana, dessa forma transformaram-se em “atores da região”, pois o domínio das terras do rio Branco dependia de alianças com eles. Foram organizados outros aldeamentos, Nossa Senhora da Conceição, São Felipe, Santa Maria, com o objetivo de dominar a região e evitar os perigos empreendidos por incursões de espanhóis e holandeses (Cf. VIEIRA, 2007, p. 28).

As fugas, o levante e o fracasso em construir comunidades agrícolas estáveis, inclusive o forte São Joaquim, que se transformou em destacamento de índios vindos do rio Negro, pôs fim ao projeto português de demarcação de fronteiras. O governo imperial contava assim, nos aldeamentos que restaram no rio Branco, com a presença de índio como principal elemento humano nesta demarcação (Ibid., 2007, p. 29-30).

As demarcações das fronteiras coloniais trouxeram resultados desastrosos para os aldeamentos: em princípio porque houve diminuição da população aldeada devido às necessidades das demarcações. Por outro lado, com o retorno de índios das expedições,

aconteciam fugas ou mortes (FARAGE, 1991, p. 53).

No século XVIII, os apresamentos de índios permanecem. Exemplo disso são as acusações de envolvimento com negócios de escravos índios a Francisco Ferreira e o Carmelita Frei Jerônimo Coelho. Eles, além de retirarem inúmeros escravos índios da região do rio Branco, estabeleciam comércio desses escravos com os holandeses. Um fato que revela a trama desta continuidade escravocrata indígena foi a guerra contra os Manao⁵⁷, que consistiu num levante dos portugueses contra um líder indígena desta tribo, chamado Ajuricaba, acusado de estabelecer comércio com holandeses. Outro fato foi a denúncia do Padre Joseph Lopes contra Belchior Mendes de Moraes⁵⁸, que escravizava indiscriminadamente em seu benefício, utilizando currais para prendê-los. Tal violência revela que, de cada cem, morriam quarenta em média (Cf. FARAGE, 1991, p. 56 e 60-66).

Tropas de resgate de escravos empreenderam incursões sobre o rio Branco, com apoio oficial do governo. A primeira, comandada por Cristóvão Ayres Botelho, subiu além das cachoeiras do rio Branco em resgate de índios. Outra tropa empreendida por Lourenço Belfort pretendia resgatar escravos para a fazenda real, essa também com aceite da junta das Missões. O mesmo poder foi dado a José Miguel Ayres, registrado no “Regimento” do governo colonial. Farage nos informa ser incontável o número de particulares que obtiveram licença para resgatar escravos à sombra da autorização⁵⁹, concedida pela junta das Missões em 1727. (Ibid., p. 68-70).

Uma escolta, comandada por Francismo Xavier de Andrade, chega ao rio Uraricoera em busca dos Sapará e outros grupos indígenas. A Escolta de Francisco Ferreira, traficante de escravos

⁵⁷ Tribo habitante da região onde se localiza atualmente a cidade de Manaus. Estes eram parceiros comerciais dos holandeses; por causa disso sua sociedade foi desmantelada pela ocupação colonial portuguesa. (Cf. FARAGE, 1991, p. 79).

⁵⁸ Belchior Mendes de Moraes, mameluco e alcoólatra, foi considerado único responsável pelas atrocidades contra os povos indígenas do rio Negro (FARAGE, 1991, p. 68).

⁵⁹ Estas autorizações teoricamente durariam um ano. No entanto, houve um revezamento entre Belfort e Ayres, que durou até 1749. (FARAGE 1991, p. 71).

conhecedor da região, andou um mês nos campos em busca de Wapichana e Macuxi. Tais incursões representaram uma tragédia para os povos indígenas. O contágio de sarampo levado ao rio Branco ampliou-se e os dados oficiais contaram 18.377 mortos somente em Belém, fazendas e aldeias próximas à cidade. Na projeção de J. L. De Azevedo chega-se a cifra de 40.000 mortos, incluindo vilas e aldeamentos. (FARAGE, 1991, p. 71-72).

Tais projetos visavam a efetivar descimentos de índios que, ao usar o nome de Deus, empreenderam escravização em massa. Alguns “protestos” existiram, como o de padre Gumilla, que afirmava ser intolerável o uso de índios aldeados, por jesuítas, a interesses particulares e não à redução à fé católica, ao zelo apostólico de missionários. O nome de Deus era usado como justificativa da escravização em massa (Ibid., 1991, P. 73).

Vista como tática expansionista – por portugueses e espanhóis – a forma de tratamento que os holandeses proporcionavam aos índios, estabelecendo comércio, renderam acusações (Cf. FARAGE, 1991, p. 89). Os traficantes holandeses de escravos incitavam guerras intertribais com o intuito de obter ainda mais escravos. Ao mesmo tempo, os Caribes foram utilizados como “exército interposto” tanto por espanhóis quanto por holandeses, como meio indireto para sabotar alojamentos de ambos os lados (Ibid., 1991, p. 95). Tais traficantes utilizavam índios como intermediários. Há uma referência de que os Macuxi tivessem escravos, sendo que o governador mandou vendê-los, por volta de 1786 (Ibid, 1991, p. 101). No final da década do século XVIII, Macuxi, Wapichana e Paraviana, são encontrados segundo Gerrit Jansse, guarda do posto de Arinda, em registro de viagem oficial, na porção oriental da Cordilheira do Pacaraima, ou seja, nas montanhas Kanuku (Ibid., 1991, p. 103).

As incursões nas terras indígenas da Amazônia nos séculos XVII e XVIII passa pela utilização da mão de obra e de experiências duras e dolorosas na educação da fé. Os missionários se utilizavam de um ensinamento religioso que satisfazia as formulações teológicas totalmente desvinculadas do mundo dos índios. Essa pedagogia era

imposta mecanicamente, numa visão dualista. Por outro lado, o sistema colonial impunha política de ganância que gerava um sistema de injustiça e opressão (LUSTOSA, 1992, p. 47).

Seja em nível nacional ou em nível local, o sistema de injustiça e opressão gerado tanto pela catequese missionária quanto pelo sistema colonial, propiciaram uma transformação do modo de vida cultural dos índios. Sendo assim, não havia possibilidade de uma valorização ou reconhecimento de uma religiosidade própria. Do que restou dessa época foram poucas defesas dos índios pelos missionários, num ciclo que se fecha com a expulsão dos jesuítas em 1759. Os acontecimentos da região do rio Branco, local de vivência dos índios Macuxi e outros povos, resumem-se a descimentos e escravidões sucessivas.

Apesar disso, em meados do século XVIII, houve uma guinada expressiva em relação à catequese indígena no Brasil. A problemática do índio é reformulada. Ele é promovido a cidadão, e quando batizado, à cristão para a sociedade (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 53). Isso na região amazônica aconteceria somente no papel. Na região do rio Branco acredita-se que em menor escala ainda. Pois o alcance dos decretos lusitanos se estendia até lá, de forma muito escassa.

Numa passagem, exigida pelo processo colonizador e agora o processo de desenvolvimento, as relações sociais se tornam mais provocadoras. Como se por decreto os portugueses pudessem tornar os índios cidadãos e cristãos, como num passe de mágica. Essas relações revelam uma ambiguidade entre as ajudas de missionários “bem”, ou quem sabe “mal intencionados”, e um avassalador processo de destruição da vida dos índios através da intensificação de incursões sobre suas terras, suas culturas e suas religiosidades. Tal ambiguidade se revela na catequese católica ao intencionar converter e “civilizar” os índios. Difícil era proporcionar uma vida, da qual os indígenas não conheciam e nem pretendiam viver, adversa de qualquer maneira deles de manifestarem. Mais difícil ainda seria regrar a forma como se organizariam.

Em fins do século XVIII, novo projeto colonizador português se efetiva. Para consolidar fronteiras, fundado no apresamento de índios, o projeto pecuário “passou a introduzir os primeiros rebanhos nos campos gerais, com a fundação das 'fazendas do Rei' em 1787” (VIEIRA, 2007, p. 33). As fazendas São Bento, São José e São Marcos, fundadas pela coroa portuguesa, localizadas entre os rios Uraricoera, Branco e Tacutu, constituíram base para a pecuária extensiva, importante no processo de ocupação das terras. Entre simpatia e violência, os índios eram requisitados para o trabalho na pecuária, assim como o foram na construção do forte São Joaquim e nos projetos de aldeamentos. No decorrer do século XIX, aumenta o número de fazendas, São Bento e São José são ocupadas por posseiros, por administradores e arrendatários. Esses enriqueciam à custa do Estado, especialmente após a Proclamação da República. Em 1886, tais fazendas particulares chegam a 80. No início do século XX, os políticos regionais “incentivavam o governo federal a arrendar as terras do rio Branco, sem que a população indígena fosse levada em questão ou sequer fosse mencionada nos projetos” (VIEIRA, 2007, p. 34-35).

A sustentação econômica da região, do século XVIII ao XX, ocupava as terras indígenas pela violência e escravidão, proporcionando fim de diversas etnias (Cf. VIEIRA, 2007, p. 36). O uso da mão de obra indígena, com violência, na pecuária era utilizada nas fazendas com regularidade, até o início do século XX. Até mesmo o costume de levar os índios rio abaixo, perpetua-se até as primeiras décadas do século XX. Guilherme Vieira destaca que “era como se a população indígena estivesse ali para atender aos seus interesses, seja na exploração das drogas do sertão, na pecuária ou como carregadores de mercadorias para garimpeiros, como ocorreu no final da década de 1930 por meio de uma frente de contato a mineração” (VIEIRA, 2007, p. 38).

Há diversas fontes em diferentes épocas que confirmaram a utilização de mão de obra indígena indiscriminada. M. Condreau, cronista francês, em 1877, confirma ser a economia dependente de

forma exclusivamente do trabalho indígena. Theóphilo Leal tece críticas contra o uso excessivo da mão de obra indígena em 1909, em jornal do Rio de Janeiro. Koch-Grünberg, em 1912 e 13, revelou ter péssima experiência com os brancos da região, ao maltratarem índios Macuxi e Wapichana, sendo conduzidos para Manaus. Alexandre Hamilton Rice, entre 1924 e 1925, explica que havia monopólio da mão de obra indígena pelas fazendas de gado. Tais informações levam a crer que houve continuidade de escravização indígena, mesmo após a abolição da escravatura, em 1888 (Cf. VIEIRA, 2007, p. 36-39).

Houve ocupação das terras indígenas de Roraima, no final do século XIX. A legislação promovia e facilitava a regularização de terras, em especial as de grande propriedade⁶⁰. As novas fazendas foram-se estabelecendo especialmente no início do século XX, deixando de lado a presença de indígenas na região (Ibid., 2007, p. 41-44).

Segundo o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, um diário de 1786, os Macuxi dominavam numericamente no rio Maú, afluente do Tacutu. Em 1787, Manuel da Gama Lobo D'Almada nos informa que os Macuxi ocupavam a região das serras, dos rios Rupununi ao Maú, até o rio Parimé (Cf. VIEIRA, 2007, p. 44).

O monge beneditino Dom Alcuino Meyer relata, em 1926, a pesquisadores do Museu paulista, as etnias existentes na região. Os Macuxi, grupo mais numeroso, localizados nos rios Tacutu, Maú, Cotingo e Uraricoera; os Taurepang no alto Surumu e rio Amajari; os Arecuna na fronteira da Venezuela; os Ingaricó e os Serecang no alto Cotingo e Maú; os Maiongong e os Jarecuna no alto rio Uraricoera; os Pauxiana no baixo Catrimani e Mucajá; os Wapichana no rio Branco;

⁶⁰ Apesar da Lei de Terras de 1850 reconhecer as terras indígenas, as oligarquias vendiam terras de aldeias. A constituição de 1891 atribuiu aos estados as terras que eram das províncias, dando poder às oligarquias locais de distribuí-las. O Decreto número 07 de 20 de novembro de 1889, deu poder aos estados de administrar os bens do estado brasileiro, abrindo possibilidade de manipulação política das terras onde se estabeleciam as populações indígenas. O Decreto número 04 de 16 de março de 1892, que visava a legalizar a ocupação fundiária em todo o estado, omitindo a presença de índios na região (VIEIRA, 2007, p. 41).

os Atruari nas cabeceiras do rio Tacutu; os chirianó, Chirichena, Uaicá e etnias próximas entre vários rios. Os Macu moravam em Maracá e no rio Auari – Cabeceira do Uraricoera. Os Maracanã, hostis a outros grupos e a brancos, viviam no alto Uraricoera (Ibid., 2007, p. 46).

Quanto à localização geográfica, próximo às fazendas nacionais e ao longo do território do alto rio Branco, as etnias resistentes aos projetos dos brancos partilhavam o território entre Brasil, Venezuela e Guiana. “A ocupação fundiária acompanhada da pecuária extensiva, a exploração mineral e a construção da BR 174, e a Perimetral Norte (...)” (VIEIRA, 2007, p. 47) foram responsáveis pela eliminação e segregação de etnias, durante o século XX.

A questão fundiária dos indígenas passou a entrar em crise, especialmente após a vigência da Lei de Terras de 1850. Tal legislação possibilita aquisição de grande quantidade de terras e cria o dispositivo de “terras devolutas”. Isso fazia com que grandes fazendeiros e posseiros pudessem ampliar sua aquisição de terras, de forma legal, alegando que terras indígenas eram devolutas.

Essa mesma lei passaria a ser reeditada em legislações posteriores, servindo de agravante para a definição do que seriam, realmente terras indígenas. Dessa forma os grande proprietários de terra foram paulatinamente constituindo e reforçando o seu poder e, conseqüentemente, expulsando o índio do seu território (VIEIRA, 2007, p. 50).

O ciclo da borracha decaiu e com ela as atividades pecuárias da região. Vale lembrar que a relação entre fazendeiros, trabalhadores rurais e índios, no processo de industrialização na década 1930, permanece de tipo colonial. A intensificação de incorporação e uso de terras indígenas se dá na região do rio Branco somente nas três últimas décadas do século XX. A construção das rodovias BR 174 e BR 210, entre as décadas de 70 e 80, proporcionaram grande fluxo migratório (Cf. VIEIRA, 2007, p. 58).

Os indígenas serviram para formar barreiras contra as “invasões” de espanhóis e holandeses, serviram de escravos para a produção agrícola, da borracha e da pecuária. Suas terras foram expropriadas, seus direitos negados e fatos quanto à exploração de mão de obra omitidos desde o século XVIII. A perspectiva era a de integrar os índios à “civilização e ao progresso” da sociedade nacional. Dessa forma, não havia necessidade de demarcação de terras ou proteções. Tal pretensa harmonia era justificada com o pressuposto de que aceitavam facilmente a religião católica, aceitando seus batismos e de seus filhos (Ibid., 2007, p. 62-63).

Diferente de diversas interpretações a respeito da convivência entre brancos e índios na região do rio Branco, Vieira destaca que não havia convivência harmoniosa. O referido autor analisa a produção historiográfica de Roraima e revela-nos aspectos importantes a serem citados. Alguns autores registraram a “harmonia” existente entre brancos e índios – visões de Ribeiro Sampaio (1777), Lobo D'Almada, Joaquim Nabuco, Alcir Gurselem de Miranda (1993) e Aimberê Freitas (1996). Os dois últimos autores destacam que as diferenças entre índios e brancos se deram por influência da igreja católica na década de 1970. Outros referendam que houve revoltas indígenas desde o começo do contato branco-índio – Compartilhadas por Alexandre Rodrigues Ferreira (1885), Dorval Magalhães (2001), Edson Soares Diniz (1991), Nilson Crócia (1995), Nádia Farage (1991) – tal visão explica que, até a década de 70 as revoltas eram organizadas em movimentos (Ibid., 2007, p. 61-83).

As concepções que procuram justificar a harmonia de brancos e índios são favoráveis ao processo de integração, conseqüentemente negam acesso de indígenas à terra. As visões da existência das revoltas encaminham-se para a justificativa do direito dos indígenas às suas terras tradicionalmente ocupadas. Faz-se necessário esclarecer que as visões dividiram a sociedade roraimense. De um lado, os que defendem a primeira concepção e são contra a demarcação das terras indígenas, liderados por políticos locais e grandes agricultores e de outro, os movimentos sociais indígenas liderados pelo CIR – Conselho

Indígena de Roraima – apoiados pela igreja católica e a favor da demarcação das terras.

É bom lembrar que havia um projeto, desde o início do século XX, que visava a distribuir territórios, tribos e povos indígenas às ordens religiosas no Brasil. Os monges beneditinos, no rio Branco, os frades dominicanos e franciscanos no Pará, os jesuítas no Mato Grosso, os capuchinhos em Barra do Corda e Carolina, os salesianos no Mato Grosso e no Rio Negro, os servitas no Acre e alto Purus, os espiritanos em Tefé (LUSTOSA, 1992, p. 98-99).

A ordem dos beneditinos, instalada no rio Branco em 1909, dava assistência religiosa a colonos e índios. Não havia, até a metade do século XVIII, evangelização contínua no rio Branco. A paróquia de Nossa Senhora do Carmo de Boa Vista, fundada em 1892, teve como primeiro vigário o cônego José Henrique Félix da Cruz. O padre Manuel Furtado de Figueiredo assumiu a paróquia em 1893, até a chegada dos beneditinos em 1909. Eles fundam a prelazia do Rio Branco (Cf. VIEIRA, 2007, p. 85-86).

Os beneditinos sofreram dificuldades, entre elas a perseguição política do Coronel Bento Brasil e problemas de saúde como a malária e a febre amarela. Por isso, foram obrigados a se destacarem de Boa Vista para regiões interioranas como o rio Surumu e Serra Grande. Outras dificuldades eram a falta de religiosos e problemas financeiros. Essas eram fruto do padroado imperial que impedia a formação de um clero local na Amazônia, determinado pelo Decreto de 1862, estendido até 1889 (Ibid., 2007, p. 87-88).

A intenção dos beneditinos passa a ser catequizar os índios, por isso buscavam financiadores para tal projeto. Foi assim que a “Ordem de São Bento buscava, por meio da catequese indígena, uma nova base de sustentação econômica, como também espiritual” (VIEIRA, p. 89).

Antes da vinda dos beneditinos para o rio Branco, em 1909, não há notícia de interesse desses monges pela catequese de indígenas. Tal catequese ocorre devido a perseguição das elites locais que, com violência e articulação política, agem com estilo coronelista, afastando

os beneditinos de Boa Vista⁶¹. O motivo principal dessa perseguição foi a apropriação dos beneditinos de uma fazenda de gado pertencente à Capela Nossa Senhora do Carmo, que antes era administrada pelo coronel Bento Brasil (Cf. VIEIRA, 2007, p. 91).

O afastamento dos beneditinos os leva a criar a missão Surumu que, em 1910, já possui escola “num claro projeto de integrar os índios à sociedade envolvente” (VIEIRA, 2007, p. 95). Essa visão pretendia que as comunidades indígenas deixassem suas vidas “nômades”, abandonando a caça e a pesca e integrar-se à agricultura e a fazendas e povoados não índios. A intenção era civilizar os índios, torná-los mão de obra para as fazendas dos brancos (Cf. VIEIRA, 2007, p. 102).

A catequese dos índios, só aconteceu realmente na região quando Dom Gerardo Von Caleon (bispo do Rio de Janeiro), apoiando os fazendeiros locais, junto ao governo federal, agiu contra o Decreto de 1918, do estado do Amazonas, que pretendia retirar os fazendeiros das fazendas nacionais da região do rio Branco (Ibid., 2007, p. 104; 113). As alianças visavam a buscar verbas que possibilitassem integração da região ao país. Na concepção de Vieira, o bispo seria muito mais um estadista do que religioso, com interesse na catequese dos índios (Cf. VIEIRA, 2007, p. 101).

Cessaram as perseguições dos beneditinos e com isso há aproximações da igreja de Roraima com as elites locais. Tal fato dura até o final da década de 1960, com a organização política dos índios e apoio da igreja a lideranças indígenas (Ibid., 2007, p. 111-112).

Enquanto as forças políticas do rio Branco encontravam-se “em paz”, devido às alianças políticas, os índios permaneciam num processo de perda de suas terras e de sua vida. Assim é que Dom Pedro Eggerath afirma:

⁶¹ O coronelismo político tem como lideranças Bento Brasil – Deputado estadual da região e proprietário de fazendas – e em oposição a ele o grupo do coronel Cordeiro da Cruz Saldanha, formando assim uma elite política local violenta e detentora de grande poder na região (Cf. VIEIRA, 2007, p. 90-97).

‘O índio diante do avanço do branco foi retirando-se para as montanhas e matas, quando não julgou mais acertado entrar em convívio com o branco, prestando-lhes serviços a troca de módica compensação em gêneros alimentícios, instrumento de trabalho ou artigos duvidosos do progresso e da civilização’ (D. Pedro Eggerath. OSB. Palestra proferida no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, 31/04/1924. Arquivo do Mosteiro de São Bento, in: VIEIRA, 2007, p. 113).

Por volta de 1925, a catequese dos índios fica sob responsabilidade de Dom Alcuino Meyer (Cf. VIEIRA, 2007, p. 114). Sua contribuição, embora ambígua, foi quem se aproximou do resgate cultural dos Macuxi. Recolheu vários mitos em língua Macuxi. Dentre esses, cerca de 150 estão traduzidos para o português (Cf. VANTHUY NETO, 2000, p. 158-159).

Os investimentos empresariais e industriais⁶², realizados pelos beneditinos no rio Branco, não combinavam com as exigências da missão entre as populações indígenas. Era necessária “uma igreja decente, um hospital e finalmente uma escola, que pudesse acolher o espírito da catequese na região” (VIEIRA, 2007, p. 117).

A catequese de desobriga realizada pela Ordem dos Beneditinos, entre os índios, reduziu-se à atividade de D. Alcuino Meyer. Suas crônicas permite analisar a catequese dos índios no rio Branco de 1926 a 1948. Essas crônicas não revelam contradições entre índios e fazendeiros. A catequese constituía a formação de alguns indígenas pelos missionários e a realização de missas procissões e confissões nas comunidades. Vê-se que o objetivo da igreja católica era implantar os valores religiosos católicos europeus, sem a preocupação com as diferenças, nem com a possibilidade da existência

⁶² A construção da estrada de rodagem Boa Vista-Caracará, de lanchas e batelões, fabrico de charqueada e termoelétrica para a produção de energia para Boa Vista (Cf. VIEIRA, 2007, p. 111-117). Tais empreendimentos foram a falência ao que Vieira chama de “desastrosa experiência empresarial” (VIEIRA, 2007, p. 119). Os motivos desta falência foram problemas administrativos e de autossustentabilidade que geraram “endividamento para a Ordem de São Bento” (Ibid., 2007, p. 116).

de religião entre eles. Esta ideia permanece até o final da década de 70, cujo único objetivo era de integrar as populações indígenas à sociedade envolvente (Cf. VIEIRA, 2007, p. 119-122).

Os missionários eram omissos em denunciar e os fazendeiros continuaram avançando na posse cada vez mais extensa de terra. D. Alcuino Meyer até chega a elogiar o gado que o Tenente Cícero Garcia Melo colocava no Maturuca. Além disso, extração garimpeira é registrada em plena atividade em 1926, tendo grande aumento da procura de diamantes entre 1936 e 1939. A combinação entre uso de cachaça, promovida por fazendeiros e a epidemia de gripe e outras doenças, facilitadas pela intensa exploração garimpeira, fazem os índios sofrer baixa demográfica (Ibid., p. 123/125/127 e 132).

Os beneditinos entendiam que a educação era necessária para tornar os índios trabalhadores hábeis da lavoura, da pecuária e de serviços domésticos. Tal concepção revela que, para eles, os índios eram inferiores e moralmente piores por não serem católicos. Dessa forma “os religiosos aqui não tinham uma compreensão ou não reconheciam que a religiosidade dos povos indígenas é que era muito diferente quando comparadas à das populações não indígenas” (VIEIRA, 2007, p. 130).

As preocupações da igreja em relação aos indígenas eram a realização da catequese de desobriga. Isso envolvia o número de sacramentos registrados – batismos, casamentos e confissões –, e as festividades religiosas. Quanto maior o número de sacramentos, melhor seria a catequese. Tal opção demonstra a aliança com pecuaristas da região. Para tanto, o compromisso era com a “pregação da ordem, da obediência e principalmente da salvação” (Ibid., 2007, 132).

A catequese missionária de desobriga promovia uma aculturação na qual os missionários eram responsáveis pela cultura doadora e os índios, a cultura receptora. Isso proporcionou “resultados negativos, afetando a autonomia e a integridade da sociedade tribal e levando os indígenas a assumirem novos comportamentos.” (LUSTOSA, 1992, p. 99).

Faz-se necessário observar que tanto a ordem dos beneditinos quanto o SPI – Serviço de Proteção aos índios – tinham objetivos de influenciar os índios. O SPI tinha a intenção de fazer dos índios trabalhadores nacionais, sobrepondo as fronteiras nacionais em relação às étnicas. Já os missionários beneditinos de ampliar as fronteiras do catolicismo através da conversão de índios em famílias cristãs. Ambas as agências pretendiam promover educação às crianças índias (SANTILLI, 1989, p. 74)

Com a chegada dos missionários da Consolata em 1948, não houve mudança na posição da igreja. A preocupação também era com os sacramentos. Havia bom relacionamento da igreja com as elites locais (Cf. VIEIRA, 2007, p. 135-136).

A mudança da posição política da igreja católica em relação às terras indígenas se dá no final da década de 70. Isso é fruto da influência da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de *Medellín*, na Colômbia (1968), que se refere à preocupação com os pobres⁶³ (Ibid., 2007, 139).

Os projetos realizados pela ala progressista da igreja católica como as Comunidade Eclesiais de Base (CEB's), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) passaram a defender os direitos humanos. (Cf. VIEIRA, 2007, p. 145). Isso contribuiu para o fortalecimento da defesa de pobres e despossuídos. Além do mais, ajudou a igreja a ver problemas sérios em relação aos índios que persistiam desde a colonização brasileira.

A forma tradicional de missão decaiu aos poucos. O estilo dos

⁶³ Esta preocupação com os pobres na realidade começa com o Concílio Vaticano II – *Ad gentes* e outros textos paralelos – que se refletiu nas Conferências de *Medellín* (1968) e *Puebla* (1979). No Brasil a opção preferencial pelos pobres foi estendida aos índios. Devido aos múltiplos problemas causados pela ideia de progresso que fazia perder de terra, cultura, e aumentar a fome, morte, enfim o genocídio entre os povos indígenas. Tal genocídio se intensificou ainda mais entre diversos povos da Amazônia nas décadas de 80 e 90. A nova forma de evangelização apoiada pelo CIMI e pelo SNAM pretendia modificar da aculturação para a inculturação – o que se entende por uma forma de libertação dos povos indígenas. (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 148; VIEIRA, 2007, p. 140-141 e 143).

missionários modificou o tratamento em relação aos índios. Essa preocupação não era somente da igreja católica no Brasil, mas em toda a América Latina. Os povos indígenas passam a questionar as injustiças que os atingem. “O CELAM (para a América Latina) e a CNBB (para o Brasil) saem a luta em meio a uma política indigenista oficial que se torna cada vez mais opressora, escorchante e redutora dos direitos dos índios.” (LUSTOSA, 1992, p. 147).

A mudança da atuação missionária teve como resultado prático uma interpretação teológica crítica voltada para as populações indígenas. Tais fatos proporcionaram e impulsionaram “o início da incipiente organização política dos povos indígenas no Brasil no início da década de 1970” (VIEIRA, 2007, p. 148).

A partir de 1973, o CIMI assume uma postura de intervir concretamente na questão indígena. A igreja, com o CIMI, assume que os povos indígenas sofriam e eram oprimidos e parte para uma prática da pastoral libertadora. Os indígenas receberiam apoio dos missionários para organizar suas políticas. Assim surge na história canais de comunicação entre índios e brancos (Cf. VIEIRA, 2007, p. 153). Essa visão revela-se na afirmação de documento-denúncia do CIMI de 1973:

Nada faremos em colaboração com aqueles que visam atrair, pacificar e acalmar os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios e outras riquezas. Nosso trabalho não será civilizar os índios. Chegou o momento de anunciar, na esperança, que. Aquele que deveria morrer é aquele que deve viver. (Y-Juca-Pirama. O índio. Aquele que deve morrer – Documento de Urgência de bispos e missionários. Dezembro de 1975, in: VIEIRA, 2007, p. 154).

A forma tradicional de abordar os índios, atitude de integração à sociedade, permanece na política indigenista oficial antes do SPI e posteriormente da FUNAI. Por outro lado, a igreja, através de seus missionários, traça outros objetivos para a evangelização, perpassando pela defesa da terra, aprendizagem das línguas indígenas, ajuda na

autodeterminação a fim de se tornarem sujeitos da história. Visavam à defesa das sociedades indígenas preparando-os para o contato, evitando doenças do capitalismo e seus vícios. Pretendiam recuperar a memória, seus mitos, suas histórias e martírios. Os missionários passam a explicitar esperança para os povos indígenas, numa forma de evangelização que implica libertação da vida. Ajudam os povos indígenas a ver seus problemas num conjunto e estimulam alianças com todos os oprimidos (Cf. LUSTOSA, 1992, p. 149-150).

Em Roraima, com apoio dos missionários e da própria igreja católica, os índios passam a se organizar em movimentos. No início, em 1986, o CINTER, Conselho indígena do Território de Roraima – atual CIR, Conselho Indígena de Roraima – foi a organização que passou a ter espaço nas políticas nacionais e internacionais. Vale recordar que houve perseguições de todos os tipos a membros da igreja, como o caso de D. Aldo Mongiano. Bispo da Diocese de Roraima de 1975 a 1996, D. Aldo foi chamado de “O Bispo Vermelho”, por ser acusado de traficar armas para guerrilheiro em Moçambique. Tais acusações só se manifestaram porque havia apoio aos índios. As acusações não paravam por aí, estendiam-se a incitar índios contra fazendeiros, contrabando de ouro, diamante e carne, exploração do trabalho indígena. (Cf. VIEIRA, 2007, p. 163).

O movimento dos índios se constituiu a partir de 1968, quando em reuniões religiosas realizadas pelos missionários da Consolata, após a reunião se discutia a situação dos índios, suas terras, suas vidas. As reuniões de Tuxauas e outras lideranças passaram a emitir documentos denunciando a sua situação. Principalmente no que se referia à posição da FUNAI, que “deixou de apoiar o tuxaua para apoiar fazendeiros” (Os Tuxauas silenciados. Boletim do CIMI, ano 06-34 Brasília, Janeiro/Fevereiro de 1977, in: VIEIRA, 2007, p. 166). As lideranças indígenas eram especialmente de Macuxi e Wapichana. Os tuxauas Gabriel Raposo da Raposa Serra do Sol, Afonso José Chambron, da Maloca do Maracanã e Lauro Melchior, do Maturuca afirmaram que, na reunião de 4 de dezembro de 1969, discutiram sobre suas terras, bebidas alcoólicas, transporte e comércio de

produtos (Cf. VIEIRA, 2007, p. 169).

Na reunião de 1973, descrito num ofício enviado à FUNAI, elegia D. Sevílio Conti, bispo de Roraima entre 1968 e 1975, para ser porta-voz dos índios junto à FUNAI. Isso incluía assuntos referentes à invasão das terras indígenas. No entanto, foi com a chegada de D. Aldo Mongiano, em 1975, que se dá o despertar político dos índios. Para os missionários da Consolata, as populações indígenas de Roraima eram os oprimidos a serem defendidos. A libertação dos oprimidos devia se dá ali, como aponta o próprio bispo:

Eu cheguei em 1975, em 77 eu descobri o problema indígena. Comecei a perceber que o índio quase não aparecia na sociedade, não tinha peso nenhum, passava no meio ninguém notava. Quando se ia na maloca, se via os índios todos calados, tristes. O espaço que eles tinha era ocupado pelos brancos. As malocas eram cheias de esterco de gado do fazendeiro. O boi não pisava só nas malocas, pisava neles, pisava no espírito deles. (MONGIANO D. Aldo, Entrevista concedida pelo Bispo de Roraima. Boa Vista, 28 de agosto de 1996, in: VIEIRA, 2007, p. 170).

Estava fundamentada nova forma de estabelecer relações entre brancos e índios. A intenção de D. Aldo era fazer os índios refletirem sobre sua situação, tomar consciência do que deveriam assumir. Uma referência às lutas para sobrevivência física e cultural dos índios, a fim de saírem da situação de modelo colonial em que viviam (Cf. VIEIRA, 2007, p. 174).

Na prática, a Igreja católica reconheceu que sua ação pastoral precisava ter visão crítica e preparo cultural para entender a complexidade da relação entre brancos e índios. As missas que eram realizadas em fazendas passam a ser realizadas nas comunidades indígenas. As assembleias dos povos indígenas de Roraima passam a ter apoio do CIMI e os Tuxauas passam a destacar-se em seus

discursos inflamados em defesa da vida dos índios⁶⁴. As etnias representadas nessas assembleias eram Macuxi, Wapichana, Taurepang e Ingaricó (VIEIRA, 2007, p. 179-181).

Importantes fatores que levaram à independência econômica e política dos índios de Roraima foram os Projetos do gado e da cantina. Os projetos tinham sido pensados a partir das primeiras reuniões em Assembleias com o intuito de promover a autossustentabilidade das malocas. Os recursos iniciais do projeto de gado vieram da Inglaterra, Canadá e Itália, locais onde os missionários da Consolata realizavam suas missões. A intenção era romper com a condição de trabalho da qual os indígenas eram submetidos pelos fazendeiros. Em 1997, o rebanho do projeto ultrapassa de 20 mil cabeças de gado em 158 comunidades indígenas (Ibid., 2007, 186 passim).

Esses projetos inquietavam os brancos que tinham fazendas e sempre dependeram do trabalho indígena e proporcionava aos índios boas perspectivas de vida. A Igreja teve sua parcela de contribuição, por estar diretamente ligada à organização e ao financiamento inicial dos projetos. Desse modo era que:

Mais uma vez, a igreja rompia com a subordinação dos fazendeiros, fundando e apoiando projetos importantes que foram ao encontro dos interesses das populações indígenas, os quais, (...) poderiam contribuir para a sua 'autodeterminação'. Esses projetos, que não foram nada tímidos, ao contrário, muito agressivos, tinham endereço certo: a emancipação das etnias indígenas do domínio dos grupos de interesse, criando novas perspectivas para esses povos (VIEIRA, 2007, p. 191).

O processo de desterritorialização dos povos indígenas, visto como violento, desumano e desaterrador, desde a ocupação branca em terras indígenas constituiu-se também na destruição de sua cultura e

⁶⁴ A primeira Assembleia foi realizada em 1977, na missão São José, no Surumu de 7 a 9 de Janeiro. A segunda Assembleia deveria acontecer em 1978, mas foi dissolvida por que nem a FUNAI nem o militares não aceitava tais reuniões. Realizou-se então em janeiro de 1979 (Cf. VIEIRA, 2007, p. 172/175 e 180).

religiosidade. Ainda que reconheçam influências sobre a religiosidade dos brancos, havia aspectos religiosos num período anterior ao contato que foram degenerados. Neste sentido é que seria válido buscar maior compreensão dos mitos, das diversas formas de manifestações indígenas, como as danças as rezas e as pajelanças, que manifeste fenômeno religioso a ser identificado e compreendido.

As lutas indígenas pela terra, especialmente com apoio Missionários da Consolada, na segunda metade da década de 70, constituíram fatos marcantes na valorização da religiosidade dos Macuxi. Observando os motivos dessas conquistas, explicados por lideranças desse povo, são a valorização da terra como mãe. A mãe-terra, como elemento religioso, fez as lideranças defenderem sua cultura, que valoriza a terra como suporte da vida dos Macuxi de outros parentes índios da região. Por essa e outras razões, as organizações indígenas – lideradas pelo CIR, Conselho Indígena de Roraima – realizaram importante conquista da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

As falas das lideranças indígenas referentes a essas lutas destacam-se a do Tuxaua Laurindo da maloca do Cantagalo na II Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima em janeiro de 1979:

Meu avô falou que da maloca Boca do Limão até o Monte Roraima é dos índios. Então como é que tem tantas fazendas? Eles sabem que a terra é nossa. Tem muito pé de cajueiro, beirando a Serra da Memória, onde meus avós moravam, que eles plantaram. Já chega de tá contando caso. Já chega de tá cercando a casa, o terreno, a roça, o campo. Eu não quero mais cercado. A gente mesmo tá cercando porque a gente precisa. Mas já chega! Tudo é nosso, onde vamos caçar, onde vamos pescar, como iremos sustentar nossas famílias? De onde vieram esses brancos que não respeitam as terras dos índios (ATA DA ASSEMBLÉIA DOS TUXAUAS apud VIEIRA, 2007, p. 181).

Nessas palavras, vê-se indignação em relação à invasão das terras, ocupadas por indígenas numa tradição, muito além daquelas citadas pelos brancos.

Numa outra fala, referente às condições dos índios que ansiavam por liberdade e autossustentação, o Tuxaua Gabriel Viriato Raposo da maloca da Raposa afirma:

Olha, quando o branco chegou na nossa terra, índio pensava que branco estava do lado de Deus, índio pensava que Deus tinha vindo visitá-lo ... E então, índio entendeu que o Deus dos brancos é ruim. Depois branco voltava dizendo que ele era bom, que queria morar perto de nós, e nós ficamos contentes. Dizia “compadre, é bom que eu esteja aqui. Eu não levo embora as tuas terras. Enquanto eu estiver aqui, terá carne para você e para teus filhos”. E índio dizia: “tá bom, dono, fica aqui” (MELO apud VIEIRA, 2007, p. 187).

Essa afirmação envolve questões referentes à política local, impetrada por brancos, com a intenção de tomar as terras indígenas, sem que esses percebessem. O Tuxaua refere-se ao Deus do branco como ruim, devido às atitudes que os brancos tinham em relação aos próprios índios.

Na assembleia anual dos povos indígenas de Roraima de 1981, o Tuxaua Jaci, da maloca de Maturuca, revela que os fazendeiros estavam perdendo a mão de obra barata do indígena para a implantação do projeto do gado, apoiado pela igreja católica. Os indígenas estavam de volta às malocas, tornando-se vaqueiros nas comunidades indígenas. Na sua fala revela o quanto se pagava barato aos índios trabalhadores de fazendas: “Cadê o nosso gado? Cadê nossos animais? Não tem um Macuxi que possa dizer que ganhou cinco reses trabalhando como vaqueiro numa fazenda. Não tem um” (JORNAL PORANTIM, apud VIEIRA, 2007, p. 191).

Vejamos agora um contexto mais específico dos Macuxi das Malocas do Canta Galo e do Maturuca.

2.2 Canta Galo e Maturuca

Os Macuxi vivem em malocas com casas unifamiliares. A forma plurifamiliar tradicional no passado desse povo se observa em épocas de festividades e em casamento de filhos, quando este passa a morar na casa do sogro por tempo variável entre seis meses a um ano – matrilocalidade. Após esse período, o casal terá casa e roças próprias. Este costume porém, tornou-se raro, podendo acontecer casamentos entre parentes, da mesma maloca, o que no passado era considerado da mesma família (Cf. AMÓDIO, 1989, p. 47-48). No caso de relacionamentos intertribais com Taurepang e Wapichana, há algumas imposições. Exemplo entre os Taurepang da fronteira com a Venezuela. O homem Macuxi que queira se casar com uma mulher dessas malocas deve morar com o sogro e se tornar Adventista⁶⁵. Com Wapichanas o sistema permanece o matrilocal, dada a forte influência dos Macuxi (Cf. AMÓDIO, 1989, p. 58 e 70).

Até a década de 80, havia famílias isoladas como unidades independentes entre os Macuxi. Em suas malocas, não há concentração de casas em único local. Há um centro, com 8 a 10 casas e as outras, cerca de 18 a 20 casas em média, espalhadas por lugares mais distantes. Cada maloca possui um Tuxaua, que atuava como administrador e representante oficial entre os brancos. Inexiste, porém, um Tuxaua geral. Esse chefe é eleito pela comunidade, com base no prestígio que possui ou no número de familiares que moram na maloca. Outra importante autoridade é o pajé, do qual falar-se-á adiante (Ibid., 1989, p. 48).

⁶⁵ Alusão à Igreja Adventista do sétimo dia que se refere à uma denominação cristã protestante a que os Taurepang são convertidos. Segundo Andrello, em 1927, com a chegada da Comissão de Inspeção de Fronteira feita pelo General Rondon, encontram o missionário britânico adventista A. W. Cott. Existindo também outro em 1911. Esses missionários foram bem acolhidos pelos Taurepang, visto que havia inteligibilidade à doutrina adventista no código Taurepang que, posteriormente, constituiria um movimento profético. (ANDRELLO, 1993, p.106s.)

Neste momento focam-se as duas malocas, objeto de nossa pesquisa, tomando informações sobre Cantagalo e Maturuca e as circunvizinhas, quando necessitar. A localização aproximada da Maloca de Maturuca é de +4° 27' 22.65", -60° 5' 56.58", próximo à fronteira com a Guiana em região de montanhas. A Maloca de Cantagalo localiza-se aproximadamente em +3° 56' 37.40", -60° 25' 59.17", em região de lavrado. (Cf. GOOGLE MAPAS, 2011).

Em 1927, a maloca de Maturuca contava com 169 índios. (SANTILLI, 1989, p. 33). Esse número constitui estimativa, visto que não havia dados oficiais. Observou-se que esta data é bastante antiga, quando se observa a formação da maioria das malocas da região. As malocas do Contão e de Maturuca surgiram em épocas semelhantes, por que uma comissão demarcadora de limites, chefiada por Braz Dias de Aguiar, entre 1929 e 1934, registrou a presença da aldeia Contã [Contão], no rio Cotingo, acima da confluência do rio Surumu. Nessa mesma época, Maturuca aparece com cerca de 150 habitantes (Ibid., 1989, p. 37). Embora tais dados possam ser contestados, fica registrada pelo menos a existência das duas localidades com certa estrutura político-administrativa.

Canta Galo surge somente como Maloca na década de 1960, mas existe familiaridade e descendência com os Macuxi do Contão. Inicialmente são registrados três moradores, da etnia Macuxi e três casas da etnia Wapichana. Numa data aproximada a 1966, a constituição político-administrativa se apresenta de forma mais clara com um Tuxaua. O motivo da divisão entre Contão e Canta Galo decorreu do contato de integrantes do Contão com protestantes americanos. Como os moradores de Canta Galo eram Católicos, passaram a divergir politicamente e nessa época se dividiram em Contão e Canta Galo. (RABELO FILHO, 1993, p. 39).

Há referências ao Tuxaua Lauro Melquior do Maturuca, que assina ofício de pedido à FUNAI em 1969, na tentativa de solucionar o problema das roças invadidas pelos fazendeiros. O ofício pede então arame farpado à FUNAI (VIEIRA, 2007, p. 168). Já o Tuxaua Laurindo, sendo de Cantagalo, reclamava, na II Assembleia dos Povos

Indígenas de Roraima de 1979, sobre a situação de opressão em que viviam os índios. O referido Tuxaua se pergunta de onde vieram os brancos que não respeitam as terras. (Ibid., 2007, p.181). Essas são indicações históricas da Malocas, no entanto existem também explicações míticas do surgimento de Canta Galo e Maturuca. O nome de Canta Galo em Macuxi – *Kariwanakîrî* – já indica uma referência a um tesouro ou pedra do galo, local onde possui uma pedra semelhante a um galo que, segundo os moradores, é fruto de um povo encantado que aparecia entre as pedras. Dizem que o galo cantava e atraía para o local galinhas que lá vivia. Afirmam que o povo corria atrás dessas galinhas, mas nunca conseguiam pegá-las (Cf. RABELO FILHO, 1993, p. 39). Já o nome Maturuca surge, segundo um entrevistado (E3), das batidas que um peixe, ressuscitado por Anikê⁶⁶, fez na Serra do Maturuca e estrondou, *Truka*⁶⁷. Tal denominação deu o nome à serra onde fica o peixe, Maturuca.

Far-se-á agora um caminho teórico sobre o Piya'san, o Kanaimî e o Tarenpokon na literatura socioantropológica, para aprofundamento das diversas acepções sobre os três personagens a serem analisados em sua representação social a partir das entrevistas.

2.3 Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon na literatura socioantropológica

A literatura socioantropológica dos indígenas da região Nordeste do estado de Roraima é vasta. Os indígenas da região permaneceram, até o final do século XIX, numa proximidade relativa com os brancos – espanhóis, ingleses e franceses. A partir do final desse século, houve respostas explicativas em relação a essas sociedades. Alguns dados são importantes para ampliarmos nossos conhecimentos sobre o tema. A descrição de cronistas viajantes e missionários, no que se refere a determinados mitos regionais,

⁶⁶ Ser mítico que é filho de Macunaima.

⁶⁷ Onomatopeia que indica o som do peixe na pedra.

marcaram a caracterização religiosa desses povos e a literatura antropológica do século XX.

Serão discutidos alguns elementos dos pensamentos antropológicos e etnográficos iniciados a partir do século XIX. Tomar-se-á o caminho explicativo de aspectos que ajudem a entender as relações entre o Kanaimî, o Piya'san e o Tarenpokon dentro do sistema religioso dos Macuxi. Como há certa uniformidade dos ritos dos indígenas brasileiros, percorreremos algumas explicações sobre a pajelança em diversas comunidades indígenas e especificaremos a dos Macuxi, neste contexto.

2.3.1 Koch-Grünberg, o antropólogo e etnógrafo alemão

Theodor Koch-Grünberg foi convidado pelo etnólogo e explorador alemão Hermann Meyer, a fim de cuidar da parte linguística da segunda expedição ao Brasil em 1898, ao Alto-Xingu. Sua primeira publicação etnográfica chamou a atenção do Adolf Bastian, diretor do Real Museu de Etnologia, e o convidou para estagiar. Lá permaneceu até 1909. Trabalhou na seção latino-americana e teve orientação de Karl von den Steinen e Eduard Seler, importantes americanistas. Koch-Grünberg doutorou-se na Faculdade de Filosofia da Universidade de Würzburg. Após, em 1903, realizou a segunda expedição ao Brasil. Percorreu os rios Negro e Japurá e seus afluentes. Em 1905 retornou à Alemanha e publicou sua obra em dois volumes, o que lhe deu reputação internacional (Cf. FRANK, 2005, p. 560).

Em 1909 volta à Alemanha e outorga a livre-docência, vindo a ensinar etnologia em Freiburg. Entre 1911 e 1912 Koch-Grünberg parte para a Amazônia. Foi então que subiu o rio Branco e escalou o monte Roraima. Percorreu o rio Uraricoera até à serra Parima, o rio Ventuari – Venezuela – até o rio Orinoco e retornou a Manaus pelo canal Cassiquiare. (Cf. FRANK, 2005, p. 561).

Em 1913, de volta a Freiburg, recebe título de professor. Em 1915, passa a administrar o Museu de Linden, em Stuttgart. Com a crise da primeira guerra mundial, Koch-Grünberg se despede de seu cargo. Aceita convite de Hamilton Rice para participar de outra expedição. O objetivo era chegar às fontes do Orenoco. Pela quarta vez na Amazônia, em 1924, ao esperar a chegada do resto da expedição em Vista Alegre, próximo a Caracarái, morre no dia 8 de outubro de 1924, provavelmente de malária (Cf. FRANK, 2005, p. 562).

O trabalho etnográfico de Koch-Grünberg foi reconhecido por sua capacidade de organizar as viagens de pesquisa e resumi-las em textos. Seus primeiros contatos com relatos científicos de viajantes à Ásia, África e América Latina foram através do *Globus* e o *Petermann's Mitteilungen*, periódicos especializados em relatos de viagens científicas. Tais conhecimentos são fruto de um tipo de cultura alemã dos campos da filosofia e da história, de cunho idealista, liberal e humanista que valorizava o respeito ético-moral. Formou-se em filologia e cultivava a paixão e já estava familiarizado com a nova ciência – a antropologia. O fim dessa era tentar estabelecer diferenças e semelhanças entre povos na relação tempo-espço, influência herderiana (Cf. FRANK, 2005, p. 562-564).

A origem desse projeto data dos últimos anos do século XVIII. Iniciou-se o processo de estudos do caráter da humanidade ou espírito da humanidade. Em *Esboço de uma antropologia comparativa*, Friedrich Wilhelm von Humboldt afirma que o caráter da humanidade como espécie, ou como ideia, se realiza na história, numa variedade quase ilimitada de caráter nacional ou caráter de povos que refletem nos costumes, nas crenças, na língua e nas artes de cada povo e época. O ideal é o espírito da humanidade para a qual todo indivíduo tende. (Cf. FRANK, 2005, p. 565; REALE; ANTISERI, 2005, p. 41). Esta noção do nexa entre língua e caráter nacional está fundamentada na visão de Johann Gottfried Herder. Para ele, a língua não é mera convenção, mas expressão da natureza específica do ser humano. Pela reflexão se cria a linguagem, fixando sensações e sentimentos na

expressão linguística. Somos portanto, criaturas da língua (Cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 39-40).

Para Humboldt a diversidade estrutural entre idiomas torna possível instituir estreita relação entre língua e mentalidade de um povo e deduzir uma da outra. A língua é criação continuada do espírito humano. Para ele, é a língua que cria o pensamento (Cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 351).

A linguística comparativa contribuiu para o projeto geral da nova antropologia e influenciaram nos relatos de viagem, entre as décadas de 20 e 70 do século XIX, gênero literário preferido pelos etnógrafos alemães, de Bastian a Koch-Grünberg. Estes relatos se apresentavam em forma de diário ou em crônicas. No século XVIII, surgem, com a nova expansão colonialista, os relatos científicos de viagem – de Condamine a Darwin –, gênero escrito por cientistas, dirigidos a quem compreendia a realidade por meio da nova perspectiva epistêmica de Descartes, Newton e Laplace (Cf. FRANK, 2005, p. 566-567).

Considera-se o trabalho de Koch-Grünberg essencialmente etnográfico. O que está por trás de seu esforço é essa cultura alemã que gerou os meios necessários para sua realização. O instrumento foi “uma antropologia comparada das ações, das ideias e das produções sociais” (FRANK, 2005, p. 571).

O que fez com que seu trabalho fosse minucioso, além da sua capacidade de produção textual, foram as variações étnicas entre as culturas. A documentação etnográfica tinha que ser bem minuciosa para evitar generalizações antecipadas. Outro importante aspecto que o ajudou foi a valorização histórica da cultura. O desenvolvimento das culturas só seriam reveladas completamente por uma historiografia das culturas. Esta historiografia era a linguística comparativa (Cf. FRANK, 2005, p. 571-573).

Sua obra constitui-se de cinco volumes. O primeiro é o diário de viagem e o segundo apresenta contos e mitos do Macuxi, Taurepang e Wapichana. O terceiro é uma etnografia e análise musicológica dos Taurepang. O quarto volume constitui-se de

linguística comparativa de trinta e seis línguas faladas entre os rios Branco e Orinoco – Venezuela. O último volume é o registro fotográfico de tipos indígenas (Cf. FRANK, 2005, p. 575-576).

E quanto à questão religiosa, destaca-se o Aleluia entre Taurepang, Wapichana, Ingaricós e Macuxi. Stela Abreu registra que Koch-Grünberg menciona a coreografia do Aleluia em que metades se entrecrocavam durante o ritual. Para Abreu seria uma referência à representação de mortais e imortais na cerimônia (ABREU, 1995, p. 60).

A vida e a obra de Koch-Grünberg representa parte importante da história da antropologia. No que se refere aos povos do rio Branco, ainda mais, pois ele registrou, de forma detalhada, costumes e grande variedade da cultura material da maior parte dos povos lá existentes.

2.3.2 Dos relatos à antropologia

Até metade do século XX, grande parte do material etnográfico sobre as Guianas se constituía de relatos de colonizadores e viajantes europeus desde o século XVI. Muitos permaneceram em arquivos de países da América do Sul e Europa ou foram publicados em forma de relatos de viagens. Esse material consiste em descrições etnográficas. Em destaque, pode-se citar os relatos de E. In Tun (1883), Olga Condreau (1900 a 1903) e Farabee (1918-1924). Documentos de Franciscano, Jesuítas e das Comissões de Fronteira do Brasil, da Venezuela e das colônias britânica, holandesa e francesa, no final do século XIX. Este material etnográfico produzido por cronistas é diferente do material produzido por antropólogos, em estudos nos moldes modernos, que surgem somente na década de 60. Dessa época os destaques são os trabalhos de Fock (1963), Rivière (1969), Chagnon (1968) e Hurault (1968). Na década de 80 surgem novas abordagens com enfoque histórico-antropológico, que consistia em confrontar os materiais historiográfico antigo e etnológico moderno. Dessa década citamos: Gallois (1986), Whitehead (1989), Farage 1991,

Dreyfuss (1996). Foi Rivière (1963) que iniciou o procedimento de organização de informações arqueológicas e históricas das populações indígenas – Macuxis, Wapichanas, Waiwai, Trio, Oyan e Oyampi – das cabeceiras dos rios guianenses. É dele a dedução geral sobre uma organização social dos povos indígenas da Guiana, ao que chamou *villages socities*⁶⁸. Essas, conforme Rivière, são baseadas em pequenas comunidades, unificadas por relação de parentesco poderosa⁶⁹, não existindo, porém, nenhuma concepção de linhagens ou clãs. Isso se reflete no modelo sociológico dos anos 80 na região. Vale registrar aqui Rivière (1964) e Overing (1984/85). Rivière demonstra, assim, a simplicidade e independência das *Villages*⁷⁰ da Guiana (Cf. GRUPIONE, in: GALLOIS, 2005, p. 23-26).

O desenvolvimento etnológico sobre as Guianas são destaques em monografias, Congressos e coletâneas entre os anos sessenta e oitenta. Em 1972, no 40º Congresso dos Americanistas foram apresentados *papers* inéditos de Butt Colson, Kloss, Durbin e Drummont. E ainda a coletânea de organizada Ellen Basso (1977), que apresentou estes trabalhos. Em 1976, em Paris, o 42º Congresso dos Americanistas, organizado por Joanna Overing, demonstra ser inaplicável os conceitos da antropologia clássica na América do sul. No simpósio Organização Social e Política Caribe, realizado em 1982, no 44º Congresso dos Americanistas, em Manchester, Coordenados por Butt Colson e Heinen são apresentados diversos *papers*. Dentre estes destacamos os de Butt Colson, Overing e Rivière. Todos foram publicados pela revista Antropológica que, no geral, trouxera a compreensão da natureza da organização política dos Caribes. (Cf. GRUPIONE, in: GALLOIS, 2005, p. 27-28)

Faz-se necessário destacar trabalhos referentes à etnologia

⁶⁸ Conjunto de família em pequena localidade com unidade política, religiosa e social independente, o que no Brasil chama-se de aldeia. A linguagem da região brasileira do extremo norte é “Maloca”.

⁶⁹ Esta relação de parentesco era chamada de *strongest unifying force*. (RIVIÈRE, 1963, apud GRUPIONE, 2005, p. 26).

⁷⁰ Em tradução do Inglês *Villages* significa o povoado, a maloca.

guianense. O de Peter Rivière de 1983, *Individual and Society in Guiana*, por ser o primeiro estudo comparativo sobre a região e o artigo de Joanna Overing, *Elementary Structures of Reciprocity* (1983/83), em publicação de Butt Colson e Heinen, por inserir as Guianas em cenário comparativo mais amplo incluindo Brasil Central e Noroeste da Amazônia. Ambos chegam a conclusões distintas, mas não incompatíveis. Overing identifica filosofia comum de sociedade nas terras baixas. Isso significa que o universo, a sociedade e a vida existem a depender do contato e da mistura de diferentes. Afirma que as dessemelhanças são apenas aparentes. Rivière (1984) explica a diversidade da estrutura social nas terras baixas sul-americanas pela administração e alocação dos recursos humanos que são escassos (ibid., 2005, p. 28-30). Esses trabalhos constituem marco essencial na literatura antropológica e etnológica da Guiana indígena. Assim é que Denise F. Grupioni destaca:

Até a publicação destes dois trabalhos, não se pode falar que o recorte etnológico guianense tivesse sido operacionalizado em termos apropriados à comparação com outras regiões etnográficas. Neste sentido Rivière e Overing, cada um a seu modo, encabeçam um duplo e importante esforço de síntese regional e de voo comparativo mais amplo, inédito e incomparável em qualidade de reflexão. (GRUPIONI, in: GALLOIS, 2005, p. 31).

Partindo desses autores e dessas observações outros trabalhos foram desenvolvidos sobre a região das montanhas guianenses. Será apresentada breve descrição sobre alguns que aqui interessam e dão suporte teórico para a compreensão do Piya'san, Kanaimî e Tarenpokon, e sua relação com os aspectos religiosos indígenas.

Whitehead, realizou trabalhos antropológicos sobre o Kanaimî – *Kanaima, Dark Shaman* – e a violência entre índios da Guiana. Doutor pela Universidade de Oxford em 1984 e professor de antropologia da Universidade de Wisconsin em 1993. Publicou em

2002 *Xamã negro – Kanaimé e a poética da morte violenta*.⁷¹ Em relação à violência, a obra *Três histórias de Hans Staden – uma descrição do cativo canibal no Brasil* de 2008.⁷² Existem outros trabalhos etnológicos, antropológicos e etno-históricos sobre a questão da violência relacionada com a religião. Sua jornada na publicação de trabalhos em antropologia inicia na segunda metade da década de 70. Sua predileção era por assuntos da Amazônia e Guiana, envolvendo os indígenas. Seus temas além de violência, xamanismo, feitiçaria envolvem a questão da cultura na América do Sul, Caribe e Amazônia (Cf. UNIVERSITY OF WISCONSIN, 2011).

Para Whitehead, o Kanaimî (*Kanaimà*) refere-se ao modo de mutilação ritual que causa morte de vítimas. Pode significar uma ação espiritual maligna. O Kanaimî opera em diversos níveis, podendo relacionar-se de forma dinâmica, ao mundo espiritual, às agressões físicas, às tensões e ciúmes entre aldeias e membros familiares. Os suspeitos são inimigos distantes e estão fora das aldeias. A etnografia do Kanaimî envolve ampla apreciação da vida cultural e social. Uma das características do Kanaimî é o fato de ser regional em suas práticas, mas não local. Ele é parte do repertório cultural de grupos ameríndios, das montanhas da Guiana, que causa sofrimento a seus vizinhos próximos. Há casos históricos convincentes, rumores de selvageria, atribuições de responsabilidades, falsas acusações, fofocas sem base e acusações justificadas. O Kanaimî faz parte das conversas diárias desses povos, influencia nas decisões do que as pessoas fazem, com suas visões de um cosmo cheio de deuses predadores e espíritos violentos e famintos de se saciarem com humanos. As decisões para ir à roça, viajar com alguém ou não, levar arma de fogo ou não, passar pela morada de um assassino famoso, ou caminhar a longas distâncias, desta forma é organizada a vida diária, influenciando seus aspectos práticos até suas concepções (WHITEHEAD, 2002, p. 1).

⁷¹ De nome original: *Dark Shamans - Kanaima and the Poetics of Violent Death*.

⁷² De nome original: *Hans Staden's True History - An Account of Cannibal Captivity in Brazil*.

Comparando e confrontando com o pensamento de Butt Colson, pode-se afirmar que, de certa forma, as duas concepções se complementam para explicar o Kanaimî. É o que faz Grahan Harvey em sua obra sobre o animismo: Sobre a prática do Kanaimî em algumas culturas amazônicas Audrey Butt Colson defende que está no domínio de acusações feitas contra outros. Whitehead afirma ter entrevistado participantes, para quem a feitiçaria da morte é parte de um culto ritualístico da violência. Nesse sentido, há xamãs que atribuem a outros o fato de serem feiticeiros. Butt Colson e Whitehead diferem tanto na definição do Kanaimî, quanto na sua forma de atuação. Butt Colson, ao pesquisar os Kapon e Pemon Kanaimî, parecer ser uma ação mágica, invisível, mas eficiente em suas ações. Whitehead, observando os Patamona e Macuxi, descreve-os como uma forma de assassinato, seguido de roubo de sepultura e canibalismo. Em Whitehead, a morte acontece como resultado de uma agressão física, para usar restos humanos e transformar feiticeiros em predadores poderosos, parentes de mortos e jaguares. Em Butt Colson, a morte ocorre como resultado da perda da “força vital”, e seu objetivo é a diminuição dos que têm inveja. É possível que esta noção de “força vital” crie fé em relação aos feiticeiros e o esforço dos xamãs para dominá-la. O conceito de “feiticeiro confesso” de Whitehead é considerado prática religiosa, já o conceito de “acusação de feitiçaria” de Butt Colson é considerado parte da dinâmica da ordem social, comum em muitas sociedades. Butt Colson descreve a fé no feiticeiro embasadas em processos de mudanças sociais. Feiticeiros são temidos, respeitados e reverenciados, mantêm e sustentam as pessoas, líderes que proporcionam à sociedade razoável equidade (Cf. HARVEY, p. 132-133).

Dessas ideias gerais de Whitehead e Butt Colson sobre o Kanaimî poder-se-ia defini-lo como força espiritual que causa males físicos. Quanto à forma é que não há uma proximidade nas explicações. Whitehead defende a concepção ritual e Colson um feitiço.

Um pouco diferente do contexto apresentado vê-se que o trabalho antropológico de Melvina Araújo merece destaque, especialmente no que se refere às significações do Kanaimî e do trabalho com as significações produzidas por missionários da Consolata desde a década de 1970. Perpassa pela compreensão das relações interculturais e da mediação, instrumentos que são fontes principais que os missionários se utilizam para valorizar a cultura dos índios. Em seu doutorado, publicado em sua obra *Do corpo à alma: missionários da Consolata e Índios Macuxi em Roraima*, destacam-se suas concepções sobre kanaimé, pajé e Tarenpokon.

Num contexto mais amplo, Melvina Araújo participa do grupo de pesquisa Religião no Mundo Contemporâneo, da área de antropologia, liderado por Paula Montero e outro denominado Estudos sobre Mediação e Alteridade, por ela liderado. Tais temas envolvem a questão do pentecostalismo e as dinâmicas sociais e a atuação de grupos missionários e indigenistas. Seus trabalhos são aqui referenciados no primeiro e no terceiro capítulos, em vista de sua ampla discussão sobre o Kanaimî, o Piya'san e o Tarenpokon.

2.3.3 Pajelança

Descrever-se-ão agora sobre os diversos rituais, especificando características gerais que ajudarão na discussão sobre a pajelança.

O desempenho do xamã, na América do Sul, é o de contribuir como guia da alma do falecido à nova morada. Sustenta-se como intermediário entre os homens e os deuses ou espíritos. Garante que proibições rituais sejam efetivadas e defende a tribo dos maus espíritos. Indica local para a caça, multiplica animais e age nos fenômenos da natureza, como fazer parar tempestades. Pajés Ipurinás mandam duplos de si ao céu apagar meteoros que ameaçam o universo. Ajuda em partos. Entre os Tapirapés, as mulheres só geram e dão à luz quando o pajé desce a criança-espírito em seu ventre. Revela acontecimentos futuros. Os tupinambás se isolam depois de observarem tabus, ficando de continência. Os espíritos descem e

revelam o futuro. Em véspera de guerra os sonhos dos pajés são relevantes. Por seus feitos goza de autoridade considerável. Só eles podem enriquecer. Afirmam realizar prodígios como voar e ingerir brasas. Os Guaranis, em veneração aos seus pajés, cultuavam seus ossos, e magos muito poderosos recebem oferendas enquanto são consultados. Pode ainda o xamã sul-americano ser feiticeiro, “transformar-se em animal” e beber sangue de inimigos. Suas capacidades extáticas e dons mágicos o elevam à posição de mágico-religioso em sua sociedade. Tem capacidades de curandeiro. Realiza viagens ao céu para comunicar-se com os deuses, e lhes faz o pedido dos humanos (ELIADE, 2002, p. 355-357).

No entender de Eliade o xamã sul-americano tem a função essencial de cura. Nem sempre por mágicas, mas por conhecer as propriedades medicinais de plantas e animais, utilizar massagens. A maioria das doenças tem origem espiritual, tendo como causa a fuga da alma ou a introdução de objetos mágicos no corpo por espíritos ou feiticeiros. Nesses casos, é obrigatório se fazer a cura xamânica. A doença como perda da alma, raptada por espírito ou fantasma é comum na Amazônia e nos Andes. Para encontrar a alma raptada pelos espíritos, o xamã penetra nos infernos. O pajé vai ao mundo dos mortos, entre os Apinajés, capta a alma do doente e a devolve ao corpo. No mito Taulipangue,⁷³ há o resgate da alma de uma criança, raptada pela lua e escondida num pote. O xamã sobe à Lua e depois de muita peripécia, descobre o pote e libera a criança. A cura entre os Taulipangues às vezes depende da luta entre o duplo do xamã e o feiticeiro. Para chegar ao lugar dos espíritos o xamã bebe infusão preparada de cipó, na forma de escada. A escada indica a ascensão ao transe. Nem sempre os espíritos raptadores de almas estão em regiões celestes. Neste caso, o xamã apresenta uma confusão de ideias. A viagem extática, o transe xamânica faz parte do tratamento. É no êxtase que encontra a causa da doença e o tratamento eficaz. No transe, pode existir possessão do xamã e seus espíritos familiares, como é o

⁷³ O mesmo que Taurepang. Indígenas da mesma família linguística dos Macuxi.

caso dos Taulipangue. Na possessão, os espíritos auxiliares ficam à disposição do xamã. Nesse caso, não acontece o transe, mas um diálogo entre o xamã e os espíritos auxiliares. O xamã pode se transformar em animal ou emitir sons de animais ao entrar em contato com os espíritos familiares (ELIADE, 2002, p. 359-361).

Emile Durkheim considera as religiões das sociedades indígenas “não menos respeitáveis do que as outras. Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa” (LARAIA, 2005, p. 7). Laraia destaca que as religiões indígenas ficaram às margens do processo, em relação às grandes religiões como o Cristianismo, o Budismo, o Judaísmo, o Islamismo e o Hinduísmo. Sua intenção é utilizar determinada religião indígena para possibilitar a compreensão dos sistemas de crenças dos índios no Brasil (Cf. LARAIA, 2005, p. 7-8).

Há equivalência entre as religiões xamanísticas do Brasil e as formas elementares da vida religiosa das sociedades primitivas de Durkheim. Ainda que essas tenham sido tomadas como modelo, as religiões totêmicas do continente australiano (Ibid., 2005, p. 8).

A palavra xamã designa o religioso que, através do transe “entra em contato com os seres sobrenaturais.” (LARAIA, 2005, p. 8). A origem dessa palavra é referida aos Tungus, da Sibéria, com os significados de almas dos antepassados ou espírito. “A palavra tupi-guarani que, entre nós, designa os xamãs é *pai'e*, grafada em português como pajé” (Idem). Há uniformidade nos procedimentos xamânicos, mas uma diversidade de explicações, no que se refere ao surgimento dos pajés. Pode ser hereditariedade, um dom a ser descoberto, ou ainda existir um ritual específico para identificar os escolhidos. Aquele que consegue viajar para o outro mundo é escolhido, pois é possível o contato com os antepassados (Cf. LARAIA, 2005, p. 8). “A maior parte do trabalho dos xamãs consiste em efetuar curas através do controle dos espíritos que provocam as doenças, e até mesmo, a morte.” (LARAIA, 2005, p. 8). O pajé prefere curar à noite. A cura se inicia com o canto ao provável espírito

causador da doença. A dança aconteceu em volta do paciente. Eles usam chocalhos e cigarros para entrar em transe. Ao receber o espírito, dançam e gesticulam conforme o espírito do animal recebido. “É durante o transe, enquanto está possuído pelo espírito, que o pajé cura” (Ibid., 2005, p. 9). Os Suruis⁷⁴ acreditam que o xamã atrai os *Karuara* – uma variedade de seres sobrenaturais –, e as almas dos antepassados das pessoas presentes no ritual. (Cf. LARAIA, 2005, p. 9). O pajé, para os Assurinis do Tocantins, aprende canções em sonhos no mundo dos mortos, com seus espectro-terrestres, denominados *asonga*. *Asonga*⁷⁵ é uma referência aos espíritos dos mortos, a que os pajés entram em contato, sendo mesmo o *Asonga* a pessoa do morto. Segundo Andrade ao morrer há divisão em espírito-celeste, permanecendo nas aldeias dos mortos, e em espectro-terrestre, vivendo na mata e ronda a aldeia (Cf. ANDRADE apud LARAIA, 2005, p. 10).

Dos elementos apresentados, pode-se entender o que seria a concepção do fenômeno religioso entre os indígenas. Em comparação com as chamadas grandes religiões, significam algo diverso, com relativa sistemática, embora não de forma dogmática. O xamanismo, no caso brasileiro a pajelança, constitui ponte essencial entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, do sobrenatural e dos antepassados. Podem ocorrer transe e possessões a depender do tipo de “trabalho” a ser feito nos ritos. Se forem doenças leves, as ervas medicinais resolvem; se graves ou manifestações espirituais maléficas, a pajelança é realizada para acalmar os espíritos ou curar as doenças. As danças e gestos diante do doente ocorrem para afastar as doenças e os maus espíritos. Pode ser também para controlar os espíritos, para proporcionar saúde e evitar a morte.

⁷⁴ Indígenas do sudeste do Pará.

⁷⁵ O *asonga* é espírito humano, diferente dos *karoara*, que são espíritos independentes. Os *karoara* são espíritos especiais que podem causar doenças ou mortes e o pajé pode promover a cura (Cf. LARAIA, 2005, p. 10-11).

2.3.4 Kanaimî

A etnografia do século XIX induz que as serras possuíam símbolos particulares para os indígenas. Registra

E. Im Thurn que os índios na Guiana Inglesa acreditavam que nas montanhas Kanuku, bem como em outros pontos da cordilheira da Pacaraima, viviam povos de hábitos noturnos, que só ganhariam a planície durante a noite. H. Condreau parece estender o alcance desta informação, afirmando, de modo recorrente, que as serras eram a habitação das 'tribos bravas', ou Canaemés (FARAGE, 1991, p. 108).

Os Kanaimî aqui, aqueles que moram nas montanhas ou serras, possuem costumes noturnos e sorrateiramente se escondem, têm hábito de aparecer somente nos lugares escuros.

Por outro lado

Afirma G. Mussolini que, entre os Wapixana, lugares distantes ou de difícil acesso são considerados perigosos, frequentados por entidades canibais, os kanaimés. No bojo desta taxonomia, acrescenta a autora, as serras ocupam posição mais destacada, sendo ainda a morada dos *mauaris*, espíritos dos Xamãs mortos (FARAGE, 1991, p. 109).

Confirmando o fato do Kanaimî se esconder nas serras e em lugar perigoso, Mussolini acrescentou o fato de serem canibais. As serras também são os lugares dos espíritos dos Piya'san. Tal interpretação aproxima a figura do Kanaimî ao Piya'san, no entanto, não afirma ser o mesmo. Aqui nos chama a atenção o fato de que ambos ocupam o mesmo espaço após a morte, no caso, as serras.

Referenciando Koch Grünberg, Farage afirma que os espíritos dos xamãs mortos seguem as montanhas, e ali se transformam em cristais. Assim nas Guianas, os cristais/mauaris pertencem ao aparato dos xamãs vivos, rendendo a elas sua magia. Tais cristais existem

apenas no Monte Roraima e nas serras Kanuku. Há valores simbólicos para o colonizador que os cristais pudessem ser sinônimos de riqueza (FARAGE, 1991, p. 109).

Cirino afirma ser concepção de Grünberg o fato de a maioria dos rituais e crenças estarem relacionadas às atividades econômicas. Era crença dos índios que o desperdício de alimento em refeições findaria em chuvas fortes e intensas impedindo a caça e a pesca. Para que o caçador se torne um marupiara,⁷⁶ o índio usa uma corda de muriti⁷⁷ ensopada com líquido da carne de veado, introduz no nariz até sair pela boca. Essa ação impede que Macuxi e Wapichana se tornem panemas, isto é, maus pescadores e caçadores. Essa crença é demonstrada por Koch Grünberg em que o índio Macuxi Pitá usou a corda de fibra de muriti. O etnógrafo comenta ser um procedimento asqueroso pelo qual se dilatam os olhos. Em referência a isso, D. Eggerath afirma ser um rito de passagem para os meninos, no qual os remédios são passados sobre um cordão de fibras de palmeira. Uma extremidade é mais grossa que a outra. A ponta fina é enfiada no nariz do candidato, atinge a faringe e sai pela boca. Assim é que são comunicadas ao corpo as maravilhas das qualidades de um bom marupiara (Cf. CIRINO, 2008, p. 121-122).

No mito Wapichana, Tominikaré é considerado criador do mundo. Seus dois irmãos ficaram responsáveis pela governança do mundo, mas não deram conta. Ele tenta destruir seus irmãos, que eram gêmeos, mas eles sobrevivem. Tominikaré, então, ensina seu povo a evitar perigos, doenças e maus espíritos. O povo esqueceu seus ensinamentos e não podia defender-se de certos males. A morte era consequência “da atuação de entidades malignas que agiam por intermédio de um feiticeiro e era também consequência do esquecimento de tais ensinamentos” (CIRINO, 2008, 124). Dentre as entidades, o Kanaimî era mais perigoso. Ele podia causar males físicos e a morte.

⁷⁶ Tornar-se um bom caçador e pescador.

⁷⁷ Espécie de buriti denominada buriti-do-brejo: Palmácea de fruto amarelo, da qual se extrai o vinho.

2.3.5 Curas e atribuições do Tarenpokon

Segundo a revista do CIDR – Centro de Informação da Diocese de Roraima –, o sistema médico indígena dos Macuxi, Taurepang e Wapichana perdura a séculos, em sua própria história, fundados na complexa mitologia de suas culturas. Esses sistemas são diferentes quanto aos conteúdos, mas homogêneos quanto à forma e aos tipos. Há uma especialização quanto à gravidade cultural das doenças: as curas que os adultos conhecem são doenças de pouca gravidade; as curas enfrentadas pelos Tarenpokon são doenças de gravidade média e as curas que só os pajés conhecem e realizam são doenças graves. Tal conhecimento é cumulativo, dependendo do grau de especialidade. Em primeiro lugar, vem o pajé que conhece as curas do Tarenpokon. Depois vem o Tarenpokon que compartilha com os adultos o conhecimento geral sobre ervas. Com o contato intertribal os conhecimentos circularam entre os Macuxi e Taurepang que possuem o mesmo grupo linguístico. Quanto aos Wapichana houve aquisição dos métodos de conhecimentos de cura dos Macuxi, no entanto não aconteceu o inverso. Há diversas influências dos brancos nesse sistema (AMÓDIO, 1990, p. 32-33).

É relevante compreender que o sistema médico do branco chega após o resto da cultural ocidental. E, ainda, quando acontece sua implantação, os sistemas indígenas são declarados inválidos e superados. Assim não acontece sincretismo dos dois sistemas médicos, mas uma sobreposição. O sistema médico ocidental destoa do sistema indígena e esse entra em crise devido às alternativas do primeiro. Isto acontece devido suas profundas diferenças. No entanto, quanto aos sistemas médicos de imigrantes, em especial nordestinos, acontece o processo sincrético, tornando homogêneos os traços culturais diferentes: o indígena e o nordestino. Isso se explica pelo fato de a cultura nordestina e a indígena veem a origem das doenças de formas semelhantes. (AMÓDIO, 1990, p. 33- 34).

A outra influência que o sistema médico indígena sofreu foi da Religião Cristã de denominação Católica. Ao perceber quanto de mágico há na religião católica, os pajés e Tarenpokon absorveram ritos e mitos, diante da crise cultural, e misturaram ao próprio sistema médico religioso. As pajelanças compreendem o sinal da cruz e as Ave Marias como os heróis culturais que produzem modelos de cura, transformando-se em apóstolos de Cristo. Os padres não percebiam esse sincretismo e a qual objetivo a doutrina servia. A pajelança, para os padres, era pecado e os índios passam a esconder essas atividades. A repressão católica era menor em relação aos protestantes, que concebiam inadmissíveis quaisquer dessas manifestações indígenas. Esse sincretismo constitui forma de defesa da cultura, reajuste para a cultura sobreviver. Não há problema se o herói mítico se transforma em apóstolo de Cristo. O importante é ajudar a fazer o pajé realizar suas curas. Diferente disso é a relação existente entre o sistema médico indígena e o sistema médico ocidental em que a reza não acompanha o comprimido engolido. Somente se não funcionar, o Tarenpokon deve ser procurado. Vence o sistema que for mais forte, num processo de alternativa excludente (AMÓDIO, 1990, p. 34).

A revista revela que à época todas as malocas se utilizavam da medicina indígena. Somente em casos que não funcionava, recorriam à medicina dos brancos. Do total de 68 malocas, mais da metade (66%) usava as duas medicinas. A medicina indígena era utilizada por 24% das malocas de forma exclusiva e poucas (10%) somente a medicina dos brancos. Revela ainda que a mistura das duas medicinas fossem uma tendência. No entanto, o fato de os pajés serem quase todos velhos, houve dificuldades de encontrar jovens para ensinar e substituí-los depois de morto (Ibid., p. 34-35).

A cura do Tarenpokon no sistema cultural indígena para atender às doenças de média gravidade constitui-se de ervas e rezas específicas. Diferente do Piya'san, que supera essa forma de agir no corpo do doente por via espiritual em transe. O Tarenpokon é geralmente uma pessoa mais velha e seu principal poder reside no

conhecimento das ervas. A força das rezas não requer muito o esforço espiritual, mas exige concentração.

Partir-se-á para análise das entrevistas de Canta Galo e Maturuca sobre o Kanaimî, o Piya'san e o Tarenpokon. Na construção de respostas sobre as representações, veremos os significados e ressignificados do Kanaimî e do Piya'san e diferenciações em relação ao Tarenpokon e à questão da religiosidade a eles atribuídos. Tentar-se-á estabelecer uma relação das representações com possíveis impactos na cosmovisão dos Macuxi e visitar os novos significados que as representações sociais fornecem.

CAPÍTULO 3

ANÁLISES DAS ENTREVISTAS

Nas análises deste capítulo, averiguar-se-ão sobre o conteúdo das entrevistas. Os significados do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon, entre os Macuxi de Canta Galo e Maturuca, serão verificados.

3.1 Kanaimî⁷⁸

QUADRO DE REPRESENTAÇÕES DO KANAIMÊ																					
Entrevistas	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16	E17	E18	E19	E20	E21
<i>Assassino</i>	X			X		X	X		X	X	X				X	X	X	X	X	X	X
<i>Atemorizador</i>													X	X	X			X		X	X
<i>Bandido</i>		X			X												X				
<i>Da Guiana</i>			X	X						X											
<i>Maléfico</i>		X					X						X				X				
<i>Perseguidor</i>	X				X		X														
<i>Violento</i>	X							X			X	X				X					
Tabela 1																					

O Kanaimî tem o poder de desaparecer, sumir quando é atacado por alguém. Sua invisibilidade o torna um ser poderoso e obscuro. Ser for alvejado por um tiro, atacado com arma branca ou flecha, ele cai. A pessoa foge e, ao retornar, encontra somente o sangue no lugar do corpo. Ele fica escondido a espreita ou foge sem

⁷⁸ As entrevistas representadas constituem o total de 21 (vinte e uma) pessoas para a construção das tabelas de 1 a 3. Utilizou-se o critério de repetições frequentes de no mínimo três vezes para serem assinalados na tabela de representações, os quais indicam as formas representacionais de maior relevância. No uso das representações sociais como principal teoria para elaborar as análises, assim como referido no primeiro capítulo, daremos ao indivíduo e à sociedade seu lugar representacional, sem, no entanto, privilegiar um mais que o outro. Serão relacionados conhecimentos e afetos dos entrevistados, serão identificados dados linguísticos e mentais a fim de interpretar as significações e percepções do kanaimé do pajé e do rezador em Canta Galo e Maturuca. E1, E2, E3, etc. Significam entrevista 1, entrevista 2, entrevista 3 etc. Representam as entrevistas que estão descritas em síntese nos anexos.

ninguém vê-lo. O ser que se manifesta para provocar violência ou feitiçaria torna-se oculto, disfarçando-se de animal ou simplesmente encobre-se para poder matar as pessoas.

Destaque-se as concepções de Koch-Grümberg sobre o Kanaimî, que indicava ser um “assassino e espírito maligno” (apud ARAÚJO, p. 138), “pode ser determinada pessoa”, “o vingador de uma ofensa” (apud CIRINO, 2009, p. 125). Estes significados são do início do século XX. Apesar de persistirem as ideias dum ser violento, mas não com a mesma configuração. Coloque-se em primeiro lugar o fato de ele ser principalmente uma pessoa “matadora” e violenta que, de forma cruel, atemoriza suas vítimas, conforme as tabelas 1 e 4 referentes às representações sociais do Kanaimî. Em condições específicas das entrevistas, ao serem questionados sobre o que sabem sobre o Kanaimî, a entrevista E1 afirma que “eles vão matando as pessoas. Eles maltratam [...]” (E1.a.III).⁷⁹ Na visão do entrevistado E4, eles “te pegavam para bater, para matar” (E4.d.III). Em decisiva afirmação sobre as maldades do Kanaimî, a entrevista E6 indica que “ele mata mesmo” (E6.a.III.), para confirmar as suas ações violentas. Por outro lado, “quando ele não pode matar, deixa a pessoa muito assustada” (E7.a.III).

Descreve-se agora as principais ideias do Kanaimî como “matador”, elemento representacional que se constitui núcleo central das representações sociais dos Macuxi sobre o Kanaimî. O fato de maltratar, matar, pegar, assustar e adoecer reforça a ideia de um ser fora do comum. É um indesejado e deve ser afastado.

Os conhecimentos que os Macuxi possuem sobre o Kanaimî demonstram repulsa, medo e os fazem manter-se afastados deles. A concepção de “matador” em relação a ele constitui objeto de natureza social que “se encontra em uma relação de simbolização e de interpretação” (SÁ, 1996, p. 32). Pelo fato de conter nesta representação o caráter de repulsa, não aceitação, as ações em relação

⁷⁹ Nesta sigla “E1” se refere ao número da entrevista, o “d” representa a pergunta e “III” representa um subitem da pergunta.

a ele serão sempre negativas, de fato “a representação serve para se agir sobre o mundo e sobre os outros” (JODELET apud SÁ, 1996, p. 33). Além do mais, as “representações sociais são princípios geradores de tomadas de posição ligadas a inserções específicas em um conjunto de relações sociais e que organizam os processos simbólicos que intervêm nessas relações” (DOISE apud SÁ, 1996, p. 33).

O fato de ser atemorizador também se caracteriza como representação social significativa do Kanaimî. Ao causar mortes, parece, na concepção de Melvina Araújo, bastante aterrorizador (Cf. ARAÚJO, 2003, p. 141). Assim que “o povo diz que existe, assusta o pessoal, agora antes, logo assustavam e matavam gente” (E10.d.III). Com as mesmas características, o entrevistado E13 afirma: “O kanaimé estava querendo me espantar um dia aí” (E13.b). Noutra passagem, embora afirmando não ter contato com o ele, a entrevistada afirma que já ouviu as pessoas dizerem: “eu fui na minha roça, rabudo me assustou, mexendo, sacudiu, aí eu vim embora” (E14.a.III). Verifica-se que mesmo não tendo contatos diretos com ele, há uma atividade mental de reconstrução do real, partindo de outras imagens produzidas socialmente. Tal reelaboração constitui “produto e o processo de uma atividade mental pela qual o indivíduo ou um grupo reconstitui o real como que se confronta e lhe atribui uma significação específica” (ABRIC apud SÁ, 1996, p. 36).

Numa proximidade maior, a entrevista E15 afirma: “Eu só sei dizer que ele deu um susto no meu finado marido e ele quase morre” (E15.a.III). Outro entrevistado afirma: “O kanaimé espanta a gente, já para matar” (E18.a.III). E ainda, ao comparar os tipos de pessoas em fracos e fortes, A entrevista E20 indica que “tem gente que se espanta e desmaia” (E20.a.III). Justificado pelo fato da pessoa ser fraca e nervosa. Para solução dos problemas dos ataques dos Kanaimî existem as rezas como indica E16: “Tem reza, para afastar. Se você anda sozinho, tem essa reza aqui. Você anda sozinho no escuro à noite, no escuro ao redor da serra, aí. Aí eles nunca chegam para perto.” (E16.d.III). A reza representa aí uma proteção, uma espécie de encantamento para afastar qualquer tipo de males. Sobre os sustos

causados pelo Kanaimî para os indígenas Macuxi, E21 afirma: “por mais que nunca tenha visto, acredita que existe o Kanaimé, para espantar as pessoas” (E21.d.III). Diferente disto e noutra perspectiva, uma depoente que afirma ter presenciado o Kanaimî reflete: “Me senti mal, porque ele me assustou. Me senti mal. Nunca me espantei com o kainaimé, aí passei mal mesmo” (D.2.a)⁸⁰.

O Kanaimî como maléfico e perseguidor merece destaque porque se pode concordar que, ao ser um “matador”, violento e atemorizador, é necessariamente malévol. Essa característica é apresentada em Cirino como uma entidade maligna (2009, p. 124ss). Tal aspecto combina com a ideia de feiticeiro apresentada por Koch-Grünberg, o que faz o mal aos outros (CIRINO, 2009, p. 125). Quanto ao perseguidor já aparece também em Koch-Grünberg como aquele que persegue sua vítima até alcançar o objetivo, que seria de matar ou de enfeitiçar (Ibid., 2009, p. 125).

Melvina Araújo parte de pressupostos comparativos relacionados a outros estudos. Assim, para analisar o Kanaimî numa lógica que inclui a explicação para a causa de doenças, o xamanismo, a caça, o canibalismo e a guerra, tenta seguir essa forma de observação. Dessa forma é que Araújo concebe o Kanaimî e suas ações incluindo temáticas referentes às crenças dos Macuxi. O causador de doença seguida de morte utiliza violência ao retirar as vísceras de suas vítimas, pondo folhas pelo ânus para encher o lugar vazio. Isto causa febre vômito e ainda tem o pescoço quebrado. A morte é dada como certa, não podendo haver negociações para sua cura (Cf. ARAÚJO, 2003, p. 140-41). Nesse sentido é que o entrevistado E4 define tal lógica envolvendo a temática apresentada por Araújo:

Quando eu cheguei a me entender conheci quatro pessoas que foram mortas pelo kanaimé. Eu tinha muito medo do Kanaimé, então minha mãe contava o kanaimé faz isso, o

⁸⁰ D1 refere-se à depoimentos de pessoas que, mesmo tendo se negado à conceder a entrevista, mas que preferiu falar somente o que sabia sobre o assunto.

kanaimé faz isso e eu fiquei com muito medo. A gente até acusa os Ingaricó que na época eram kanaimé. Eu nunca vi realmente, mas dizem que são kanaimé. Aí na Guiana, tem os locais aí que tem esses kanaimés. Eles viram, entram em espírito, se transformam em espírito, e vão entrar em animais em tamanduá, em paca e vão cavar o túmulo, pra tirar o corpo, esse é o ritual deles, como se fosse canibal, não sei se são canibal (E4.a.III).

O canibalismo do Kanaimê acontece antes da necrofagia. Sua forma de atacar lembra o espírito canibal que caça e abate suas presas. Para atacar as pessoas, ele faz uma reza, um feitiço e o caminho da pessoa é modificado, para chegar até ele. Após o sepultamento o ato de canibalismo é consumado. O corpo não é consumido após o ataque, mas somente quando estiver meio apodrecido, daí se consuma o ato necrófago (Cf. ARAÚJO, 2003, p. 143-44). Os aspectos por ela citados são demonstrados pelo entrevistado E20:

O Kanaimê, até que ele ainda aparece hoje. Vamos supor, daqui ali pro colégio do Contão, se eu ando só, uma vez quiseram me pegar. Então ele assobia, se a pessoa for fraco da mente, porque tem gente fraco mesmo, nervoso. Tem gente que se espanta e desmaia. Agora ele não mata assim na hora. A pessoa ainda chega em casa, com a costela quebrada, ou pescoço estrangulado, ou chega com uma folha ou qualquer coisas assim ele metem na garganta da pessoa. Ainda mais depois que a pessoa morrer, quando morre, enterrava assim no túmulo e o bicho virava lobisomem e iam lá cavar, eu já vi uma vez aqui no nosso cemitério, aconteceu. Aí cava o cemitério da pessoa, sei lá o que ele está fazendo, coisa de doido, fica gritando feito doido. Ele se mascara com coro de onça, é coro de tamanduá, dá pra se espantar mesmo (E20.a.III).

Veem-se, neste depoimento, aspectos relacionados à violência e à necrofagia, conforme explicados no primeiro capítulo. Aparecem representados um poder de transformação em lobisomem para

acontecer a realização necrófaga em um cemitério. Essa característica, focada nesta fala aparece uma espécie de ritual, que é confirmada em outra entrevista.

Depois de morrer, é uma alegria pra eles, é uma alegria, eles esperam as pessoas apodrecer e depois de vários dias assim eles vão pra lá. Porque uma sepultura pra ele é igual uma casa, ele chegando lá. Chegam lá e o que é que eles vão fazer. Essa pessoa que ele matou recebe ele, já com uma cuinha, a cuinha é essa, a nossa cabeça. O caxiri já é o miolo da pessoa que apodrece e dão pra pessoa. (E17.a.III).

Outras características são apresentadas pelo entrevistado que viu o Kanaimî e tiveram que pedir para as pessoas tomarem cuidado com ele, pois era considerado extremamente perigoso. Discute também em sua fala a questão da transformação em outros animais:

Eu vi um kanaimé, eu vi, ele flechado aqui [no joelho], um tal de *Pigran*, já ouviu falar num tal de *Pigran*? Eu vi ele, um homem desse tamanho, dessa altura, da Serra do Sol, eu vi ele flechado lá na casa dos índios, até passou no jornal, ele matou muita gente, muita, não foi pouco não. Ele quis espantar o sobrinho dele, o velhão. Aí ficou de quatro pé, botou as pernas pra cima que nem tamanduá e saiu pulando. Ele largou a flecha. Aí o velho chegou na casa dele, chegou flechado mesmo, a “flechona” atravessado no joelho. Foi parar em Boa Vista todos dois. [Eles são da] Serra do Sol. Eu vi lá, tiraram a flecha da perna dele, aí quiseram amputar a perna dele, mas na língua dele, esse filhinho falou pra ele, ele falou lá na língua dele que não queria de jeito nenhum. É *Pigran*, kanaimé da Serra do Sol. É o kanaimé mais perigoso que existiu no rumo da Serra do Sol. Estava no jornal e o seu Adalberto falou ao vivo mesmo. Kanaimé, por nome *Pigran* (E20.d.III).

Vale destacar, ainda, o Kanaimî como sistema acusatório, defendido por Nádia Farage, referindo à um conjunto de acusações

aos índios de outras etnias ou grupos. (Cf. ARAÚJO, 2003, p. 147). É até possível que, no passado, o Kanaimî estivesse associado ao sistema acusatório, no entanto, em novo significado representado na entrevista, essa explicação não se confirma. Em parte tal proposta retrata o significado do Kanaimî, no entanto, existem afirmações que incluem pessoas do mesmo grupo familiar como em E21:

Em outras comunidades eu ouvi falar muito, as comunidades vizinhas. Um indígena Macuxi, por mais que nunca tenha visto, acredita que existe o kanaimé para espantar as pessoas. Não sei. Os kanaimés são os próprios parentes de você, os próprios vizinhos. Hoje é o que, às vezes, está acontecendo, que é o próprio vizinho. (E21.d.III).

Quanto ao que defende Viveiros de Castro, em relação à designação do Kanaimî como aproximado ao espírito da mata, semelhante aos ãni dos Araweté, que são ferozes canibais e assassinos e ainda seres necrófagos e têm uma relação essencial com os mortos. (ARAÚJO, 2003 p.142). Existem limitações, pois, para Melvina Araújo ele apresenta alguns aspectos que extrapolam esta noção. E defende em relação ao Kanaimî:

A minha hipótese é a de que mais que sintetizar o outro, o inimigo, a explicação para a morte, o kanaimé seria uma linguagem, um modo de expressão para falar da violência, das formas predatórias existentes no mundo, do canibalismo, enfim seria uma linguagem que expressa situações nas quais não há possibilidade de mediação e contenção da destruição. (ARAÚJO, 2003, p. 147).

Em relação às três concepções acima citadas sobre a interpretação do Kanaimî: o sistema acusatório, espírito da mata e uma linguagem delegam explicações que o caracterizariam de forma completa e ampla. Quanto ao que caracteriza como parentes próximos, identificam-se duas pessoas que admitiram ter seus avô e bizavô que teriam sido Kanaimî. Em suas falas, encontram-se a concepção de

canibalismo e a noção do “matador” violento: “Eu sou macuxi e meu pai era *Iriang* que chama, Macuxi. Aí do meu pai, a família do meu pai, era que comia gente. Matava pra comer mesmo” (E1.g); “Meu bisavô era kanaimé é por isso que o pessoal chamavam a gente de kanaimé. E hoje a gente não pratica mais. Agora o kanaimé ele mata, ele quebra” (E6.d.III.).

No que se refere à doença causada pela ação do Kanaimî, Melvina Araújo afirma que “em caso de doença decorrente de um ataque de kanaimé sequer o xamã pode interceder em busca de cura” (ARAÚJO, 2003, p. 141). Verifica-se em algumas falas a existência de uma possibilidade para a cura, mas não para uma negociação direta com ele, apesar de existir também quem diga o contrário, ainda que, de forma não muito significativa em termos de número de entrevistados:

O benzedor, até mais o benzedor que o pajé que bate folha, ele pode curar. Porque a medicina mesmo tradicional diz assim em princípio que o kanaimé quando vê a pessoa só no olhar a pessoa já dá febre. Para descobrir o que é que faz: lava o pilão, o pilão é pra moer milho, pra fazer uma paçoca de carne. Lava esse pilão pra fazer um chá dele ou lavar e tomar [a água]. No mesmo instante a pessoa cria coragem pra contar. (E21.e).

Já vi uma criança que foi atacada pelo kanaimé, ele [Piya’san] curou, se não fosse o pajé ele tinha morrido. Então o pajé cura mesmo. Aí nesse caso o médico não cura, o kanaimé o médico não cura de jeito nenhum. O médico não consegue curar quando é atacado pelo kanaimé. (E4.b).

Porque quando eles fazem para matar as pessoas, eles matam mesmo, não tem cura. Quando eles botam veneno, assim um rapaz me contou, sempre ele andou com os rabudos, que eles pegam veneno de cobra e colocam no anus da pessoa e maltratam. (E1.e).

Se houver uma possibilidade de a pessoa descobrir a tempo, visto que o Kanaimî deixa a pessoa enfeitiçada, ela não comunica a ninguém sobre o seu ataque. Na visão dos entrevistados, só há uma

forma de a pessoa comunicar-se e dizer o que aconteceu: fazendo uma água lavado do pilão para a pessoa tomar (Cf. ARAÚJO, 2003, p. 141). Essa informação é citada pelos entrevistados. A cura acontece somente quando é descoberto a tempo:

A minha mãe falou que a minha tia foi morta por [Kanaimê]. A finada vovó chamou ela e ela veio. Ela já veio triste. Ela disse: mamãe eu estou com febre aqui. Quando eles maltratam a gente, dizendo eles que passam o calcanhar na boca da gente assim, pra ninguém contar. Quando a pessoa não quer contar que está maltratado pelo rabudo a gente quando tem pilão de pilar carne, a gente bota a água e lava o pilão e dá pra pessoa que está maltratada pelo rabudo. Aí a pessoa conta. (E13.c).

O kanaimé é uma pessoa, mas só que essa pessoa tem uma visão de matar, de maltratar, de não querer o bem mesmo da pessoa. Então o que é que ele tem. Ele usa a puçanga, as puçangas mesmo perigosa, ele já sabe. Então a trama do kanaimé é desta forma, é maltratar mesmo e matar. Ele enfia folha dentro, ele amara lá dentro, enfia pau, daí ele tem o poder de levantar a pessoa. Se é pra três dias é três dias que a pessoa passa. Depois ele assopra nas narinas da pessoa e a pessoa levanta boazinha. Vai embora pra sua casa, e aí começa a dar febre, já fica ruim e tudo e ninguém sabe o que é. Eles só ficam arrodando e vendo se está passando mal ou não. Aí tem a água do pilão, lava o pilão côa e dá pra pessoa tomar e a pessoa conta o que aconteceu com ele. (E16.a.III).

O Kanaimê, é assim, do ponto de vista estrutural, na representação social dos Macuxi, um ser dotado de capacidades também atribuídas ao Piya'san, com tendências para a realização do mal. Ser ao mesmo tempo temido e, às vezes considerado da cultura Macuxi e às vezes desprezado, fato que revela uma certa dissonância, podendo ser um parente ou não, mas mais considerado um ser de outra tribo ou mais especificamente de lugares distantes, como por exemplo da Guiana.

O reconhecimento de um Kanaimê se configura a partir do

momento em que pessoas estranhas ficam rondando, especialmente em épocas de festas nos meses de dezembro, janeiro e fevereiro, e que combina também com época de muitas frutas e das produções agrícolas. Ele pode aparecer em festas e rituais, apresentando-se como vendedor ou como alguém que mora próximo, mas que possui um sotaque, um jeito de falar que não é habitual. Andam em grupos e, enquanto alguns realizam suas façanhas de assustar e atacar as pessoas, outros ficam à espreita, observando, de maneira visionária, através de suas rezas, orações e puçangas o que está acontecendo. Considerados homens fortes tanto do ponto de vista físico, como do ponto de vista espiritual em relação à realização de suas rezas para os feitiços.

Outro aspeto importante para observação do elemento ritual nas ações do Kanaimî é o fato de possuir rezas para que outras pessoas não o vejam. Essa invisibilidade possui seus limites, pois o Piya'san pode, através de seus “trabalhos”, identificar um Kanaimî, quando ele está na região. Daí que o ritualismo do Kanaimî, de certa forma, também depende de seus Piya'san, de suas orientações e de suas defesas como demonstra a entrevista E4 ao referir-se ao que o Piya'san sabe sobre o kanaimé: “Com relação ao kanaimé, eles [os Piya'san e os Tarenpokon] sabem também que os kanaimés tem seus pajés que ficam dando suporte para eles na questão da defesa.”

Avancemos agora para a análise das entrevistas sobre o Piya'san, especialmente no que se refere à pajelança como elemento religioso.

3.2 Piya'san

O Piya'san é considerado curador de doenças através de sessões – na qual são realizadas “viagens xamânicas”,⁸¹ que os Macuxi chamam “bater folha” – e dos poderes mágicos dos remédios caseiros. A Tabela 2 faz referência ao Piya'san, que os entrevistados se referiram de forma mais significativa:

⁸¹ Referência às viagens visionárias que os Piya'san realizam nas sessões.

QUADRO DE REPRESENTAÇÕES DO PAJÉ																				
Entrevistas	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16	E17	E18	E19	E20
<i>Bate folha</i>					X			X			X	X		X	X	X	X		X	X
<i>Curador</i>	X	X		X		X	X	X	X	X	X	X						X	X	
<i>Diagnosticador</i>				X			X			X						X	X			
<i>Médico</i>	X	X					X													
<i>Sábio</i>	X	X	X																	
<i>Traz espírito</i>				X							X	X	X		X		X			X

Tabela 2

Nas sessões, o Piya'san pode trazer o espírito de um bicho ou de uma pessoa com o intuito de obter deles informações sobre doenças ou feitiços. Ele age como o intermediário entre os espíritos e o doente, a fim de realizar a cura. Ele pode surrar o espírito para que ele deixe a sombra de uma pessoa ou ainda caminhar nas serras,⁸² guardados por suas puçangas, para ver o problema do paciente.

O “trabalho” do Piya'san na concepção socioantropológica é pajelança para afastar espíritos maus, objetivando curar as doenças, retirar feitiços e realizar viagens espirituais para solucionar os mais diversos problemas. No caso específico dos Macuxi, as rezas dos Piya'san servem para afastar as coisas ruins (Cf. ARAÚJO, 2003, p.156). Ele ainda é o curandeiro responsável pelo conhecimento e a religião como nos informa Farias (apud ALMEIDA, 2008, p.15). É também concebido como o curador de doenças através de magias (Cf. ALMEIDA, 2008, 16). Esse curador, como os entrevistados se referem, utiliza-se de folhas de diversas plantas para utilizar no ritual. Daí a expressão “bater folhas”, que está associada ao Piya'san que se utiliza de espíritos para o seu trabalho – que “mexe” com os espíritos. Ao referir-se ao seu tio, a entrevistada E11 afirma que “ele contava que quando a gente adoecer, a gente vai sem comer, os bichos pegam a sombra, quer levar, assim que me contava. Ele batia folha para curar, quebra seis folhas para bater.” (E11.a.I). Nesta entrevista há a afirmação de que o jejum também pode causar males, especialmente ao que se refere o jejum matinal, ou seja, se for sair para o mato é

⁸² Ver glossário.

aconselhável que a pessoa se alimente, senão os bichos podem pegar a sombra da pessoa. A “doença” de pegar a sombra, o Piya’san tem sua sessão específica para devolver a sombra da pessoa, como afirmam as entrevistas E13 e E15:

O pajé quando ele vai “trabalhar” tem que ser uma casa bem fechada mesmo. É bem escuro mesmo, não quer barulho, vem o espírito de um bicho que pegou a sombra de um paciente dele. Quando o bicho pega o coração da gente, ele desce o espírito do bicho. Aí ele manda tirar a flecha, se for uma flecha. A cobra, se ele não tirar, ele tem o xerimbabo⁸³ dele que manda matar ela, a cobra (E13.a.I).

Ele trabalhava a noite, pegava a folha, chamava as sombras das crianças, as crianças que estão doentes de susto. A folha que ele usa é a folha de Maruai, o próprio pajé. Para defumar criança e também folha de Mororó, o pajé (E15.a.I).

Quando a entrevista E15 se refere à folha do mororó como Piya’san, significa que ele tem um espírito forte de Piya’san para curar.⁸⁴ Os entrevistados também se referem ao Maruai como um Piya’san, que é um poderoso remédio contra diversos males e é utilizado na sessão para bater as folhas. A manifestação sobre a questão da oração do Piya’san é registrada na entrevista E18, no sentido de que possui o poder de curar através dela e de rezar na menina que está na fase da adolescência: “Agora de pajé, eles trabalham para pessoa doente, que está doente, com dor de cabeça, o bicho pegou sombra. Eles trabalham, pra rezar pra menina andar por aí, tem a oração deles, pra ajudar” (E18.a.I).

⁸³ Ver Glossário.

⁸⁴ Em geral os vegetais, a água e a pedra, bem como outros elementos da natureza podem conferir poderes sobrenaturais. Alguns entrevistados afirmam ser esses “seres” que proporcionam a cura, mediados pelo pajé. O pajé mesmo, nesse sentido, não teria o poder da cura, mas ele é faria esta mediação para obter contatos com eles para realizar a cura.

Para ilustrar a forma como a sessão do Piya'san é realizada, como já referido nos entrevistados anteriores, E20 nos conduz a um campo minado de representações que foram já citadas, no entanto, ele esclarece melhor toda a sequência do ritual:

Já me lembro, eu era menino, que contrataram um pajé por nome Benedito. Ele baixou, ele batia folha, primeiro fazia a oração dele, e depois, isso no escuro, com a luz apagada. Nessa batida de folha saía o espírito dele, do corpo e entravam outros espíritos dos que chamam xerimbabo, uns falavam Macuxi, outros falavam inglês e até português bem. Nessa sessão dele ele baixava por exemplo um menino desses que estava doente, ele baixava a sombra do menino. (E20.a.I).

A expressão “baixou” refere-se ao espírito que desce no Piya'san quando as folhas são batidas durante a sessão. A oração se constitui elemento indispensável, como se ele fosse conversar com os espíritos da natureza para pedir, exigir ou providenciar soluções através dos remédios da natureza. A sombra do doente baixa também, quando sua sombra não está presente em seu corpo. O aspecto linguístico do Piya'san entre os Macuxi é uma controvérsia no que se refere a qual idioma usar. Há os que afirmam que o verdadeiro Piya'san só usa a língua Macuxi e ainda que ele possua uma linguagem específica dentro da língua Macuxi e que normalmente o falante Macuxi não reconhece. Assim nos informa a entrevista E6: “Tem linguagem do pajé, tem linguagem que eles não dizem, aqui vocês dizem que é o pajé, pra nós é o Piya'san” (E6.a.I).⁸⁵ No entanto como na entrevista E20 observamos podem ser diversos idiomas.

O Piya'san como curador é também identificado em E10 como aquele que está aí para devolver as sombras das pessoas, para curar com os remédios naturais e retirar os espíritos que atrapalham a saúde das pessoas:

⁸⁵ Alguns entrevistados afirmaram ser esta palavra associada à ideia de rezador também, pois os pajés são exímios rezadores entre os Macuxi.

Quando a gente está doente, às vezes o bicho pega a sombra da pessoa e o remédio não está dando certo. Aí os pais vão procurar o pajé. O pajé descobre o que é e vai curar ela ou ele com remédio, com pimenta, rezado bota no nariz, nos olhos. Aí melhora aquela pessoa quando estava com o espírito do bicho (E10.a.I).

Aqui o significado de bicho parece ser espírito e sombra uma referência à alma. Sempre que um remédio de farmácia não está dando muito certo, os índios Macuxi têm o costume de ir ao Piya'san para que ele possa realizar sessões de curas. A entrevista E10 nos revela isto: “Os pajés me curaram com as rezas deles. Por aí que eu entendo quando o pajé dá saúde pra pessoa. Quando os medicamentos dos brancos não querem dar certo, eles vêm atrás de novo. Aí melhora” (E10.d.I). Este curador também é um diagnosticador, o que descobre, vê a doença e cura através do espírito ou através dos remédios como a pimenta, considerada na cultura Macuxi um remédio forte e efetivo.

A possibilidade de cura envolve uma série de critérios, entre os quais é a credibilidade a ele dada. Assim é que E2 afirma: “E nós temos bastante confiança nele em curar uma doença” (E2.a.I). É também aquele que delega um poder inalterável quando E3 afirma que “o pajé é que comandava a cura dos doentes” (E3.a.I). Sendo assim, ele é o “verdadeiro” protagonizador da sessão a que é delegado para prover a saúde. Há ainda uma resposta que aponta para uma multiplicidade de elementos que é delegado ao Piya'san: “O pajé é uma pessoa preparada para exercer trabalhos. Há uns pajés de que eu já falei, que eu já conheci, uns quatro pajés, eles dizem que a pessoa tem que ter um lado bom de curar e de ajudar mesmo. Então o pajé tem que ter esse dom de espírito de pajé mesmo” (E6.a.I). Associado à concepção de execução das sessões estão a realização do “bem” e o dom espiritual para sua realização.

Para proporcionar um ressuscitamento de quem já perdeu a sombra, o Piya'san pode devolver a sombra da pessoa, devolvendo-lhe a vida: “Então hoje o pajé ele trabalha, se um curumim está doente, às

vezes diz assim que mosca mordeu, aí o bicho pegou e andou com fome e aí pega a sombra dele. Ele faz ele ficar vivo” (E9.a.I).

Na entrevista E2 observamos a figura do curador como o próprio médico: “Para mim ele é uma pessoa que conhecemos como médico” (E2.a.I). E na E1 aparece como se fosse o médico, mas não é. Na realidade a caracterização do Piya’san como médico é uma mediação comparativa com a medicina do branco:

Pajé, pra gente antigamente era o nosso médico como o médico hoje em dia. Ele que faz essas curas. Ele passa um remédio caseiro. Porque a gente vai, não tinha médico, era difícil, aí médico nosso era pajé mesmo. Fazia a oração, rezava pra gente tomar 'garrafada'⁸⁶, pra gente tomar e aí fazer o banho também. (E1.a.I).

A mesma caracterização comparativa aparece na entrevista E12, que explica como é feito o ritual. Ele é realizado

A noite, eles desligam, apagam a lamparina e fica no escuro. Aí fica conversando a história. Eles falam que é o espírito que chega pra ele, e ficam conversando. Começa a bater folha e depois vai lá com o cliente que está doente, como médico, eu sei que ele faz a cura dele assim no escuro, ninguém vê. (E12.a.I)

E ainda podem até considerar muito mais o Piya’san do que o médico, “no caso do Maturuca, eles acreditam mais no Piya’san que no próprio médico” (E.3.a.I.), ou então indicar uma possível doença que não foi curada pelo médico, que não seria a função dele, mas do Piya’san: “Então o pajé, é como a pessoa que faz a recuperação da saúde de outras pessoas, para fazer a cura daquele paciente de onde ele não foi curado no hospital por outro médico” (E7.a.I). Acreditam, neste sentido, que as doenças consideradas dos índios são curadas pelo Piya’san e não pelo médico.

⁸⁶ Uma espécie de coquetel utilizando várias cascas, raízes e sumos de madeiras consideradas terapêuticas. É uma espécie de beberagem de curandeiro aplicada como remédio aos pacientes (FERREIRA, 2009, p. 966).

Como diagnosticador, demonstrado na entrevista E4, o Piya'san se revela possuidor de um poder que a medicina por si só não seria efetiva em relação à sua ação: para o entrevistado, a medicina é semelhante a esse poder:

Ele descobre a doença mesmo sem médico, descobre através de exame. Ele também, é a mesma coisa, não diferencio o poder do pajé curar com a medicina hoje, científica. Ele cura do mesmo jeito, ele descobre, só que isso tem que ser reconhecido, pelas medicinas tradicionais, das plantas, das ervas (E4.a.I).

O aspecto de descobrir, ou seja, diagnosticar o que a pessoa tem, na visão da entrevista E4, deveria ter melhor reconhecimento. Já na E7, reconhece-se este poder de conhecer o que a pessoa tem e é visado como prevenidor, considerado assim “um médico, um doutor, um conhecedor, diagnosticador das doenças que aquele que pode prevenir, que previne, que vê, que sabe os sintomas, conhece, olha e vê” (E7.d.I). Na entrevista E17 existe a concepção de que ao se bater a folha a doença aparece e ao trazer o espírito da pessoa doente ela fica curada:

É o jeito dos indígenas que vem ajudando os doentes. O pajé lança a dele batendo folha, assim quem está doente e está sentido bater a folha aí apareceu a doença dele. O pajé vai bater folha pra ver a doença daquela pessoa. Aí traz o espírito dele e a pessoa fica boa, melhora. É assim que se salvavam os antigos (E17.a.I).

Ao comparar o Piya'san e o Tarenpokon, cuja relação é considerada próxima quanto à sua função na cura das doenças, a entrevista E16 se reporta ao bater folha para indicar sua característica diagnóstica: “O pajé bate folha para descobrir as doenças” (E16.a.II).

As indicações da cura através do espírito mediada pelo Piya'san se configura mais como o batedor de folhas que trabalha no escuro, ainda que existam aqueles que trabalham na luz:

O pajé é uma pessoa importante, que trabalho para o bem das pessoas, do paciente. O que nós sabemos do pajé é que quando acontece algumas doenças que se percebe que não é caso de hospital. Tem pajé que trabalha a noite, batendo folha e tem pajé que trabalha apenas na luz com a vela e com a lamparina. São diferentes pajés. Tem uns que trabalham a noite no escuro, esse aí não exige nada de luz não (E5.a.I).

Pajé bate folha para doente. Que cura o coração dele e melhora. Assim tem parente que fez mal para ele, a pessoa fica normal. (E19.a.I).

A afirmação de que se bate folha no escuro para o Piya'san realizar suas viagens visionárias é associada ao que é considerado o verdadeiro Piya'san em algumas entrevistas. O bater folha no escuro é indicado pela entrevista E12 que afirma que “à noite, eles desligam, apagam a lamparina e ficam no escuro. Aí fica conversando a história. Eles falam que é o espírito que chega pra ele, e ficam conversando.” (E12.a.I). Neste sentido, também E14 nos informa que

O pajé. Como é que a gente vai [ficar] boa. Tem que dá remédio, procura remédio mas não dá jeito. A gente vai atrás do pajé, longe. Traz, ele vai bater a folha, ele vai espionar a questão dele ou então dela. Ele vai dizer é bicharada, pegou isto dela, furou assim, com fome por isso que eles pegaram, e assim ele ficou doente (E14.a.I).

E em E17: “Ele, se a pessoa está doente, aí chama para bater folha, pra ver a doença dele. Ele vê a doença dele. Ele trabalha até umas horas trazendo o espírito dele. Assim que eles fazem” (E17.d.I).

Em E16, sua afirmação se reporta ao Piya'san considerado verdadeiro:

E tem os pajés verdadeiros mesmo assim, que trabalha a sessão dele na noite escura que quando ele vem fazer um trabalho com o doente, ele já recomenda esse trabalho com folha de maruai, com sumo de tabaco e além disso ele tem os que chamam assim as puçangas dele, que

acompanha ele, que é o pessoal dele, que é casca, a folha, a resina, tudo isso é o pessoal do pajé (E16.a.I).

Os Yaruros da Venezuela, quando seu xamã viaja na terra dos espíritos, deixa apenas a casca da personalidade. Isso serve para estabelecer o elo comunicativo com os poderes espirituais ao entrarem em transe. Na despossessão, é possuído por um espírito visitante. Nesse sentido, a perda da alma é necessária para a possessão do espírito (LEWIS, 1971, p. 53). Comparando-os aos Macuxi de Canta Galo e Maturuca, essa forma de viagem xamânica se assemelha, especialmente no que se refere à despossessão para a possessão dos seus xerimbabos, configurado em E16 como puçangas que vão conduzi-los ao outro mundo.

Os Akawaios da Guiana se expressam de maneira imaginativa. No transe, pela mastigação do tabaco, o espírito (a alma) do xamã fica pequeno e leve e desliga-se do corpo e voa aos céus com ajuda dos espíritos ascensores. Um papel com um papagaio com rabo de andorinha ajuda o espírito do xamã a voar alto para se comunicar com espíritos. Seu corpo é abandonado e enche de vários espíritos da floresta. Eles falam, ao possuírem o corpo. Ao mesmo tempo, o corpo do xamã pode ser ocupado por fantasmas ou espíritos assim como a própria alma. (LEWIS, 1971, p. 53). Essas características de transe e possessões chegam a ser próximas dos Macuxi. A representação do Piya'san envolve as “viagens xamânicas” para que possa resolver os problemas a ele proposto.

Se não trabalhar no escuro, o Piya'san é considerado menor, e seus trabalhos representariam até um perigo, porque poderia acontecer o contrário em relação à saúde do paciente. Considerações e lembranças, em relação à forma de se fazer as sessões, são destacados pela entrevista E8, com a observação de que a folha se torna o meio pelo qual o Piya'san observa que doença a pessoa tem:

Só sei contar sobre o meu avô. Era da região do São Marcos. Eu cheguei a ver ele batendo folha, batia folha e ele cantava as músicas dele, aí depois ele, tinha uma folha que se chamava mororó, que fica na beira do rio, ele pegava essas folhas e amarrava tudinho e aí ele batia folha de noite. E ele olhava a doença da pessoa na folha também. Rezava para as crianças, fazia remédio dele para os bichos ruins (E8.a.I).

Neste entrevistado, há a indicação de que bater folha necessariamente usa tabaco para o transe e os xerimbabos para a proteção do Piya'san: “Na hora que o pajé bate folha, o primeiro é o tabaco, porque é uma personagem da história. E xerimbabo são outras pessoas que são os guardas, as guarnições. Agora tabaco é quase como se você tomar uma dose pra você criar coragem” (E21.a.I).

Os entrevistados que indicam que o Piya'san detém um conhecimento, um saber, reportam-se ao saber da tradição. Um saber dos antepassados que é guardado pelos indígenas e é aprendido na natureza: eles indicam que o Piya'san “é uma pessoa que sabe e que conhece apesar de não ter estudo. Ele tem uma sabedoria, o conhecimento” (E2.a.I); e portanto “tem todo o seu conhecimento tradicional” (E3.a.I). Quanto ao aprendizado na natureza, em sua preparação o Piya'san passa por um rito de passagem indicado na entrevista E21:

Um pajé na verdade original mesmo, profissional. Ele prepara uma coisa, porque tudo é ligado à natureza. Ele vai lá na cachoeira e toma seu sumo de mirixi, murici, provoca e vai lá na cachoeira. Na cachoeira que ele vai aprender todo tipo de música e oração. Aí a natureza vai indicar toda a sabedoria pra dele. (E21.d.I).

Ao referir-se a uma comparação com o Tarenpokon, a entrevista E4 afirma que “o pajé é diferente do rezador, o pajé trabalha, bate folha, traz espírito, o rezador não é assim” (E4.a.I). Observa-se que, com essa afirmação, o entrevistado separa de maneira clara o trabalho espiritual, que é representado como o trabalho do Piya'san e

bater folha está associado a este trabalho espiritual assim como a ação que o Piya'san realiza ao trazer o espírito. Em E12 isso é manifesto como: “Eles falam que o espírito chega para ele” (E12.a.I) e em E13 como: “Vem o espírito de um bicho” (E13.a.I). Já em E15 é indicado quando ele “chamava as sombras das crianças” (E15.a.I). No mesmo sentido E17 que expressa claramente que para o doente melhorar o Piya'san “traz o espírito dele e a pessoa fica boa” (E17.a.I).

As principais ideias que indicam ser o Piya'san principalmente um curador, como núcleo central, são: baixa espírito (E20); devolve a sombra (E13); Cura com remédios (E10); usa puçangas (E16); Sessões como folhas (E8). Vale destacar que essas ideias se configuram, dentro do contexto da cultura Macuxi, como elementos semelhantes. O que caracteriza o Piya'san é a relação que ele possui com os espíritos e a manutenção do “trabalho” voltado para a solução de problemas da saúde e da comunidade.

Os remédios caseiros adotados por Piya'san e Tarenpokon entre os Macuxi possuem diversas acepções. Através deles existem espíritos que podem causar males ou proporcionar o bem e a saúde. Isso depende de como o indivíduo se comportará diante da natureza. Há aqueles que são receitados sem a presença ou bênçãos do Piya'san e do Tarenpokon. Tais são o Maruai, que é considerado já como um Piya'san, o algodão roxo, considerado remédio muito forte e o mororó, também associada ao Piya'san.

A doença se constitui de diversos males causados por espíritos da natureza e feitiços ocasionados por Piya'san e Tarenpokon maus, a pedido de uma pessoa. O trabalho realizado pode ser uma ou várias sessões a depender da gravidade do problema. Quando os feitiços e doenças são fortes, existe a necessidade das presenças do Piya'san e do Tarenpokon a fim de intensificar os benefícios das propriedades curativas que espíritos e elementos da natureza empreendem. Apesar de os entrevistados afirmarem a existência de Piya'san e Tarenpokon maus, faz-se necessário perceber que o bem e o mau pode ser realizado por ambos, pois depende da situação de realização do “trabalho”.

Passemos agora à análise sobre o Tarenpokon. Nele estão presentes a funcionalidade e a facilidade de se encontrar pelo menos um Tarenpokon em cada Maloca. Ainda que, às vezes, alguns não se reconheçam como Tarenpokon, sempre indicando uma outra pessoa, especialmente quando é alguém de fora de sua cultura.

3.3 Tarenpokon

REPRESENTAÇÕES DO REZADOR																					
Entrevistas	E1	E2	E3	E4	E5	E6	E7	E8	E9	E10	E11	E12	E13	E14	E15	E16	E17	E18	E19	E20	E21
<i>Benzedor</i>														X	X	X			X		X
<i>Curador</i>	X	X		X			X				X	X		X		X	X		X		
<i>Diagnosticador</i>	X	X	X	X		X										X				X	
<i>Mesmo que o pajé</i>								X	X				X								X
<i>Rezador de Pacientes</i>	X	X	X	X				X		X						X				X	

Tabela 3

O Tarenpokon Macuxi possui características bem específicas. Se reza em idioma Macuxi, o que o torna mais capacitado que outros, possui fama e consideração. Só chega a ser um “bom Tarenpokon”, conceito estabelecido por vários entrevistados, quando domina bem o idioma para que, nas rezas, ele possa concentrar-se e atuar efetivamente nos problemas e aquele que possui maior domínio das especialidades. Por outro lado, há os que misturam também com rezas em língua portuguesa e inglesa, o que os mais idosos rechaçam afirmando não ser um verdadeiro Tarenpokon. A Tabela 3 revela que ele é considerado o curador como primeira opção, assim como o Piya’san.

Dentre as funções que o Tarenpokon possui, Tempesta faz uma referência importante em relação ao quebranto, também chamado de mal-olhado e explica como o suor e o espanto podem prejudicar crianças, provocando doenças:

De fato, o suor, associado a um esforço físico intenso, é uma substância corporal que, embora percebida como

produto incontornável do trabalho cotidiano, pode prejudicar, ainda, crianças pequenas. Se o pai chega cansado em casa e olha imediatamente para uma criança (não necessariamente um filho), ela fica com “quebranto”: a criança começa a chorar, a espantar-se aparentemente sem motivo, podendo apresentar febre e diarreia. O quebranto é o motivo mais freqüente de consultas ao rezador (TEMPESTA, 2004, P. 80).

Os entrevistados de Tempesta também fazem referência à concepção de que necessariamente se tem que ir ao Tarenpokon para fazer uma espécie de defesa. No caso, se um pai de criança nova come carne, fuma ou mantém relações sexuais com outra mulher afeta a saúde da criança (Cf. TEMPESTA, 2004, p. 103). Também é demonstrado que comidas ofensivas são proibidas para pessoas doentes. Esses resguardos de alimentação servem também para evitar doenças em crianças, que o pai deve resguardar. (Ibid. p. 112).

A característica geral do Tarenpokon é indicada pelo fato de ser o solucionador dos problemas de doenças e feitiços, é o curador. A entrevista E14 informa essa ideia: “O rezador é quando a gente fica doente para rezar, pra ficar bom” (E14.a.II). Apesar da entrevista E1 indicar que o Tarenpokon seja o mesmo que o Piya’san, ela nos descreve uma diferença entre ambos: “É o mesmo, é o mesmo pajé. Só que ele não 'bate folha' como o pajé. Ele reza e faz cura através de oração. Ele reza em cima de uma pessoa. Ele pode rezar numa água para tomar, num chá, pra fazer a cura” (E1.a.II). No mesmo sentido, a entrevista E2 afirma e define o mesmo limite entre Piya’san e Tarenpokon: “O rezador é para rezar a pessoa que está com quebranto, questão de mal-olhado, susto, ou ele diz também o que você pode ter, o que você está sentindo. Ele não é um pajé, é o rezador, reza” (E2.a.II). Os dados da diferenciação que a entrevista E1 estabelece entre Piya’san e Tarenpokon, a entrevista E2 acrescenta os tipos de doenças e descreve o Tarenpokon como diagnosticador. A entrevista E3 apresenta também a ideia de identificação de doenças e oposição às coisas más: “Ele reza, faz a oração, consegue identificar a doença que

teria o doente. Tanto o rezador como o pajé dizem que tem uma oração para contrapor o mal para as pessoas” (E3.a.II).

As fontes nos levam a refletir sobre as características que envolvem o processo de cura, que se obtém pela reza sobre a pessoa, em alimentos e banhos, como afirma E4: “Já o rezador é todo dia, ele reza no banho, reza na criança, à tarde de novo, noutro dia de novo. Então o rezador, a função dele é essa” (E4.a.II). Ele indica uma relação diária, o que nos leva a afirmar que o trabalho do Tarenpokon é corriqueiro, do dia a dia, sendo às vezes considerado como uma função menor do que a do Piya’san e do agente de saúde. Essa informação foi comentada pela entrevista E7:

O rezador pra mim é uma segunda pessoa do pajé, e outra a segunda pessoa dos agentes de saúde também, que ele não faz o trabalho do pajé, mas aí continua com o trabalho do pajé no sentido de rezar, de fazer rezas no chá no banho, e em outros momentos e até na própria pessoa mesmo no próprio paciente (E7.a.I).

Curar seria o principal objetivo tanto do Piya’san quanto do Tarenpokon. Porém existem informantes que unificam a personalidade do Piya’san e o Tarenpokon, indicando ser o mesmo sem nenhuma diferença. Os dados dessa senhora fornecem, de forma clara, esta compreensão: “Só conheci o meu tio, era um bom Tarenpokon, só ele que curava, trabalhava pra gente. É muito bom, pra gente ficar boa. Assim febre, gripe, essas doenças, aí curava” (E11.a.II). Nessa relação, não há diferenciação entre Piya’san e Tarenpokon, pois a entrevistada já tinha informado que seu tio era um Piya’san. A entrevista E12 não responde à questão sobre o Tarenpokon, no entanto tudo o que disse sobre o Piya’san é válido para o Tarenpokon: “A reza ele faz em silêncio, só ele mesmo” (E12.d.I). Assim foca a ideia de que, às vezes, os rezadores não querem informar suas rezas, no entanto, aparecem outras informações indicando o contrário, que com a “possível crise” do desaparecimento do Tarenpokon, do Piya’san e de outros costumes tradicionais da cultura Macuxi, o Tarenpokon passa a oferecer sua

reza.

Há também os que se reportam a uma figura que, associada ao Piya'san, cura por suas rezas a partir do que Piya'san indicou. A entrevista E16 afirma que

A importância do rezador é diferente do pajé. O pajé bate folha para descobrir as doenças. Aí muitas vezes eles não tem muitas rezas. Aí ele vai dizer pro pai ou pra mãe ou irmão do paciente: agora vocês procurem um rezador que a doença dele é essa. Daí o rezador já sabe, se ele está assustado, ele vai rezar pra susto. Já é o trabalho dele, ele vai rezar na água, no banho ou em cima da pessoa, ou no mingau ou alguma alimentação dele pra poder ingerir. (E16.a.II).

Em referência à identificação do Tarenpokon com a comunidade é destacada pela entrevista E17, um Tarenpokon que indica a forma do aprendizado e como chegou a ser um bom Tarenpokon, na avaliação de vários entrevistados. Ele também revela a necessidade das histórias para que o Tarenpokon possa fazer o seu trabalho:

Eu comecei aprender depois de rapaz, depois de casado, eu comecei aprender, depois comecei a participar, acompanhar a reunião da comunidade. De lá pra cá comecei aprender essas histórias dos velhos. Aí comecei a aprender, como eles contam. Tem essas medicinas que a pessoa usa, tem o mirixi, o jucá, maruai, isso aí é pra diarreia. Agora pra pessoa que está com dor de cabeça, está gripado é salva de campo. (E17.a.II).

Uma referência às boas rezas que o Tarenpokon possui e detém o segredo de fazer com que as pessoas se sintam bem. Tal aspecto do Tarenpokon sinaliza para sua atividade ritual e seus remédios: “O rezador tem as rezas boas para [deixar] a gente bem. Quando a gente está com a cabeça doendo. Benze a água e melhora a cabeça. Os remédios são do mato” (E19.a.II).

Quanto à estrutura de significados apresentados na Tabela 3, a representação de Rezador de pacientes corrobora a ideia de que há

especialidades para cada tipo de Piya'san e Tarenpokon. Esta informação perpassa os que concebem o Tarenpokon como diagnosticador e mesmo que o Piya'san. A especialidade de curar pacientes se aproxima da função do benzedor, isto é, aquele que benze os alimentos, águas e banhos. No entanto, alguns Tarenpokon podem acumular várias especialidades, o que o torna um Tarenpokon bom, um Tarenpokon que tem reza forte. Na entrevista E1.a.II, aparece clara a noção do Tarenpokon que reza na pessoa e que reza em banhos e chás. Já na entrevista E2, esta noção se caracteriza na falta dos remédios de farmácia, a solução para esses problemas é a reza no chá (Cf. E2.a.II).

Há outra especialidade dos Tarenpokon que é o fato de eles, e também o Piya'san, afastarem os diversos males. Esse afastamento dos males aparecem na entrevista E3 como “oração para contrapor o mal” (E3.a.II) e na E8 como “reza contra os males” (E8.a.II). Na entrevista E10, o curador reza de forma específica para cada doença e ainda nos informa que o Piya'san não sabe as orações do Tarenpokon (Cf. E10.a.II). A entrevista E16 afirma que o Piya'san não possui muitas rezas e avisa para os parentes procurarem um Tarenpokon que, além de rezar nas pessoas e alimentos, ele já sabe o que a pessoa tem (E16.a.II). Na E20, é demonstrada uma especialidade, na qual o entrevistado tem sua mãe como Tarenpokon, afirmando que “ela conhece a pessoa quando está assustada. Ela sabe quando é quebranto, quando é susto” (E20.a.II). Essa mesma noção é representada pela E16 indicando que o Tarenpokon sabe, se está assustado vai rezar para isso. Do mesmo modo, ele indica que ele é o benzedor: “Ele vai rezar na água, no banho ou em cima da pessoa, ou no mingau ou alguma alimentação dele pra poder ingerir” (Cf. E16.a.II). Ao fornecer a informação do Tarenpokon como curador, a entrevista E14 sinaliza também para a especialidade de benzedor: “quando as pessoas ficam doentes, benze a água, e fica bem, dá água pra ele” (E14.a.II). Na mesma resposta sobre o significado do Tarenpokon na E15, afirma que ele benze o banho e a criança (Cf. E15.a.II). De outro modo, na E19, afirma que ele benze a água para melhorar a dor de cabeça e

afirma que “os remédios [por ele usados] são do mato” (E19.a.II).

Diferente da entrevista E1, que afirmava ser o Tarenpokon o mesmo que o Piya’san, com a diferença de que o Tarenpokon não batia folhas, a entrevista E21 estabelece condições diferentes para essa interpretação. Esse indica que Piya’san e Tarenpokon são o mesmo em todas as condições, é o mesmo que benze as coisas. Afirma assim desconhecer um nome em língua Macuxi que possa indicar o significado de Tarenpokon, somente Piya’san, para pajé. Sendo ambas atribuições a cargo da mesma pessoa (Cf. E21.a.II). A entrevistada E8 também informa o mesmo, afirmando que “significa o mesmo pajé que cura” (E8.d.II). Na entrevista E9 também existe a mesma atribuição: “Agora rezador, é o mesmo pajé” (E9.a.II). Mesmo havendo proximidade de identificação entre Piya’san e rezador, na E13 afirma que “qualquer rezador pode ser ele [Piya’san], pode ser outro” (E13.a.II).

Giovana Tempesta revela que os xamãs devem submeter-se a um resguardo de aproximadamente seis meses para poder preparar-se para ser um bom Tarenpokon. Há resguardos de comidas e relações sexuais. Ele fica sempre sob a observação do pajé, não podendo caçar, pescar ou ir ao mato. Riscam o peito e o braço e ali passam pimenta e tabaco para que a preparação seja boa (Cf. TEMPESTA, 2004, p. 122). Essa preparação, atribuída ao Tarenpokon, é referido por nossos entrevistados e afirmam ser a sua preparação de um mês, mais ou menos. Explicam que a preparação do Piya’san é diferente, eles se preparam na cachoeira.

As bênçãos realizadas pelo Tarenpokon pretendem purificar tudo o que um doente use para beber, comer ou banhar. Nesse sentido, sua função seria a de fazer com que o doente tenha todos os cuidados necessários para a sua recuperação.

Passa-se agora a uma análise das novas representações sociais das três personagens indicadas e serão tratadas as relações existentes entre eles para que se possa compreender como se manifesta o fenômeno religioso da cultura Macuxi.

3.4 Novas representações do Kanaimî, Piya’san e Tarenpokon e suas relações

Na Tabela 4 observam-se as três representações mais significativas de cada personagem analisada. Partir-se-á para uma diferenciação destes e dos novos significados aos quais foram acrescentados ao que significam hoje as três figuras representadas.

Figuras	Repetição/frequência	Representação
<i>Kanaimé</i>	14	“Matador”
	6	Atemorizador
	5	Violento
<i>Pajé</i>	13	Curador
	11	Bate folhas
	8	Traz espírito
<i>Rezador</i>	10	Curador
	8	Rezador de pacientes
	6	Diagnosticador

Tabela 4

Acrescidos a essas representações sociais foi identificado uma série de aspectos que nortearão nossa análise.

O Kanaimî será analisado através das noções de morte pela oração – considerado, pelos entrevistados, antigo significado – e morte por ataques físicos – considerado significado recente e comparações da primeira noção tida como morte certa e a segundo morte como possibilidade.

Em geral os Kanaimî têm Piya’san para realizarem suas curas. Os Kanaimî, quando realizam alguma atividade, sentem-se fracos e ficam doentes. Daí a necessidade do seu Piya’san para combater os males que eles têm. O principal sintoma do ataque do Kanaimî é a febre. Uma febre sem explicação de uma pessoa que andou à noite, próximo a igarapés e florestas pode ser Kanaimî.

Em relação à discussão de que se é um espírito ou um homem ou se um animal, praticamente todos os entrevistados afirmam ser uma pessoa. Ele é uma pessoa que se transforma em Kanaimî, veste sua máscara para reproduzir maldades. Eventualmente, o Kanaimî se esconde com pele de animais. Não significa dizer que os animais sejam Kanaimî, mas que o espírito da pessoa do Kanaimî se manifesta em certos animais, em especial o tamanduá e outros exímios cavadores do chão como o tatu, a paca e até besouros.

As afirmações dos entrevistados, dos que têm a idade por volta dos 50 anos para baixo, revelam diferenças entre o trabalho do Piya'san e do Tarenpokon. Os que possuem a idade em torno dos 60 anos para cima indicam que o Piya'san e o Tarenpokon são o mesmo, ainda que haja especialidades de Piya'san para Piya'san. Na acepção antiga, o Piya'san é o que “bate folha”, inclui também as funções de Tarenpokon. Em suas sessões, utilizam o tabaco e o fazem no escuro. Na nova acepção, o Piya'san é aquele que “vê”, podendo utilizar velas, lamparinas e luz elétrica nas sessões de cura. Podem utilizar cigarro, cachaça ou álcool para suas viagens visionárias. O Tarenpokon, nos novos conceitos, sente, percebe qual a doença e suas possibilidades de cura.

Sempre associado ao mal, ao medo e à morte –, “Eu sempre tenho o kanaimé como uma pessoa má. Hoje em dia é a mesma coisa” (E2.d.III). O Kanaimî mostra-se como dissimulador, assustador e violento do ponto de vista de ataques espirituais, através de feitiçarias, orações, rezas com o objetivo último de realizar rituais que prolongar suas vidas com a morte de humanos.

Nosso ponto de partida foi a síntese das entrevistas a fim de buscar algumas ideias sobre o Kanaimî do Piya'san e do Tarenpokon. Nossa proposta é analisar, tendo como foco principal identificar as estruturas de sentido dessas figuras, relacionando-os com o fenômeno religioso.

Verificamos no processo interpretativo do Kanaimî uma heterogeneidade que proporciona, na cultura Macuxi, “pontos de tensão, mesmo de fratura, e é ao redor desses pontos de clivagem num

sistema representacional duma cultura que novas representações emergem” (DUVEEN apud MOSCOVICI, 2009, p. 16). Essa figura com características necrófagas deixa de usar somente as rezas para matar as pessoas e passa a assustar e utilizar-se da violência física, embora com poderes de oração menores que antes. Uma caracterização de como antes era o Kanaimî: “Esses rabudos não matavam a gente de pau não, pegavam mesmo, a própria mão que fazia, só com oração mesmo” (E10.d.III). Em suas acepções sobre Kanaimî atual sua oração é fraca em relação aos antigos que matavam pela oração. Por isso ele ataca com menor intensidade, no entanto, faz violências que antes não fazia e se manifesta para as pessoas, deixando de ser dissimulado.

Neste ponto de clivagem é possível identificar uma “falta de sentido, o ponto onde o não-familiar aparece” (DUVEEN apud MOSCOVICI, 2009, p. 16). Segundo Gerard Duveen, Moscovici esteve interessado nas variações e diversidades das ideias coletivas. Existem aí pontos de tensão nas quais emergem representações e neles surgem ausência de sentido. Para tal as representações do Kanaimî da Tabela 5 se utilizam da ancoragem, pois o estranho e não familiar aparecem, para configurar nova ideia sobre o já conhecido e como novo agora ressignificado.

O Kanaimî possui uma dinâmica própria. Ele assusta a pessoa, dependendo do que a pessoa sentir, ele agirá de uma forma violenta ou simplesmente lança suas fortes orações para que o doente morra. Quando necessário Kanaimî se transforma em animais ou se esconde na pele deles ou fica invisível. Essas características o possibilitam de agir na surdina, de forma que as pessoas não o identifiquem. Seu objetivo final é sempre a morte de quem ele atacou. Essa se caracteriza pela diminuição do poder espiritual do Kanaimî. O fato de se manifestar e reagir de forma violenta não é como antigamente. Entende-se que antes ele agia com violência pelo poder da oração e hoje tal violência é física:

O kanaimé já está virando mais 'civilizado', não estão mais fazendo o que faziam antigamente. Já estão se apresentando pessoalmente, já estão reagindo, se demonstrando, não vivem mais escondidos, querendo lutar assim pessoalmente (E1.d.III).

Hoje tem os kanaimé, ele tem o contato diretamente com as pessoas. No passado eles não faziam isso, só conversava contigo quando te pegavam pra bater pra matar, mas hoje não, hoje conversa (E4.d.III).

Hoje não estão mais agindo vamos dizer assim, ainda bem que não estão agindo de forma muito rigorosa. Ele não está bem preparado, ele finda também ficando com medo de praticar os seus atos (E7.d.III).

Outros entrevistados comentam sobre as suas fraquezas: “Acho que tem um papel mais fragilizado, mas continua atuando” (E3.d.III). O Kanaimê também tem seus medos. Há um medo interpretado como uma forma de defesa e ao mesmo tempo um temor de serem também eles atacados: “Muitos deles hoje tem esse receio, tem medo também de enfrentar, de chegar e atacar, então ele aguarda oportunidade mais por fora da casa, assim pro igarapé, pra pescaria, pra trabalhos nas roças. Se estiverem em grandes grupos eles não atacam as pessoas” (E7.d.III).

Sua atuação se reveste de alguns mistérios porque não se consegue realizar uma mediação, um diálogo e muito menos evitar que haja a violência. Araújo também se refere a essa falta de conversação afirmando que “o kanaimé sintetiza o medo e o terror, já que com ele não há negociação sem mediações possíveis” (ARAÚJO, 2003, p. 152). O entrevistado continua e registra a inexistência de qualquer interferência no que ele chama de cultura deles: “É assim, a gente não consegue interferir na cultura dele” (E3.d.III).

Com essa dinâmica, de um relacionamento que antes era local, amplia-se, incluindo elementos da cultura dos brancos: “O kanaimé está aí agora, está em todo canto aí agora, o kanaimé está na Universidade, o kanaimé está falando com você, o kanaimé está falando no alto-falante, o kanaimé está dando entrevista na televisão.

O kanaimé, é uma pessoa, que tem espírito mal.” (E6.d.III). E9 afirma como Kanaimî se apresenta atualmente: “Hoje rabudo, está no paletó, hoje rabudo está passando de avião. Aí não quer mais nem saber do povo mais não. Ele quer saber é do dinheiro já lá no banco. Rabudo hoje está gente, não está mais fazendo o que ele fazia antes, antigamente” (E9.a.III).

Embora grande parte dos entrevistados afirmem existir grupos e tribos de Kanaimî, E6 nega esta possibilidade: “Então dizer assim que tem um grupo que são kanaimés mesmo, que vive, que essa vida de kanaimé, assim não tem” (E6.d.III).

Outro mistério que envolve a personagem do Kanaimî é o fato de sempre, ou pelo menos como relatam os entrevistados, atacarem quando as pessoas estão sós. Nunca foi registrado um caso de ataque de Kanaimî atacando duas ou mais pessoas ao mesmo tempo: “Eles gostam de pegar só uma pessoa, quando andam só. Quando a pessoa está sozinha aí ele pega” (E8.d.III). Em uma indicação de que os kanaimés vêm da serra, a entrevista E10 afirma que lá se transformam em Kanaimî: “É esse pessoal da serra que vem de lá, vira rabudo” (E10.d.III).

Conforme afirmação de Moscovici, as representações “que são compartilhada por tantos, penetram e influenciam a mente de cada um, elas não são pensadas por eles” (MOSCOVICI, 2009, p. 37). Nessas passagens das entrevistas a concepção de Kanaimî permanece a mesma, embora com características explicativas muito diversificadas. No entender de Moscovici, as representações são “re-pensadas, recitadas, e re-apresentadas” (2009, p.37), o que nos faz acreditar que as concepções de “matador”, atemorizador e violento, apresentados na tabela 4 como mais representativas, estão nesta dinâmica de constantes reinterpretações, ora sendo representadas uma mais que outras, ora se reportando a elementos novos como o fazem os entrevistados. Aqui observa-se uma característica do que era o Kanaimî em que o entrevistado compara suas orações como a de São

Cipriano⁸⁷:

Rabudo é pra matar outro, porque ele tinha muita inveja do outro. Ele tinha. Ele usava o tal de tajá, mato da ingazeira, ele se curava, cortava, botava no sovaco, pra ele virar kanaimé. É uma puçanga pra ninguém vê ele. Então ele usava aquilo pra ninguém vê ele. Ele usava a reza, que chamava oração, quase como do São Cipriano que deixou pra ele. Tu está entendendo, quase como de São Cipriano, essa reza que dizem que é forte (E9.a.III).

Na mesma concepção de uma identificação com São Cipriano e outros santos, aparecem como uma crítica ao feiticeiro na entrevista E6, evocando a ideia de que não foi preparado o suficiente:

Hoje tem *Piya'san* [Pajé] que faz com vela, que faz bebendo cachaça, esse não é pajé. Eles se preparam, fez a preparação e hoje não está tendo. Estão fazendo através da escrita, pega escreve copia, vê. E aí mistura tanto as orações do *Taren* com preces religiosas, as orações de santo Agostinho, santo não sei o que, tem um tal de São Cipriano pelo meio e só sei que misturam tudo. (E6.i).

Há testemunho de que seu irmão teria sido atacado por Kanaimê e fora curado por Tarenpokon. Essa visão é incompreensível para a forma antiga de como é representado o Kanaimê na Tabela 5:

Meu irmão, passando mal, aí disse: 'porque ele está provocando?'. 'Rapaz eu não sei ele está provocando só melancia de praia'. Deixa estar que era o rabudo que tinha feito o mal pra ele. Tinha pegado ele, botou a melancia de praia de bolo na boca dele e socou a folha. Aí ele provocou. Ele quase morria. [Ele não morreu] porque o rezador estava perto dele (E13.d.III).

⁸⁷ São Cipriano é considerado um grande feiticeiro que escreveu um grimório onde há rituais de ocultismo e de magia. Nascido na cidade de Antioquia, Fenícia, popularmente é confundido com São Cipriano de Cartago, um santo da Igreja católica. Tinha os pais pagãos e aprofundou-se em “Ciências Ocultas, da Alta Magia que era praticada nos templos gregos em toda a Ásia Menor” (CIPRIANO, 2005, p. 7).

Ao indicar o ataque de Kanaimî como morte certa na entrevista E15 afirma:

Agora quando o kanaimé mata mesmo nem o rezador nem o pajé não dá jeito não, porque fica quebrada. Ela morre logo, ela ou ele morrem logo. O bicho quebra a pessoa. Esse bicho mete um negócio na garganta da gente, mete folha, quebra, corta o pedaço da língua da gente. A pessoa morre logo. Não tem pajé, é só Deus (E15.d.III).

As afirmações que indicam que Piya'san e Tarenpokon têm rezas para o Kanaimî estão presentes nas entrevistas E16 e E17: “Tem reza pra afastar. Se você anda sozinho, tem essa reza aqui. Você pode andar sozinho à noite, no escuro ao redor dessa serra aí. Aí eles nunca chegam pra perto” (E16.d.III); Não encontramos nenhum Tarenpokon que soubesse dessas rezas, no entanto eles confirmam que tem: “Tem oração pra afastar também, tem oração pra afastar Kanaimî. Que o bicho é mal aí tem que se defender dele. Tem oração pra afastar ele, tem pra se defender dele, tem” (E17.d.III).

Um ritual de Kanaimî, identificado em E17:

Depois de morrer, é uma alegria pra eles, é uma alegria, eles esperam as pessoas apodrecer e depois de vários dias assim eles vão pra lá. Porque uma sepultura pra ele é igual uma casa, ele chegando lá. Chegam lá e o que é que eles vão fazer. Essa pessoa que ele matou recebe ele, já com uma cuinha, a cuinha é essa, a nossa cabeça. O caxiri já é o miolo da pessoa que apodrece e dão pra pessoa. Daí eles vão dá cada um tomar, um golinho pra aqueles, dizem que é muito gostoso e depois eles vão virar os lobisomens, virar tamanduá, virar uma onça, virar todo tipo de animal (E17.a.III).

Podemos associar essa afirmação à viagem visionária dos Piya'san contada por um entrevistado que indica ser bastante movimentado o local onde o Piya'san chega: “Onde tem um monte de gente, eles estão lá” (E19.d.III), com a observação de que o Piya'san é

uma viagem espiritual e o Kanaimî está onde existem humanos no mundo físico, ainda que façam seus rituais numa espécie de mundo fora do físico.

Em seus ritos, os Kanaimî usam um tipo de madeira dura: “Lá na serra do sol, eles moram lá, lá perto da serra. Eles estragam a gente, faz ficar barrigudo, aí morre. Assim que eles fazem. Assim é com o pau cedro, duro, é isso daí que eles estão fazendo, é com isso que eles trabalham” (E19.d.III).

O aspecto a ser observado, em relação ao Piya’san e ao Tarenpokon configurados como curador; o fato de trazer espírito; como rezador de pacientes e diagnosticador, será a diminuição do número de Piya’san e Tarenpokon e, por isso, demandam uma série de lamentações quanto a um possível desaparecimento dessas duas figuras da cultura Macuxi em geral e da inexistência do Piya’san em suas malocas. Afirmam, então, que

A cultura do pajé tá se acabando, (...) O pajé era deus, pro indígena, assim pra nós, era muito bom, porque a gente procurava ia mandar buscar onde ele estivesse pra fazer a cura, hoje tá difícil (E1.d.I), Já diminuiu muito (E1.d.II); Hoje, na verdade, o pajé, o rezador estão sofrendo porque o pajé tá se acabando, o rezador também (E4.d.I); Os mais novos não estão interessados mais em aprender essa parte aí. Se for mesmo, daqui pra 2020, 2030, a gente vê que vai sumir totalmente essa parte do rezador (E16.d.II); Rezador hoje em dia tem pouco, agora tem pouco. É mais Macuxi, aí o Macuxi já está em pouco (E17.d.II); Agora hoje não tem rezador mais não. Já acabaram os antigos. Tem alguns rezadores por aí (E17.d.I); Agora já está acabando também, está difícil de encontra um pajé, difícil mesmo. Não se encontrar mesmo. Um pajé que bate folha, agora tem só rezador, mas desses que eu estou falando que bate folha, e desce o bicho da pessoa, não existe mais não (E20.d.I);

Para melhor aproximação, vejamos o que Mocovici fala sobre as representações como entidades sociais: “À luz da história e da

antropologia, podemos afirmar que essas representações são entidades sociais, como uma vida própria, comunicando-se entre elas, opondo-se mutuamente e mudando em harmonia com o curso da vida; esvaindo-se apenas para emergir novamente sob novas aparências” (MOSCOVICI, 2009, p. 38). O ponto central que perpassa as afirmações acima sobre Piya’san e Tarenpokon é uma espécie de nostalgia de um retorno a um passado, que revela uma espécie de saudade ao que se era antes, ao mesmo tempo interpelando por esse passado e criticando o presente e o futuro. Consideram-se ser uma espécie de busca de uma possível identidade perdida. Essa identidade étnica “consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos” (ATHIAS, 2007, p. 42). E no que se refere à sua forma de organização, sustentada pela “redescoberta da história e da cultura que vão sendo recriadas de acordo com as novas situações de um espaço intercultural” (Ibid., 2007, p.42), fazem os índios Macuxi de Canta Galo e Maturuca descobrirem modificações, mudanças que reduziriam esse distanciamento interpretado. Podem se revelar “como uma cultura adaptada às condições sociais e políticas proporcionando armas para uma competição num mundo cada vez mais plural” (ATHIAS, 2007, p. 42). Como entidades sociais essas representações, amadurecidas ou não, são tentativas de reconhecimento dessa identidade, de uma tradição vivida e querida, ora cultivada, ora recolocada ou modificada por novas formas interpretativas. Desses processos as significações antigas se vão, mas emergem outras, então algo da antiga permanece, as suas aparências.

Em conversas informais com um dos entrevistados, que detêm uma clareza em relação à questão da identidade, revela que não está em questão o sentido de “resgate” do que foi deixado no passado, mas de preservar o que culturalmente se tem no presente. Esse sentido valorativo é demonstrado em sua entrevista quando responde sobre mudanças influenciadas pela igreja católica:

Que foi problema quando interferiu e muito forte, mas essa retomada do conhecimento através de estudos, esclarecimentos, orientações, já de volta que o povo reconheceu que tinha afetado que tinha agredido, fisicamente culturalmente emocionalmente um povo, então eles também recuaram e pararam, uma vez que tinham feito esse desastre com a população, depois veio a retomada de novo, se nós erramos é até aqui. O povo tem direito de viver seus costumes e tradições. Portanto pode ser pajé, pode ser quem for o cidadão, nessas três áreas pode agir do seu jeito, que nós não podemos mais interferir. Aí até o momento a igreja nunca se posicionou diante dessa situação (E7.h).

A compreensão da estrutura social e a situação de contato interétnico merece destaque uma referência aos grupos étnicos e uma íntima compreensão dos diversos significados que isto representa. Para tal interpretação é importante a compreensão das

Transformações sofridas pelas sociedades em contato interétnico não são os resultados da influência da cultura de uma sobre a outra, nem o produto de uma criação comum determinada pelos fatores postos em interação pelos grupos étnicos. Estas transformações exprimem a maneira como a sociedade reorganiza o complexo estrutural, de suas relações econômicas, políticas e sociais, de maneira a manter no curso do contato e no seio do sistema determinado por este um nível ao menos razoável de relações com o sistema interétnico. (ATHIAS, 2007, p. 111).

Um possível fim de Piya'san e Tarenpokon entre os Macuxi é postulada. O fato de ambos serem curadores, revela não só o fato de fazerem coisas semelhantes com uso de recursos diversos, mas que podem trabalhar associados, como veremos mais adiante. O conteúdo das rezas, orações dos Piya'san e Tarenpokon são pedidas aos espíritos dos elementos da natureza, animal e ou figura mitológica para a concessão da cura ou a retirada de castigos impostos à pessoa que desobedeceu a alguma regra da boa convivência com tais seres

espirituais.

Definindo o Piya'san como referência de cura e uma demanda diversa disso, que seria o fato de “ver” as questões a serem solucionadas: “É importante na vida para outras questões. Além da questão política. Ele consegue ver, imaginar, Fazer a oração dele pra ver como é que estão as coisas.” (E3.d.I). Tal vidência se revela em grande parte dos entrevistados, alguns comentam de forma indireta sobre o assunto, mas acreditam que o Piya'san tenha esse poder.

Outro aspecto refere-se à uma possível modificação dos elementos culturais, fruto do contato com os brancos, que demandam uma oposição entre a ciência (medicina) e a pajelança. Ao referir-se a essa possível oposição, afirma: “Sempre acreditei na reza do Piya'san e do Tarenpokon. Por exemplo, se a criança tá chorando, que a gente pensa que é susto ou tá com vômito, eles dizem que é de má alimentação ou falta de água ou sei lá o que. Eles acreditam só o científico mesmo. Eu continuo acreditando” (E2.d.I). Duveen, ao comparar a modernidade em relação a um passado, considerado tradicional, afirma que

A modernidade, em contraste, se caracteriza por centros mais diversos de poder, que exigem autoridade e legitimação, de tal modo que a regulação do conhecimento e da crença não é mais exercida do mesmo modo. O fenômeno das representações sociais pode, neste sentido, ser visto como a forma como a vida coletiva se adaptou a condições descentradas de legitimação (DUVEEN apud, MOSCOVICI, 2009, p.17).

Associando ao aspecto registrado pela entrevista E2, ainda que acredite no “científico”, o credo no Tarenpokon não deixa de existir. Assim, para a entrevistada, não há oposição entre as duas crenças. Para tanto o fenômeno representado ultrapassa o campo da “legitimação científica” extrapolando a forma de conhecimento nela moldada.

A mesma entrevistada afirma compartilhar as histórias dos antigos, fato que faz referência à firme oposição à uma falta de identidade (Cf. E2.d.II). Especificando que somente os mais velhos sabem as rezas, E4 afirma que “não vai ter mais quem vai descobrir certo tipo de doença que o médico não consegue descobrir” (E.4.d.II). Essa oposição revela a indicativa de existirem doenças que são incuráveis para os médicos, mas o Piya’san consegue curar.

Existem reclamações em relação aos novos Piya’san e Tarenpokon, pelo fato de acreditarem que não estão sendo preparados de forma suficiente. Na entrevista E5, há destaque em relação à angústia de um dia perdê-los devido à falta desta preparação: “Só que o fracasso que está sendo hoje, que não está tendo mais pessoas que estão sendo formadas, pra ser pajé e pra ser benzedor” (E5.d.II). De outro lado também afirmam que existem as pessoas, mas que não estão preparadas como deveria ser: “Olha nas comunidades que tem pajé, que ainda resistem. Eles estão bastante presentes, mas está quase acabando. Não tem mais o pajé bom, preparado” (E6.d.I).

O fato de não se apresentarem como Tarenpokon quando aparecem pessoas de outras comunidades, restringindo-se a atender somente a pessoas da própria comunidade. Isso configura-se na entrevista E6: “Rezador ainda tem bastante. Só que na comunidade, a gente sabe quando a gente mora lá e conhece eles. Se você chega lá e perguntar: você sabe benzer? Ela não vai dizer que sabe, [risos] mas ainda tem” (E6.d.II).

Existem lamentações em relação àqueles que fazem seus trabalhos de forma gratificada em oposição aos antigos que não exigiam pagamentos. A entrevista E7 revela a concepção de que o trabalho do Tarenpokon transformou-se em moeda de troca: “Hoje têm alguns aí que já não fazem os trabalhos se não for através de uma gratificação, ou pagamento mesmo, até dinheiro, objetos, animais. Ainda conheço desses pajés que eu estou falando” (E7.d.I). Assim como na entrevista E16: “E hoje se o pajé for trabalhar pra você ele está cobrando, ele está cobrando, o que ele pedir tem que pagar a ele. Hoje o rezador está reclamando não quer mais rezar de graça. Tem

que levar alguma coisa pra ele, porque ele precisa” (E16.d.II).

A existência de alguns que rezam em português, e não na língua materna, mas que permanece com o objetivo de cura. A entrevista E7 afirma em referência ao Tarenpokon que “ele continua fazendo do mesmo jeito que no passado. Agora tem uns que rezam com as palavras em português, porque não sabem mais o Macuxi. Mas é sempre buscando na orientação de salvar, de tornar as pessoas melhores da saúde”. (E7.d.II). Outros lamentam esse fato, pois entendem que a reza em língua Macuxi condiciona para um melhor efeito nos pacientes, como acontece na E9: “Hoje ninguém mais aprende, porque hoje nós já perdemos a língua. Esse daqui não fala mais macuxi [apontando para o menino], compadre mal está falando macuxi. Aí nós perdemos nossa língua e ninguém quer mais nem saber dessa reza” (E9.d.II).

As rezas têm a função de chamar o espírito. Ao iniciar uma pequena história, o Tarenpokon traz o espírito da pessoa de volta, quando assustada, especialmente crianças.

Há trabalho compartilhado entre Piya’san e Tarenpokon. Quando o Piya’san diagnostica, se for um problema que exija suas sessões, ele faz, senão envia o paciente para o Tarenpokon. A entrevista E4 afirma que “O rezador ele só, o pajé descobre a doença, tem que rezar pra febre, tem que rezar pra susto, pra quebranto e hemorragia e aí o rezador vai lá e faz banho e comida só faz rezar para o doente” (E4.d.II). Ao discorrer sobre o Piya’san, a entrevista E17 destaca que ele “vê o espírito, vê a doença daquela pessoa, traz o espírito, aí pronto, aí se for o rezador, ele entrega para o rezador, o rezador que reza no banho, no café dele, na comida dele, até a pessoa ficar boa” (E17.d.I).

Em situação bem característica, o regime alimentar é definido por Piya’san de Tarenpokon conforme prescrições indicada pelo tipo de problema apresentado pelo paciente. E5 revela rígida dieta do Piya’san: “Faz dieta, se é banho, é banho, três vezes ao dia, ou durante uma semana, tem os medicamentos também tem as normas, tem que ser de manhã, meio dia e de tarde” (E5.d.I). Na entrevista E7 o

Piya'san “procura também orientar ou o pai ou a mãe, quando é criança, ou quando a pessoa é adulta, ele orienta pra resguardar e passar os medicamentos através do chá, da água, do banho, e reza em cima do paciente também” (E7.d.II).

Há que se compreender que os Piya'san e Tarenpokon maus, na visão dos entrevistados, não se associa aos bons. Os Piya'san e Tarenpokon bons não lançam feitiços sobre uma pessoa, mas eles podem retornar um feitiço lançado a alguém podendo causar males ao dono do feitiço.

Interessante perceber que, segundo Melvina Araújo, na visão dos missionários, o Piya'san é aquele que faz o bem. Diferente para os índios em que o Piya'san pode ao mesmo tempo curar, identificando a origem do mal, neutralizar suas fontes causadoras, e matar, enviando doenças a seus inimigos. Ele é o que melhor sintetiza a junção do bem e do mal, pois sua própria constituição depende do conhecimento de vários domínios e da capacidade de transitar entre eles. Nas concepções indígenas bem e mal, não são opostos nem separados, mas coexistem nos mesmos seres. Assim é a figura de Macunaíma da obra de Mário de Andrade, que se destaca como um herói sem nenhum caráter, configurados como a figura entre o bem e o mal (ARAÚJO, 2003, p. 157). Para Renato Athias, a obra de Mário de Andrade se configura no cenário brasileiro como fruto do pensamento modernista com o objetivo de mostrar “todos os problemas que se colocam no momento do contato do índio com a sociedade nacional” (ATHIAS, 2007, p. 47). Essa concepção de Macunaíma, que em Roraima os índios o chamam de *Macunaimî* – “Macunaima”,⁸⁸ é o grande catalizador de todo o processo, em que se formou o universo, nos mitos Macuxi. Nele está também a resposta do surgimento do Piya'san, do Tarenpokon e do Kanaimî como indicado pelos entrevistados ao serem perguntados sobre histórias do surgimento do Piya'san do Tarenpokon e do Kanaimî:

⁸⁸ A palavra “Macunaima”, diferente de Macunaíma, como grafia Mário de Andrade, é a forma como povo de Roraima expressa essa figura mítica e sua grafia não possui acento.

Macunaima, Anikê e Insikiran. Macunaima é o pai, pra fazer acordo, pra facilitar, pra proteger. E os filhos acompanhando, cada um queria deixar sua marca. Os filhos do Ani'ke e do Insikiran e aí família foi crescendo então cada um [...] foi querer fazer o mal pro outro, mesmo da família. E o pajé, o Macunaima, o nosso pajé, nasceu Maruai, já nasceu o Maruai de Insikiran, é o pajé (E3.g).

Este mal não aparece em Macunaima, ele tem no entrevistado uma interpretação de conciliador. Indica que a discórdia e o mal aparecem na comunidade dos filhos de *Ani'ke* e *Isikiran*, que eram seus filhos.

Surgem do Macunaima, Inskiram e o Ani'ke. Na realidade, o Macunaima sempre fazia o contrário, fazia as operações também sempre do lado do mal, então ele pode ser considerado kanaimé. Em relação a isso o Ani'ke e o Inskiram, já trabalhavam sempre mais para o bem. A história é o Inskiram sempre rezou para o irmão dele o Ani'ke, que sempre fazia suas travessuras e maldades e era comido e engolido pelos outros animais da natureza e o Inskiram era que fazia o ressuscitamento dele, através da oração do poder que ele tinha, do poder divino, aí ele tinha esse poder de cura e ele curava mesmo (E7.g).

Aqui o Macunaima é o que representa a origem do mal, identificada também com o Kanaimê. Os dois irmãos são considerados como aqueles que fazem o bem, mas o Ani'ke faz algumas travessuras e seu irmão vem para salvá-lo e realizar rezas e “trabalhos” para que o seu irmão fique bom.

O pajé surgiu desde o tempo de Macunaima, do Ani'ke e do Inskiram, que eram as pessoas que tinham muito poder naquele tempo, como de fazer o bem e de fazer o mal. Então o Macunaima e Ani'ke ele já transformava aquilo pro trabalho dele e o rezador também, ele vê. Ele diz assim que ele conta uma história e dessa história ele

já vira pra *Taren*, pra reza pra curar a pessoa. E o pajé da mesma forma. Ele já vem da parte de Macunaima. Porque o Macunaima era um pajé, o Ani'ke e o Inskiram também, eles tinham o poder pra curar pra matar, pra encantar, pra tudo. Daí o pajé é desta mesma raiz. (E16.g).

Aos três seres míticos é delegado um poder. Embora a entrevista E16 se refira apenas ao Piya'san e ao Tarenpokon, esse poder é também atribuído ao Kanaimî como na E7, que indica as operações do lado do mal atribuídas à atuação do Macunaima.

Em relação à forma como Piya'san e Tarenpokon se preparam, os entrevistados representam uma relação entre ambos e as rezas que são aprendidas pelos Tarenpokon são também ou muito parecidas com aquelas que os Piya'san também trabalham. Há reciprocidade na aprendizagem das orações entre Tarenpokon e Piya'san. Cada um ensina o que os outros não sabem. O processo de ensino oral consiste na principal forma de aprendizagem dos elementos culturais e religiosos. Sua preparação exige um dom e uma série de critérios para que possa ser um Piya'san reconhecido. E4 destaca que tem que ouvir a cachoeira:

O pajé tem que ter uma preparação, ou ele tem o dom. Então desde criança ele já começa a fazer certos tipos de coisas que um adolescente e uma criança, não podem fazer. Por exemplo: o uso do tabaco, criança não pode utilizar, adolescente também não, mas quando é esta parte da questão do pajé, já vem desde pequeno, tem que fumar, já vem aquela coisa. Tem que se isolara da comunidade, ir na cachoeira e ir no rio, para ver se ele vai seguir mesmo para ser pajé. O rezador é o pajé que prepara também (E4.g).

Quanto à questão de semelhanças e diferenças entre o kanaimî do Piya'san e do Tarenpokon para os entrevistados, segundo a localidade, existem mais semelhanças. No que se refere ao conteúdo das diferenças pode-se indicar forte acento na compreensão do Piya'san como Tarenpokon, aquele que benze no Maturuca e do

Piya'san representado de forma independente do Tarenpokon em grande parte de suas funções no Canta Galo. Em referência ao Kanaimî, observa-se que existem muito mais detalhes nos entrevistados de Maturuca do que de Canta Galo, pois Maturuca é mais próximo da Guiana e das serras, onde geralmente acontecem os ataques de forma mais frequentes.

A construção dos significados do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon entre os Macuxi passaram por transformações “em processos de comunicação e interação social” (JOVCHELOVITCH, 2008, 87). Nesse sentido é que esta construção da representação social dessas personagens se apresenta como um fenômeno religioso. Referindo-se a esta comunicação e a interação dos três personagens justifica-se por haver uma espécie de equilíbrio, intencional ou não, que explica tanto a cosmovisão quanto a relação dos Macuxi com os outros povos.

Ao referirem-se à questão da igreja católica presente na comunidade em geral, eles destacam que houve por parte dela muita ajuda às comunidades e à sobrevivência da cultura Macuxi. O que está em questão para os Macuxi de Canta Galo e Maturuca não é a possibilidade de uma religião ser diferente do que eles chamam elementos de sua cultura, mas de apoiar ou não a sua forma de viver e de suas manifestações religiosas. Nessas mudanças, estão a forma de vivenciar dos índios e de se manifestarem. A entrevistada E1 indica a forma como eram abordados pelos Padres e que a modificação da situação dos índios era algo já pretendido e aceitável:

É assim, eles chegavam lá celebravam a missa, falava coisa boa e a gente tinha que mais era confiar em Deus. Eles não falavam em pajé não, mas sempre a gente foi assim. Porque eles celebravam a missa eles faziam o sermão muito bonito e a situação foi modificando, assim vendo a palavra de deus. Aos poucos foi mudando mais. Não destruiu não (E1.h).

Já a entrevistada E2 descreve:

Bem início a religião católica dizem que ela foi mesmo, foi podando certas coisas que ela achava que era errado. E aí como ninguém sabia a gente acreditava muito, certas coisas que eles repassavam pra gente. Mas de uma certa forma eles nos ajudaram muito. Agora hoje os padres que vão lá trabalham muito em favor do pajé e do rezador (E2.h).

O fato de indicar “coisa errada” sendo podada na cultura dos índios referencia as questões de que não aceitava, havia aceitação dos rituais realizados por Piya’san e Tarenpokon, mas que atualmente esta situação se modificara.

Neste entrevistado, a Igreja é a grande conciliadora e a que ajudava a própria comunidade a aprender a enfrentar seus problemas: “A igreja ela teve um papel de enfrentamento dos problemas. Busca conciliar os problemas. E a igreja, eu sou contra o pajé ou eu sou contra o Tarenpokon, não, vocês tem valorizar o que vocês tem” (E3.h). Nesses entrevistados, há uma cisão que, possivelmente, seja uma indicação do que aconteceu no final da década de 70, acenado por nós no segundo capítulo, quando a igreja mudou sua postura em Roraima e passou a apoiar os indígenas:

No princípio teve uma grande influência mesmo. Começou tudo pela proibição do uso da língua, dos costumes tradicionais. Sem dúvida, porque, uma porque é a questão da igreja, não só a católica mas depois entrou várias religiões aí ela veio muito forte, dizendo olha: isso é parte do demônio. É proibido isso. A Católica mudou o papel, vocês tem que preservar, tem que conservar a cultura, a dança, a língua e tal. Outras religiões, isso é de bicho, isso é do demônio (E4.h).

Nesta vivência dela aí, houve muita influência, não podia mais fazer, porque eram hábito, relações diabólicas. Até mais ou menos, nos anos 80. Faz tempo que a gente começou a trabalhar, de resgate cultural, inclusive que eu vi mesmo até me chamaram pra uma senhora benzer ele

[um padre]. De um tempo pra cá eles vem valorizando (E5.h).

O entrevistado E7, apesar de indicar haver uma interferência muito forte do catolicismo, mas que houve modificação da postura da igreja em relação à cultura indígena e embora que haja alguns elementos que foram profundamente modificados, há uma persistência e quanto ao Tarenpokon não houve muita influência:

Eles interferiram na vida do pajé e fizeram com que ele abandonasse o trabalho, a prática do seu trabalho, de realização dele, porque eles falaram que era muito ruim e tinha parte com o outro lado oposto de Deus, que era o demônio. Em relação ao rezador não teve muita interferência não, a religião católica não teve muita interferência, prova disso é que hoje o pessoal continua, já morreram duas, mas a oração continua e o rezador continua surgindo mais, mesmo falando português (E7.).

Em referência a um tempo passado E20, informa sobre a igreja católica que

Com certeza influenciou um tempo aí. Porque ela [catequista] chegou a dizer que chegou um tempo, que a bíblia, ela era católica, nós somos católicos: que era pra o vovô deixar de rezar, o pajé deixar de bater folha e rezar que isso não era de Deus. Não era de Deus, isso era do diabo. Porque só quem curou naquele tempo foi Jesus, filho de Deus. Mas eu digo, não, isso é tradição nossa, é nossa tradição. Se não fosse não tinha esse dom de rezar e de bater folha. A minha madrinha que era catequista, ela que falava pra gente: Aqui ninguém é kanaimé, ela falava assim que esse bicho assim matava a gente, o kanaimé, mas não podia fazer isso que era um pecado. Isso não é bom pra comunidade, não é bom pra nossa convivência, mas nós não temos como dizer porque ninguém está nesse ramo (E20.h).

Assim como as entrevistas E8, E9, E15, e E16, o entrevistado E13 afirma que não existiu influência da Igreja nas mudanças de Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon: “Os padres não falavam nada desse negócio de Kanaimé não, só ensinavam a palavra de Deus mesmo. Nunca vi os padres falando sobre isso, falavam só a palavra de Deus mesmo” (E13.h). Já na E21 refere-se às denominações evangélicas e afirma que hoje a igreja católica pede perdão do que teria feito no passado com os indígenas: “Eu não digo muito o católico, mas os evangélicos é claro, até hoje eles combatem muito. Se os missionários fizeram alguma coisa, hoje eles estão pedindo perdão. Esse mito da cultura, tudo isso é sabedoria indígena, hoje eles estão pedindo perdão” (E21.h).

Como Tarenpokon, o entrevistado E17 afirma que a igreja nem tinha como proibir as rezas dos Tarenpokon porque era para fazer o bem, para a saúde das pessoas.

Quem for usar como Jesus andava curando, ajudando o pessoal. Da mesma foram a gente ajuda. Agora é como disse: Muita gente não acredita nesse rezador, pajé, tem outras religiões não aceitam porque diz que é através dessas coisas, através do sataná. Agora quem faz o bem, Deus está olhando. Os padres diziam que não acabassem com nossa cultura. Suas crenças, a sua história, não acabasse. Eles falavam porque vocês [...] pra ajudar a pessoa doente, ajudar os enfermeiros. Eles diziam pra ajudar não acabar a cultura (E17.h).

Para a construção de um esquema compreensivo sobre o Kanaimî do Piya'san e do Tarenpokon nas Malocas do Canga Galo e Maturuca, utilizar-se uma abordagem da representação social chamada de Núcleo central. Esta teoria é discutida por Celso Pereira de Sá, em sua obra *Núcleo Central das Representações Sociais*. Ao discutir o pensamento de Muliner, Sá destaca que uma teoria serve para permitir organizar os fenômenos e que o objetivo das teorias deve ser a produção do conhecimento e o esclarecimento dos fenômenos. Para isso, cita Muliner que fala sobre algumas considerações sobre o

Núcleo Central: “O interesse de uma tal concepção reside principalmente no fato de que ela propõe uma abordagem simultaneamente descritiva e explicativa da estrutura interna das representações” (MULINER apud SÁ, 1996, p. 108).

O núcleo central na teoria das representações destaca a representação e os comportamentos, ou seja, as práticas de onde elas se originam. Ao discutirmos sobre as principais representações sociais indicadas neste capítulo, focaremos agora as ideias de repulsa, competição cooperação e reatividade. Indicam-se ideias mais significativas já discutidas: Piya’san como curador ou como feiticeiro, o chamado Piya’san mal; Tarenpokon como curador ou como Tarenpokon mal e o Kanaimî como “matador”. Todos os comportamentos dos macuxi, em relação às três personagens, giram em torno de um contexto que será chamado de predação, ideia trazida por Melvina Araújo e Giovana Tempesta. Em Araújo o Kanaimî é o predador de humanos e em Tempesta há predações mútuas dos humanos em relação à natureza e dos Kanaimî em relação aos humanos e vice-versa. O caso dos “bichos” são seres dúbios, tanto podem opor-se aos humanos quanto ajudar. (ARAÚJO, 2006, p. 138; TEMPESTA, 2004, p. 14).

Faz-se necessário agora demonstrar os sentidos dados a cada personagem e às relações com outros seres. Os Humanos, os Tarenpokon e os Piya’san possuem uma relação de cooperação, ainda que de forma parcial. Neles existe uma relação de socialidade. Eles necessitam de rituais de pajelança e rezas, usando os xerimbabos da natureza, para se protegerem dos bichos. Kanaimî, Piya’san e Tarenpokon maus se opõem aos humanos, Tarenpokon e Piya’san. Podem existir predações das mais diversas, oposições, repulsas e competições entre esses dois grupos. O segundo grupo - kainamés, Piya’san e Tarenpokon maus – realizam rituais de necrofagia, caso dos Kanaimî, para subsistirem e no caso de Piya’san e Tarenpokon precisam realizar seus rituais específicos para a realização de feitiços contra o grupo de humanos, Piya’san e Tarenpokon.

Passemos agora a compreender os impactos das transformações de significados dos Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon entre os Macuxi de Canta Galo e Maturuca. Neles serão aprofundadas as transformações, com o objetivo de indicar melhor entendimento do fenômeno religioso na cultura Macuxi.

3.5 Impactos das transformações na cosmovisão dos Macuxi

Falar-se-á sobre a compreensão da religiosidade indígena para as Ciências da Religião, principalmente no que se refere à cosmovisão e aos elementos míticos nela implicados. As representações sociais, discutidas no terceiro capítulo, servirão de pano de fundo para este aprofundamento teórico das religiosidades aqui discutidas.

Para melhor compreensão dos mitos para os Macuxi, verificar-se-á um pouco o seu conceito. Para Julio Cezar Melatti, os mitos são antes de tudo narrativas que não são postas em dúvida pelos membros de sua sociedade. Ainda que essas narrativas se refiram ao passado, elas refletem o presente no que toca aos costumes e artefatos. Os mitos em geral contam as peripécias de heróis, de astros personificados, sobre a superfície da terra, o trabalho e a morte (MELATTI, 1993, p. 133).

Noutro sentido, embora não contraditório, Mircea Eliade discorre que diferente do século XIX, que concebia o mito no sentido de fábula, invenção e ficção, os eruditos ocidentais o definem como “uma 'história verdadeira' e ademais extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 2004, p. 7). Eliade questiona o valor semântico de mito nesse sentido, pois a palavra pode estar associada também à ficção e à ilusão. Sua preocupação está em considerar “as sociedades onde o mito é – ou até foi recentemente – 'vivo' no sentido de que fornece modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo significação e valor à existência” (ELIADE, 2004, p. 8). Ao se referir à impossibilidade de uma definição aceita por todos os estudiosos e mencionar o mito como

realidade cultural complexa, afirma “que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2004, p. 11). Para isso ele discorre sobre a definição do mito no seguinte sentido:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (ELIADE, 2004, p. 11).

Os mitos explicam a criação, o que se manifestou plenamente, o que fizeram os Entes Sobrenaturais nos primórdios. Desta forma é que os mitos se revelam atividade criadora e desvelam as sacralidades dos feitos desses entes:

Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no mundo. É essa irrupção do sagrado que fundamenta o mundo e o converte no que é hoje. E mais: é a razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 2004, p. 11).

O mito é considerado por Eliade uma história sagrada e portanto verdadeira, porque se refere a realidades. São realidades existenciais do mundo. Podem-se considerar os mitos como modelos das atividades humanas significativas. Sua função seria “revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas” (ELIADE, 2004, p. 12).

Na concepção de E. Adam Hoebel e Everett L. Frost, a visão de mundo e a religião estão unidas e ambas expressam sistemas ideológicos. A religião é a experiência através dos espíritos e deuses e

define comportamentos aos indivíduos condicionados pelas exigências dos seres espirituais com quem devem entrar em contato. No ritual e no mito, “a religião dá expressão simbólica que, sutilmente e de maneira total, obriga os participantes e observadores da sociedade, com um compromisso emocional e intelectual com o sistema de crença organizado sobre o que se fundamenta a vida deles” (HOEBEL; FROST, 1976, 351). Os mitos são diferentes do folclore e das lendas, cuidam dos seres sagrados e semidivinos, em épocas de um mundo diferente, quando estes seres agem para que as coisas venham a ser como são. Os mitos “instruem os seres humanos sobre aquilo que deve ser feito para evitar o caos – o estado que a humanidade, individual e coletiva, mais teme”. Ele é “mais do que um auto-engano infantil; é uma segurança social – um meio de educação e aprendizado, de manutenção da cultura”. A antropologia entende os mitos como transformações simbólicas que indicam mudança e estabelecimento de nova ordem de coisas. Transformações de umas coisas em outras, mundo despovoado em povoado, o caos em cosmo, mortais em imortais, mudanças das estações são figurados pelos mitos. Eles são fenômenos liminares que compõem os ritos de transição. “Eles reafirmam os primeiros princípios ou os postulados básicos sobre os quais os sistemas de crença de um povo e sua estrutura social repousam” (HOEBEL; FROST, 1976, 353).

As interpretações dos humanos aos mistérios do cosmos constitui fonte do fenômeno religioso. O cosmos representa a totalidade de seres e coisas e as interpretações e relações de confronto com os humanos. Nesse sentido, a realidade cósmica pode ser interpretada como relacional em relação aos humanos e estes tendem para um mistério presente no universo como destaca Bernardo Bernardi:

Na realidade cósmica há aspectos e forças que escapam ao conhecimento do homem, mas com os quais se sente em relação permanente. Não é só a totalidade grandiosa dos cosmos que escapa ao conhecimento do homem, mas a própria natureza íntima do ser. Tanto o macrocosmos

como os microcosmos apresentam continuamente uma problemática que o domina e angustia ao mesmo tempo. É da própria condição humana manter e relacionar o homem numa referência inelutável com os aspectos e as forças misteriosas do universo (BERNARDI, 1997, p. 386).

Esses mistérios só podem ser resolvidos pelos mitos. Eles perscrutam os mistérios grandiosos e mínimos que envolvem os humanos. Os mitos, nesse sentido, constituem pontos de referência para a existência. Tudo o que envolve esses fenômenos misteriosos presentes em seu ser e na natureza requer uma resposta significativa.

Nesse sentido é que para Bernardo Bernardi, “os mitos representam expressões típicas da linguagem simbólica” e constituem elementos da linguagem religiosa mágica. A realidade cósmica se torna a dimensão humana e as forças intuídas “assumem semelhanças e seres, animais ou pessoas, numa vida imaginária e fantástica modelada pela vivência humana” (BERNARDI, 1997, p. 388). Os mitos são “parte integrante duma cultura particular” e fazem parte da sua linguagem, sendo, portanto, verdadeiros. Para Malinowski o mito representa a carta constitucional de uma sociedade. Bernardi ainda esclarece que mitos pertencem à tradição, exprimindo a realidade histórica do passado e suas origens (BERNARDI, 1997, P. 389).

A cosmovisão Macuxi constitui-se da visão de mítica do mundo apresentada do primeiro capítulo e dos significados do segundo. Um universo em três níveis em que os humanos estão no intermediário, junto com os “bichos”, espécie de espíritos – segundo os entrevistados de Canta Galo e Maturuca. Esses espíritos vivem em constantes embates com os humanos. Os Piya’san e Tarenpokon possuem o conhecimento e a sabedoria para lutar, mediar e bater nos “bichos” a fim de devolver as almas das pessoas e retirarem seus feitiços ou flechas espirituais que por ventura tenham atingido os humanos.

A compreensão da cosmovisão dos Macuxi remete-nos a elementos míticos que somente pela aproximação de alguns deles,

haverá melhor entendimento. Os mitos desse povo se relacionam à religiosidade indígena e nos fazem compreender sua cosmovisão de uma forma mais ampla.

Grande parte dos mitos que discorrem sobre as origens dos Macuxi diz que do encontro do sol com a lua (eclipse), refletido sobre um lago em cima do Monte Roraima, nasceu *Macunaimê*.⁸⁹ Ele é um misto de índio guerreiro, justiceiro e herói. Espírito esperto e mago que repousa tranquilo sobre o referido monte. *Macunaimê* é o deus de todas as etnias e está acima do bem e do mal (Cf. BRASIL, 2008, p. 15-16).⁹⁰

Nos mitos Macuxi existem concepções sobre o pajé que é relevante apontar. No mito do Curupira, é o pajé que encontra o Curupira para aprender os mistérios, os segredos das plantas e seu poder de curas (Ibid., 2008, p. 23). No mito do Tepequém,⁹¹ o pajé é aquele que recebe a mensagem para o sacrifício de três virgens para acalmar o vulcão. No mito da Mandioca, o pajé tem uma visão na qual uma indiazinha traz fartura e seu nome deveria ser mani. O pajé medicou mani com ervas e bebidas medicinais. Já no mito da Pedra Pintada, foi o pajé quem pressentiu a catástrofe que aconteceria. Ele é quem pode pegar a seiva sagrada para curar todos os males. Em batalha, o homem branco pegou a seiva sagrada e ela explodiu. O pajé se salvou pela sua mágica, guardou o tesouro no fundo do imenso lago e transformou dois índios em duas onças para guardiãs do tesouro. Então o pajé gravou na grande pedra a história de seu povo (Cf. BRASIL, 2008, p. 23 passim).

⁸⁹ O mesmo que Macunaima. Figura que aparece em diversos mitos Macuxi, ora como ser superior ao humano, ora como deus, ora como ser tipicamente esperto, enganador.

⁹⁰ Existem outras interpretações para o nascimento de Macunaima, Anikê e Inxikiran, tidos como heróis dos Macuxi. Uma dessas foi escrita por Dom Alcuíno Meyer, missionário Beneditino que esteve entre 1926 e 1948 com os Macuxi da região do rio Branco: Conta que o Sol casou-se com a filha do jacaré e deles nasceram Inxikiran e Ani'ke. Em outros mitos, aparece a figura de Macunaima, sendo filho do sol. (Cf. DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 99 e 148).

⁹¹ O Tepequém é uma região montanhosa que fica a oeste do Estado de Roraima.

No que se refere ao mito do El-dorado,⁹² descrito pelos holandeses como riquezas no Lago do Parimé, onde eram encontradas rochas graníticas piramidal com desenhos esculpidos ao longo do rio Essequibo, Farage afirma que “os índios não ousavam aproximar-se de tais rochas, alegando serem a morada dos espíritos, os *Jawaho*,⁹³ alegação que os holandeses, em favor de sua própria utopia, interpretavam como estratagemas para ocultar tesouros.” (FARAGE, 1991, p. 107). Fato interessante é a diferença de interpretação sobre este El-dorado. De um lado, os Europeus que viam possíveis riquezas a encontrar, enquanto que os nativos viam tais “elementos” da natureza como sagrado. Há de se supor, neste sentido, haver uma interpretação religiosa que indígenas possuíam sobre a natureza. O que os indígenas entendiam como secreto, as coisas ligadas aos espíritos, os europeus interpretavam como uma tentativa de esconder riquezas.

Tais mitos, revelam aspectos importantes para a interpretação da pajelança para os Macuxi. Eles demonstram a cosmovisão dos Macuxi frente à realidade natural, frente a outros povos indígenas que têm contatos e frente ao sobrenatural, do qual, muitas vezes, é apresentado numa constante mistura de elementos de diversas etnias.

A própria forma dos Macuxi interpretarem e contarem os mitos se transformaram. Encontram-se interpretações que são contadas incluindo instrumentos do mundo do branco, fato que não acontece com a maioria dos mitos contados ao beneditino Dom Alcuíno Meyer. Tais aspectos adaptativos são, certamente, aspectos de mudanças em relação à cosmovisão e em relação às mudanças das representações de épocas diferentes. A forma como contam os mitos hoje estão levando em conta a atual realidade e ressignificando grande parte do que nos

⁹² O El-dorado é um conjunto de ideias sobre uma riqueza imensurável existente próximo ao Lago do Parimé. O fato de tal lago ser salgado e de haver proibições por parte dos Wapichana em escavar para procurar as pedras, no imaginário popular, havia crença num El-dorado guardado pelos Caripuna (Cf. FARAGE, 1991, p. 108).

⁹³ Jawaho é nome Aruak, “para referir-se aos espíritos dos mortos que povoam a mata e as montanhas, seu correspondente Caribe seria o termo Imawali ou Mauari.” (FARAGE, 1991, p. 184).

mitos tradicionais eram contados em outras épocas e em outra realidade. Explicações para o mundo físico e mundo espiritual requerem participação com sua realidade do agora. As representações sobre Kanaimî, Piya'san e Tarenpokon não poderiam ser diferentes desta realidade. Não porque não estão sendo infiéis à tradição ou à identidade, mas procuram formular novas ideias partindo do que veem, a partir de suas realidades atuais, de convivência com o mundo do branco e com o mundo de outros povos.

Noutro aspecto, como foi dito pelos teóricos sobre os mitos, temos que considerá-los como vivos. Compreendemos, nesta afirmação, uma dinâmica no processo interpretativo, tanto de época, como de pessoas, pois, quando um mito é contado por duas pessoas, da mesma época e convivendo nas mesmas condições, podem possuir interpretações pessoais únicas e até mesmo divergentes. Tais diferenças, ao invés de entraves e dificuldades, constituem riquezas que estruturam uma forma de entender o mundo bastante complexa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As representações sociais do Piya'san do Kanaimî e do Tarenpokon nas malocas pesquisadas se referem à construção simbólica de elementos culturais Macuxi e, por isso, pode revelar um sentido religioso. As análises realizadas nos indicam que Kanaimî é “matador” e dissimulador, aparecendo como um ser violento de diversas formas, mas principalmente pelo poder da oração. O Piya'san é o agente curador que usa de seu dom espiritual para defender os Macuxi de espíritos, almas e bichos e realiza as sessões com esse objetivo, podendo também realizar feitiços. E o Tarenpokon é o agente curador que realiza sessões diariamente, para defesa e proteção de ataques de diversos seres ou agir com feitiços sobre uma pessoa.

Os aspectos históricos discutidos nos remeteram a um contexto em que as representações discutidas definem um fenômeno religioso que, muitas vezes, escapa às reflexões sobre religião. A criação dos

movimentos sociais e a conquista da terra reflexionam uma defesa da cultura dos Macuxi e também aspectos de sua religiosidade. Os diversos estudos socioantropológicos e os mitos referenciados foram fundamentais para aprofundar o sentido dos elementos culturais estudados – Kanaimî, Piya’san e Tarenpokon.

Com base nas análises realizadas, fundadas nas representações sociais, foi possível identificar certas mudanças, tanto no que se refere a uma vida de contato com o mundo do branco, quanto à tentativa de respeito à cultura e religiosidade tradicional. Tais transformações significaram, no contexto social dos Macuxi, uma adaptação à sua forma de vida atual. Vemos uma espécie de medo de perder sua identidade como povo e, ao mesmo tempo, uma afirmação do que são e de como vivem.

Em aprofundamento sobre as mudanças das representações identificadas, buscou-se uma discussão teórica que envolve os índios latino-americanos e suas cosmovisões. Verificaram-se as influências que as religiosidades indígenas proporcionaram às manifestações religiosas do povo brasileiro. Especificou-se em que aspectos das mudanças ocorridas podem figurar possível modificação da cosmovisão Macuxi.

As representações sociais do Piya’san do Kanaimî e do Tarenpokon, no início da década de 2010 configura-se de forma dinâmica com antigos e novos significados. Alguns dos antigos significados estão-se transformando, especialmente no que se refere à construção simbólica de terem sido considerados elementos culturais Macuxi enfrentam dificuldades de permanência. Em relação a isso Moscovici despertou interesse pelas inovações e mudanças sociais para discuti-las como fenômeno, o que demonstra o caráter dinâmico das representações sociais em oposição às representações coletivas de Durkheim configuradas como estáticas (Cf. DUVEEN apud MOSCOVICI, 2009, p. 15). As novas elaborações estão aos poucos proporcionando mudanças e impactos na forma de eles verem o mundo. Tais impactos também aparecem nas condições em que os povos indígenas da região “Circum-roraima” enfrentaram e enfrentam

as diversas influências dos brancos sobre sua cultura e religiosidade.

As análises realizadas no terceiro capítulo apontam, principalmente, em relação aos três personagens, mudanças e seus impactos em relação à cosmovisão dos Macuxi. Para melhor compreensão deve-se considerar que “o conhecimento é sempre produzido através da interação e sua expressão está sempre ligada aos interesses humanos que estão nele implicados” (DUVEEN apud MOSCOVICI, 2009, p. 9). Nesse sentido, as representações, mudanças e impactos relacionados, estão, de certa forma, interagindo com a realidade atual deste povo:

1. O kanaimî é representado atualmente como ser “matador” e dissimulador que, às vezes, pode mostrar-se. Considerado um agente do mau, que realiza feitiços terríveis e provoca a morte. O kanaimî, que antes usava somente orações para seus feitiços e vivia de forma dissimulada, passa a mostrar-se e usar métodos violentos do ponto de vista físico de forma direta. Consequentemente, sua principal força não será mais a reza, passando a agir com instrumentos que encontram, tanto paus, pedras e as armas de fogo dos brancos. O estranhamento dessa mudança leva os Macuxi a representarem o kanaimî numa espécie de fusão entre a figura violenta do passado e a convivência em relação ao mundo do branco, por isso aparece nas entrevistas uma comparação com o bandido dos brancos. Essas modificações dão uma nova forma de ver mundo, uma nova cosmovisão, no sentido de que o kanaimî que, no passado, atacava somente no escuro, também passa a atacar durante o dia, não tendo mais medo de aparecer.

Neste item, vê-se, ilustrativamente, uma modificação da representação do kanaimî – violência pela reza para violência física direta – que passou do não familiar ao familiar, assim como afirma Moscovici que “a finalidade de todas as representações é tornar familiar algo não-familiar, ou a própria não-familiaridade” (MOSCOVICI, 2009, P. 54). De certa forma, mesmo que não concordando com o novo significado, alguns entrevistados consideram que esta nova forma de entendimento é existente.

2. Em relação ao Piya'san, sua representação configura-se como aquele curador que detém o poder espiritual de aquisição da saúde e defesa contra diversas espécies de feitiços. O Piya'san, fonte da saúde como uso de recursos espirituais, passa a realizar suas sessões da pajelança não mais com o uso exclusivo de tabaco para as possessões dos espíritos. Essa seria a mudança que mais leva os Macuxi a profundo estranhamento. Usam, agora, velas, lamparinas e luz elétrica mostrando as sessões. Suas “viagens” são preparadas com álcool, cachaça e pajuaru. Em alguns casos, não há necessidade de “bater folhas”, forma indispensável na pajelança tradicional de realização das sessões. O impacto na cosmovisão Macuxi com esta mudança é um pouco maior do que a do kanaimê, pois ainda que haja mudança neste, não é desejado em nenhuma das situações, enquanto que o Piya'san é bem quisto e o fato de mostrar as suas sessões desaparece a noção de que o ele morreria se tivesse alguma claridade nas sessões. O mundo espiritual visitado pelo Piya'san, apesar de se constituir um mistério, é considerado algo mais simples e corriqueiro do que era exigido nas sessões tradicionais. Alguns entrevistados consideram a forma tradicional das sessões do Piya'san como o verdadeiro Piya'san, ou o verdadeiro “trabalho”, sendo assim muito mais solicitado do que a nova forma, considerada de menor valor.

Os novos elementos incluídos na pajelança causam o espanto que, de certa forma, aos poucos, tem sua ferida “curada”. Aos poucos o tradicional muda dando lugar à nova forma que passam a aceitá-la.

3. O Tarenpokon é representado como curador pelo poder das rezas e das ervas. Tal poder é considerado importante tanto para a preservação da saúde quanto à cura e transferências de feitiços. O Tarenpokon, representante da cura pela reza e pelas ervas, usando o poder da concentração, que, no passado era associado ao Piya'san. Atualmente, embora dependa dele, principalmente no que se refere à sua preparação, pode realizar suas sessões sozinho e por vezes solucionar problemas de saúde mais sérios que o Piya'san. A cura de ataques de kanaimê, a solução dos mais diversos tipos de feitiços e a cura de crianças, adultos e mulheres que tenham sofrido sustos, ataque

de diversos “bichos” e invejas. Suas rezas, às vezes, tem o poder de controlar os trovões, fazendo com que as chuvas não se manifestem tão intensamente, controlando assim a meteorologia. O Tarenpokon também se torna importante na prevenção de diversas doenças. Essa separação de suas rezas em relação ao Piya’san pode ser explicada pela diminuição do número de Piya’san, ou com o aumento populacional, não houve um aumento proporcional do número de Piya’san. Com isso o Tarenpokon assume diversos “trabalhos” que, tradicionalmente, eram realizados pelas sessões dos Piya’san. Só consideramos que é impactante em relação à cosmovisão Macuxi, no sentido de que o Tarenpokon é ressignificado nas representações um pouco mais ativo do que o antigo significado.

Observa-se aqui um caso clássico de objetivação, visto que o Tarenpokon antes era uma figura com poucas funções. O novo significa, sendo amplamente aceito, reforça ainda mais a sua representação.

Ao conjunto desses itens sobre os impactos das mudanças na cosmovisão dos Macuxi, deve-se ainda considerar que tanto o kanaimî quanto o Piya’san e o Tarenpokon fazem parte de condições culturais bem específicas dos indígenas do “Circum-roraima”. Sendo assim, os aspectos aqui discutidos recebem influências e influenciam outros povos indígenas que possuem proximidade física como os Wapichanas e os de proximidade linguística como os Taurepang, Patamona e Ingaricó.

Corroborando aspectos da teoria do núcleo central das representações sociais, os elementos tanto pertencentes ao núcleo central quanto aos periférico são, para os teóricos, importantes no estudo das representações. Essas são consideradas princípios geradores e linhas de orientações que possuem um sistema central, mas que não se distancia de seus elementos periféricos. Dessa forma, “o sistema central é estável, coerente, consensual e historicamente determinado; o sistema periférico é, por seu turno, flexível, adaptativo e relativamente heterogêneo quanto ao seu conteúdo” (SÁ, 1996, P. 77). Assim, passemos a observar alguns elementos que, embora

periféricos na constituição do núcleo central das representações, fornecem dados que aproximam os impactos das mudanças nas representações sociais.

No passado, provavelmente por volta da década de 1980, o momento das mudanças que aqui foram comentadas passaram a se manifestar de forma mais significativa. Tanto que alguns entrevistados mais novos representam as personagens da cultura com as novas representações. E, por vezes, comparando-os com o passado, mas já com a nova forma representacional. Em relação às transformações de significados, mesmo que não tenham provocado alterações no seu núcleo central das representações sociais, podem ser consideradas fundamentais para o processo de adaptação dos elementos culturais ao fenômeno religioso.

As características da religiosidade Macuxi possuem relações com os movimentos de conquista pela terra empreendidos a partir da década de 1960. Comentamos sobre o comprometimento dos missionários da Consolata, em relação ao apoio incondicional na luta pela conquista da terra e preservação da cultura Macuxi no segundo capítulo. Nesse sentido estendem-se também o respeito às manifestações da pajelança, as sessões dos Tarenpokon e a forma como era compreendida a figura do kanaimî e negociações referentes à possibilidade de cura das suas doenças (Cf. ARAÚJO, 2006, 137s).

A literatura socioantropológica visitada no segundo capítulo demonstra as manifestações do kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon na cultura Macuxi, comparada à manifestações de outros seres de diferentes culturas. Eles representam fenômenos que envolvem também a dimensão religiosa. Os elementos teóricos e metodológicos das representações sociais foram relacionados com as manifestações culturais e religiosas dos Macuxi, na tentativa de entender a estrutura constitutiva de tais manifestações. Dessas relações observam-se nas representações, dados referentes à religiosidade e à cultura, que, por vezes, se tornam para os Macuxi, indissociáveis.

Os mitos como fator de importância na relação simbólica e compreensiva da cosmovisão Macuxi, aparecem como elemento

explicador da origem dos Macuxi e da relação que possuem com o mundo. Tais fontes de informações por si só já despojam quaisquer entendimentos que tentem reduzir os mitos a mera “mentiras” sobre a visão de mundo deste povo. Seria importante fazer uma relação desses mitos, das formas como se apresentavam no passado e como se apresentam hoje, no entanto, não constitui objetivo deste trabalho.

Quanto ao contexto histórico dos Macuxi, visitaram-se autores que discutem a história da região. Destacou-se a questão das religiosidades indígenas em geral e da região “Circum-roraima” de maneira específica. A compreensão dos elementos históricos que possam destacar o entendimento do kanaimî, do Piya’san e do Tarenpokon numa perspectiva religiosa e cultural e ainda informações históricas das malocas envolvidas na pesquisa, foram discutidas no segundo capítulo. Isso serviu para fornecer informações necessárias à compreensão de uma cosmovisão mais contextualizada.

Quanto ao Canta Galo, a referência de seu surgimento se reporta a década de 1960. Em relação à Maturuca, são feitas referências ao lugar no século XVIII. Ao que tudo indica, tais referências dão conta da existência de moradias muito anteriores à um possível rememorar histórico, visto que tais indicações referem-se a uma estrutura político administrativa denominada “Maloca”. Um dado que requer atenção em relação à distinção do significado do kanaimî em Maturuca e Canta Galo é que, em Maturuca, as afirmações se reportam ao contato direto com ele e as respostas foram com maior riqueza de detalhes. Em Canta Galo, a atividade mental da maioria dos entrevistados se refere ao kanaimî apenas como imaginário, ainda que bastante presente. Quanto ao local de morada do kanaimî, tanto Maturuca quanto Canta Galo, afirmaram que sua morada é nas serras ou lugares distantes, citando como referência a Guiana. Em relação aos locais de ataques temos uma diferença. Em Maturuca os ataques acontecem nas malocas com implicações de doenças e feitiços sobre a comunidade e, em Canta Galo, os ataques ocorrem em florestas, serras e igarapés, com implicações em indivíduos.

Em relação às incidências da transformação dos significados

representacionais do Kanaimî do Piya'san e do Tarenpokon na cosmovisão dos Macuxi, pode-se indicar a forma de atuação dos Piya'san Kanaimî e Tarenpokon. O Piya'san pode atuar em locais com iluminação, o que antes era impossível, o Kanaimî atua em sua violência de forma mais física do que pela oração e, quanto ao Tarenpokon, podendo ser também aquele com pouca preparação. Tal preparação também é pouco exigida ao Piya'san. Essas mudanças parecem ora como preocupações com a “perda” da identidade, ora como informação de como agem atualmente. Às vezes, tais mudanças são rechaçadas e às vezes são ignoradas e para outros entrevistados valorizadas. Nas representações há tendências a possíveis acomodações do não familiar, na estrutura das representações sociais. A aceitação de tais mudanças reelaboram a cosmovisão dos Macuxi no que diz respeito à condição da aparência – referência à noção de claro-escuro na ação do Piya'san e aparente e dissimulado na atuação do Kanaimî – e em relação à forma de predação – ação humana sobre a natureza e dos “bichos” e Kanaimî sobre os humanos – que já não se realizam como antes.

Percebe-se que os entrevistados mais idosos – em torno dos 60 anos para cima – possuem uma representação delineada por uma cosmovisão considerada antiga, em especial no que se refere à pajelança no escuro e aos ataques do Kanaimî como morte certa. A pajelança realizada no claro só tem sentido para os entrevistados mais novos – em torno dos 50 anos – com algumas exceções. Quando sua realização é feita à luz de velas, de lamparinas e luz elétrica, somente os mais novos a chamam de sessão do Piya'san. Os Macuxi idosos permanecem com a ideia de que o Piya'san é aquele que faz seu “trabalho” sem luzes. Para eles, se houver luz, o Piya'san morre. Acredita-se que essas mudanças sejam de maior impacto na cosmovisão dos Macuxi, visto que uma profunda transformação de significado se concretizou. Observou-se que há uma relação entre o claro e o escuro. As significações das condições do Piya'san que realiza a pajelança no claro só são compreensíveis pela forte influência dos brancos que têm suas noites clareadas. Dentro da ideia

de construção de estrutura de sentido representada na figura do Piya'san que se esconde no escuro nos momentos das sessões da pajelança e agora passa a trabalhar no claro e não mais batendo folhas, mas dando maior evidência às suas rezas.

Piya'san e Tarenpokon receitam dietas, geralmente recomendam a retirada do sal, os peixes de pele e diversas caças. Quando há doença grave a recomendação, é de jejum de todos os alimentos, exceto um chá ou suco benzidos durante alguns dias. A quebra do jejum é feita pelo Piya'san ou pelo Tarenpokon através de carne assada batida no pilão misturada com farinha de mandioca, o que é oferecido, aos poucos, ao paciente recuperado até ficar forte. Observou-se que essas recomendações que envolvem a saúde indígena Macuxi já representam em si uma modificação, pois, em geral, primeiro procuram o médico só depois, se não houver a cura do médico é que os indígenas, especialmente de Canta Galo, procuram o Tarenpokon ou o Piya'san, fato que não acontece com os mais idosos. Essas modificações foram demandadas pela forma de atendimento à saúde indígena na região. Isto deve-se ao maior contato de Canta Galo com os brancos.

Na visão de alguns entrevistados o “deus cosmológico” dos Macuxi, apesar das tentativas dos missionários religiosos anglicanos e católicos modificarem para a figura do pai (*Paapa*) – palavra Macuxi que serve de tradução para pai e Deus –, permanece a figura de Macunaima, o filho do sol de onde se originam os Macuxi e o Piya'san segundo alguns mitos. Macunaima aparece nas representações como iniciador dos trabalhos relacionados ao Piya'san e ao Kanaimî e às figuras do Tarenpokon. Nesse sentido, há uma mesma origem para o bem e para o mal. É provável que tal distanciamento se dê com o contato do Cristianismo Ocidental, que, na região do “Circum-roraima”, acontece de forma tardia em relação ao restante do Brasil e da América latina.

Existem elementos culturais que, para os Macuxi, são inseparáveis. As questões da saúde, do mundo da natureza, dos rituais, das danças, das comidas, e as simples ações da vida cotidiana os

levam a perceber e interpretar, de forma unificada, todos os fenômenos acontecidos. O mundo real e o mitológico se entrelaçam fazendo-os elaborar nas narrativas um misto de mito e história, passando de um para o outro com muita facilidade. As justificativas dos acontecimentos ou de fatos podem ter elementos mitológicos, que pelos índios são contados como “histórias”. Mito e realidade, nesse sentido associados, um influenciando o outro de forma a acontecerem interpenetrações.

Essas transformações, na visão dos entrevistados, às vezes, referem-se a um mundo moderno, modificado e que chegará um dia em que tudo estará tão diferente que elementos da cultura macuxi vão desaparecer, como nos informa o entrevistado E16, ao referir-se ao Tarepokon que entre 2020 e 2030, desaparecerá. Há uma referência em diversos entrevistados sobre o fim dos resguardos de mulheres, porque, atualmente, as meninas não estão mais resguardando. Esse fato proporciona grande impacto na cosmovisão porque os resguardos de mulheres são fundamentais para o afastamento dos “bichos” que rondam o mundo dos humanos. Isso faz com que a ideia de mundo dos bichos possa modificar-se.

A questão da diminuição do número de Piya’san e Tarepokon leva os entrevistados a fazerem uma mudança de definição significativa. Em relação às dificuldades de se encontrar um Piya’san os fazem-nos buscar outras possibilidades. A utilização de agentes de saúde e Tarepokon, presentes na comunidade, para exercer a função de curador dos problemas referentes à função do Piya’san. Se há um Piya’san, eles aproveitam, se não há, então se submetem a sessões com aqueles que sabem alguma coisa ou se dispõem a fazer o trabalho da sua forma. Certamente, essa diminuição referenciada pelos entrevistados representará impacto significativo na cosmovisão Macuxi, visto que serão utilizados outros recursos como médicos, enfermeiros e agentes de saúde para poder solucionar possíveis “doenças de índios”. Segundo essa visão, chegará o dia em que haverá cura somente para as doenças dos brancos e, se sentirem a necessidade de cura das doenças de índios, não encontrarão quem os cure.

Os impactos das mudanças das representações na cosmovisão dos Macuxi nos fornecem elementos importantes para a definição da religiosidade indígena dentro das Ciências da Religião. Considerando que religião possui um conceito controverso e, às vezes, confuso, no que diz respeito à sua fundação, que, em geral, seus fundadores não se intitulavam fundadores de uma religião, mas apresentavam aspectos reveladores do divino, e defendiam uma forma de vida ou uma crença (Cf. USARSKI, 2007, p. 55). E considerando que as manifestações religiosas não estão presentes somente nas que se consideram as grandes tradições religiosas, as tradições religiosas indígenas, em seus aspectos fragmentários, e de difícil verificação como um conjunto, podem ser vistas e respeitadas como religiosidades. Em seus contextos os elementos essenciais, constituintes de uma grande tradição religiosa, também estão presentes na religiosidade indígena. Somente para citar alguns: os ritos – que nas grandes tradições religiosas são bastante complexos e nas tradições indígenas são mais simples – e os elementos sagrados.

Ao conjunto das manifestações religiosas dos Macuxi representadas, que se apresentam oficialmente como Católicos, levam a uma reflexão sobre as condições que essas manifestações foram regradadas, diminuídas e até mesmo demonizadas. Talvez isso explique que esses elementos entre os Macuxi se apresentam fragmentados, porém não menos completo em relação às diversas tradições culturais e religiosas de outros povos.

REFERÊNCIAS

ABREU, Stela Azevedo de. **Aleluia: o banco de luz**. Campinas: SP, 1995. Dissertação (Mestrado), Curso de Mestrado do Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1995.

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Universitária da UFPE, 2007.

ALMEIDA, Ângela Maria de Oliveira. **Violência, exclusão social e desenvolvimento humano: estudos em representações sociais.** Brasília: Ed. UnB, 2006.

ALMEIDA, Wanderley Gurgel. **Relações Interétnicas em Conflito entre Makuxi e Wapixana na Terra Indígena Raposa Serra do Sol,** Natal: URFN, 2008. Dissertação (Mestrado), Curso de Mestrado em Antropologia Social, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008.

AMÓDIO, Emanuele, et al., **Índios de Roraima: Macuxi Turepang Ingarikó Wapixana.** Coleção Histórico-antropológica n. 1, CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima, Brasília: Coronário, 1989.

AMÓDIO, Emanuele, et al., **Índios e brancos em Roraima,** Coleção Histórico-antropológica, n. 2, CIDR– Centro de Informação Diocese de Roraima, Brasília: Coronário, 1990.

ANDRADE E SILVA, Waldemar de. **Lendas e mitos dos Índios brasileiros /** ilustrado com 25 pinturas de Waldemar de Andrade e Silva. 2 ed. São Paulo: FTD, 1999.

ANDRADE, Maria Antônia Alonso de. **Cultura política, identidade, representações sociais.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 1999.

ARAÚJO, Melvina. **Do Corpo à Alma: missionário da Consolata e índios Macuxi em Roraima.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

ARQUEOLOGIA tenta desvendar história dos antigos moradores de Roraima, Disponível em:

<<http://www.globoamazonia.com/Amazonia/0,,MUL1319165-16052,00->

ARQUEOLOGIA+TENTA+DESVENDAR+HISTORIA+DOS+ANT

IGOS+MORADORES+DE+RORAIMA.html>, Acesso em: 15 jan. 2011.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Um manual prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BERNARDI, Bernardo. Introdução aos estudos etno-antropológicos, tradução de A. C. Mota da Silva, Lisboa: Ed. 70, 1997.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____; _____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matrizes religiosas brasileiras**: Religiosidade e mudança social, Petrópolis: Vozes, 2003.

BOCK, Ana Mercedes Bahia. Et al. **O conhecimento no cotidiano**: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**, Recife: Editora da UFPE, 2001.

BURGARDT, Victor Hugo Veppo. **Bravas Gentes**: Cotidiano, identidade e representações. Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e Parque Nacional Canaima - Ambiências de Boa Vista (Brasil) e

Cidade Bolívar (Venezuela) (1970-2005). 2006. 412 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Departamento de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

BITTENCOURT, José. **Matriz Religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes; Petrópolis, Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRASIL, Cecy Lya. **Histórias, lendas e mitos: Caderno cultural**, Ed. Boa Vista, Boa Vista-RR, 2008.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMPBELL, Joseph. & MOYERS, Bill. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athenas, 2004.

CAPONI, Sandra. **Da compaixão à solidariedade: uma genealogia da assistência médica**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000.

CARVALHO, José Jorge. **Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e Modernidade no Brasil**. Brasília: 1999.

CIPRIANO, São. FARELLI, Maria Helena. (coord.). **Livro encarnado de São Cipriano**, 10 ed., Pallas: Rio de Janeiro, 2005.

CARVALHO, Maria do Rosário de Fátima de; PASSEGI, Maria da Conceição; DOMINGOS SOBRINHO, Moisés (Orgs.). **Representações sociais: teoria e prática**. Mossoró - RN: Fundação Guimarães Duque, 2003.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

CIR – Conselho Indígena de Roraima, **Caracterização População e localização**. Disponível em:

<http://www.cir.org.br/portal/saude_caracterizacao>, Acesso em 31 jul. 2011.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A “Boa Nova” na Linguagem indígena**: contornos da evangelização Wapichana no século XX, Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

DILLON, Gláucio Ary; RAMOS, Paola Novaes. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER, v. 23, n. 1, 2003.

DIOCESE DE RORAIMA. **Onças, antas e raposas**: Mitos do povo makuxi registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O.S.B. Entre 1926 e 1928, Brasília: Diocese de Roraima, 2011.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Editora Cultrix, 1988.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.].

EPSTEIN, Isaac. **O signo**. São Paulo: Ática, 1997.

FARAGE. Nádia. **As Muralhas dos sertões**: Os povos indígenas do Rio Branco e a Colonização, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FARAGE, Nádia. SANTILLI, Paulo. Estado de sítio: Territórios e identidade no vale do rio Branco, in: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). História dos índios no Brasil, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FARR, Robert M. Representações sociais: a teoria de sua história: in GUARESCHI (Org.), **Textos em representações sociais**, 8. ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 1995.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa**, 4. ed., Curitiba: E. Positivo, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1987.

FRANK, Erwin H. **Viajar é preciso**: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX, Rev. Antropol. [online]. vol.48 no.2 São Paulo: Jul/Dec. 2005, pp. 559-584. ISSN 0034-7701.

Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000200005#tx08>, Acesso em: 4 ago 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). **Rede de relações nas Guianas**, São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2005.

GOOGLE MAPAS. **Roraima**. Disponível em

<<http://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR&tab=ll>>, Acesso: 23 ago. 2011.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Aditora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GRUPIONE, Denise Fajardo. O material etnográfico guianense e a produção de sínteses regionais. *In*: GALLOIS, Dominique Tilkin.

(Org.). **Rede de relações nas Guianas**, São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2005.

GUARESCHI, P. A. Introdução: in GUARESCHI (Org.), **Textos em representações sociais**, 8. ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 1995.

GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HARVEY, Grahan. **Animism**: respeting the living world. Kent Town: Wakefield Press, 2005.

HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett L., **Antropologia cultural e social**, tradução de Euclides Carneiro da Silva, São Paulo: Cultrix, 1976.

HOORNAERT, Eduardo. **Historia da igreja na amazônia**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOUTART, François. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2003.

JODELET, Denise. **As Representações Sociais**, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2005.

JOVICHELOVITCH, Sandra, **Os contextos do saber**: Representações, comunidade e cultura, Tradução Pedrinho Guareschi, Petrópolis: Vozes, 2008.

LIMA, Maria Goretti Leite de. **O índio na mídia impressa de Roraima**, Campinas: Unicamp, 2001. Dissertação (Mestrado), Curso de Mestrado em Multimeios do Instituto de Artes da Unicamp, Mestrado em Multimeios, 2001. Disponível em:
<http://www.bc.ufr.br/normas-tecnicas/doc_download/7-o-indio-na-midia-impressa-de-roraima>. Acesso em: 16 maio 2010.

- LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso**: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**. el problema de la religion en la sociedad moderna. Salanabca: Ediciones Sígueme, 1973.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Catequese católica no Brasil**: para uma história da evangelização, São Paulo: Paulinas, 1992.
- MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Natal: Argos Editora, 2001.
- MARKIVÁ, Ivana. **Dialogicidade e representações sociais**: As dinâmicas da mente, Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. *In*: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MELO, Maria de Fátima Vilar de; GOUVEIA, Maria das Graças Caldas. **Considerações sobre a teoria das representações sociais**. *In*: Interloquções: Revista de Psicologia da Unicap. Ano 1 – nº. 1 – janeiro – junho 2001.
- MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia. *In*: TEIXEIRA, Faustino;

MENEZES, Renata (Org.) **As religiões no Brasil**. Continuidade e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. *In*: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

MOSCOVICI, Serge. Prefácio: in GUARESCHI (Org.), **Textos em representações sociais**, 8. ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 1995.

MENIN, Maria Suzana de Stefano. SHIMIZU, Alessandra. **Experiência e Representação Social: Questões teóricas e metodológicas**. São Paulo: Editora Casa do Psicólogo, 2005.

MIRANDA, Janira Sodré. **Macuxi Pantom: História Oral e Experiência Religiosa Macuxi**. São Paulo: Umesp, 1999. Dissertação (mestrado), Curso de Ciências da Religião, Departamento de Teologia: São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, 1999.

_____. **Narrativa mítica, gênero e poder religioso entre os Macuxi**, Banco de dados, Disponível em:
<<http://www.goiania.ifgoias.edu.br/cienciashumanas/images/downloads/artigos/macuxi-2.pdf>>, Acesso em: 27 jan. 2010.

MONTERO, Paula. **Deus na aldeia, missionários e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

_____. **O problema da cultura na Igreja Católica Contemporânea**. *Estud. av.*, Dez 1995, vol.9, no.25, p.229-248. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300018&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 abr. 2010.

MOONEN, Francisco. **Pindorama conquistada: Repensando a questão indígena no Brasil.** João Pessoa: Ed. alternativa, 1983.

MOREIRA, Antônia Silva Paredes; OLIVEIRA, Denize Cristina de. **Estudos Interdisciplinares de Representação Social**, 2ª ed. Goiânia: AB Editora, 1998.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer deuses.** Rio de Janeiro: Imago, 1990.

_____. **Representações sociais: Investigações em psicologia social**, tradução Pedrino A. Guareschi, Petrópolis: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, Acary de Passos; BANDEIRA, Lêda T. Costa; SOUSA, Maria Cira J. Meireles D. **Conhecendo o índio.** 2. ed. Goiânia, GO: Ucg/abeu, 1990.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**, São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.) **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** Campinas: 1996.

_____. **Palavra, fé e poder.** São Paulo: Ed. Pontes, 1987.

PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina.** Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

PAULA, Eunice Dias de; PAULA, Luiz Gouveia de. **História dos povos indígenas: 500 anos de luta no Brasil.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

PENSAMENTO mítico e representações sociais. Coleção Educação e Psicologia vol.13, Cuiabá: Ed.UFMT./FAPEMAT/Ed.IUNI, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz, Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista colonial (Século XVI a XVIII), in: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio. PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PIRAOA, Banco de dados, disponível em:

<<http://en.wikipedia.org/wiki/Piaroa>>, Acesso em 17 mar 2011.

RABELO FILHO, M. G. (Org.). **Canta Galo**: História, costumes e mitos. Canta Galo: Escola Siminiyo', 1993. Mimeografado.

RANGEL, Mary. **Bom aluno: Real ou ideal?** o quadro teórico da representação social e suas contribuições à pesquisa, Petrópolis: RJ: Vozes, 1997.

RAPOSO, Celino Alexandre. **Dicionário da língua Macuxi**, Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

REALE, Miguel. ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do Romantismo ao Empiriocriticismo**, São Paulo: Paulus, Vol. 5, 2005.

ROGER, Caillois. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Gallimard, 1950.

ROSA, R. R. G. **“Os Kujá são diferentes”**: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. Tese (Doutorado), Curso de Antropologia Social, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005, Disponível em:
<<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6418/000485181.pdf?sequence=1>>, Acesso em: 19 jun 2010.

SÁ, Celso Pereira de. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

SANCHIS, Pierre. **O campo religioso contemporâneo no Brasil: globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANTILLI, Paulo, José Brando. **Makuxi**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/makuxi/print>>, Acesso em 31 jul. 2011.

_____. **Os Macuxi: história e política no século XX**. Campinas: Unicamp, 1989. Dissertação (Mestrado), Curso de Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, 1989.

_____. Paulo. Makuxi: **Cosmologia e xamanismo**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/makuxi/739>, Acesso em: 29 out. 2011.

_____. **Pemongon Pata: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Unesp, 2001.

SILVA, Aramis Luis da; ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. **“Fé na cultura”**: índios, missionários e códigos de mediação. Horiz. antropol., Jun 2007, vol.13, no.27, p.165-182. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 abr. 2010.

SILVANA de Rosa, ANNAMARIA. **Mito, ciência e representações sociais**. In Paredes, E.C., Jodelet, D. (Eds), Pensamento Mítico e Representações Sociais, Coleção Educação e Psicologia vol.13, pp. 123-175. EdUFMT/FAPEMAT/edIUNI: Coxipó Cuiabá, 2009. Disponível em: <http://www.europhd.eu/html/_onda02/07/PDF/14th_lab_scientificmaterial/derosa/derosa_mito_2009.pdf>, Acesso em: 28 agosto 2010.

SIMIONI, Ana Paula; MONTERO, Paula. **Entre o mito e a história:** O V centenário do descobrimento da América. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOLÓN, Ivônio. **A história de nossos velhos:** Kanaimé lenda ou realidade? Blog do tuxaua, Banco de dados, Disponível em: <<http://ivoniosolon.blogspot.com/2009/08/kanaimé-lenda-ou-realidade.html>>, Acesso 10 abril 2010.

SPINK, Mary Jane (Ed.). **O conhecimento no cotidiano:** A representação social na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SPINK, Mary Jane (Org.). **O conhecimento do cotidiano.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

SPINK, Mary Jane; MEDRADO, Benedito. **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano:** Aproximações teóricas e metodológicas. São paulo: Cortez Editora e Livraria Ltda, 1999.

SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

TEMPESTA, Giovana Acacia. **A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima.** 2004. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

UNIVERSITY OF WISCONSIN – MADSON. Department of Anthropology. Banco de dados: **People: Neil L. Whitehead.** Disponível em:

<http://www.anthropology.wisc.edu/people_whitehead.php>, Acesso em 11 ago. 2011.

USARSKI, F. (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

VANTHUY NETO, Raimundo. **Dirigir almas e servir ao jeito de muitos**: A missão dos Beneditinos junto aos povos indígenas de Roraima – 1909/1948, São Paulo, 2000. 257 f. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática). Pontifícia Faculdade de Teologia de Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2000.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: A disputa pela terra – 1777 a 1980. Boa Vista: Editora UFRR, 2007.

VILLAS BOAS, Orlando; VILLAS BOAS, Claudio. **XINGU: os índios, seus mitos**. 3 ed. São Paulo: Circulo do Livro S. A., 1970.

WHITEHEAD, Neil L. **Dark Shamans. Kanaimà and the Poetics of Violent Death**. Durham: Duke University Press, 2002.

WAGNER. Descrição, explicação e método na pesquisa das representações sociais. GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

GLOSSÁRIO

A

Arecuna – etnia indígena de tronco linguístico caribe da Venezuela.

Asepanggóng – Subdivisão dialetal dos Macuxi, residentes do rio Tacutu.

B

Bichos – Seres duplos dos seres existentes na natureza que às vezes causam doenças e feitiços e que exigem a ação xamânica para suas respectivas curas.

C

Canaimé – ver *kanaimé*.

Circum-Roraima – Região compreendida entre o Brasil a Venezuela e a Guiana constituída de diversas montanhas e florestas.

Carib, Caribe, Karib: Grupo linguístico de índios da Venezuela se estenderam para a região do Brasil e da Guiana, na região denominada Circum-roraima.

E

Eliáng – Subdivisão dialetal dos Macuxi da região de Maracá.

I

Ingaricó – etnia Kapon do grupo linguístico caribe localizados no extremo norte de Roraima.

K

Kamarakoto – etnia caribe residentes na região de Kamara na Venezuela.

Kanaimé (do Macuxi *Kanaimê*) – ser meio homem meio bicho que aterroriza indígenas da região da fronteira Brasil, Venezuela e Guiana. Causador de doença seguida de morte. Suas ações podem ser pelo poder da oração ou pela força física sobre uma pessoa.

Kenóloko – Dialeto de índios Macuxi da região do Rio Cotingo.

L

Lavrado – vegetação de campos naturais localizados ao norte de Roraima.

M

Maloca – Aldeia indígena ou grande habitação onde se alojam diversas famílias.

Mo'naikó – Subgrupo dialetal dos Macuxi da região do Contão no rio Cotingo.

P

Pajé – designação brasileira para especialista em ritual de comunicação com os espíritos.

Pajelança – atividade ritual realizada pelo pajé com o fim de curar, prevê acontecimentos e propiciar poderes sobrenaturais.

Puçanga – Para os Macuxi de Cantagalo e Maturuca a puçanga é a atuação de algum elemento da natureza como remédio, defesa ou realização de feitiços, afastando coisas ruins e atraindo coisas boas para si.

Q

Quessêrumá – Grupo dialetal Macuxi da região do alto rio Maú, região do Maturuca.

R

Rupununi – rio localizado ao sul da Guiana e à nordeste do estado de Roraima que nasce nas montanhas Kanuku e deságua no rio Essequibo.

S

Sombra – refere-se à alma da pessoa. Quando a pessoa está enfraquecida costuma-se dizer que o bicho pegou sua sombra. Esta ação explica a fraqueza e o emagrecimento da pessoa.

T

Tewa'ya' – subdivisão dialetal dos Macuxi da serra do Mairará.

Taurepang – etnia indígena do tronco linguístico caribe localizados ao norte de Roraima.

W

Wapichana – etnia do tronco linguístico Aruak residentes nas áreas roraimenses do Surumu, Taiano e Amajari.

X

Xerimbabo ou xirimbabo – em Macuxi *Manaaka* são os espíritos protetores dos Piya'san nas sessões xamânicas.

Anexos

Anexo 1: Perguntas da entrevista

- a. O que você sabe:
 - I. O que você sabe sobre o pajé?
 - II. O que você sabe sobre o rezador?
 - III. O que você sabe sobre o kanaimé?
- b. O que essas “personagens religiosas” da cultura Macuxi já fez por você?

- c. Essas “personagens religiosas” solucionam problemas da comunidade? Quais? Que problemas você conhece ou ouviu falar que foi solucionado?
- d. O que significa hoje:
 - I. O que significa para você hoje o pajé?
 - II. O que significa para você hoje o rezador?
 - III. O que significa para você hoje o kanaimé?
- e. Qual a relação que existe para você entre o pajé, o rezador e o kanaimé?
- f. Como o rezador faz para curar? O que ele exige?
- g. Existe alguma história que conta o surgimento do pajé, do rezador e do kanaimé?
- h. A religião cristã católica presente na comunidade de Maturuca de do Cantagalo influenciou na mudança do significado do pajé, do rezador e do kanaimé?
- i. O que o povo Macuxi pensa sobre essas mudanças?

Anexo 2: Resumo das entrevistas

E.1

a.I. Pajé, pra gente antigamente era o nosso médico como o médico hoje em dia. Ele que faz essas curas. Ele passa um remédio caseiro. Porque a gente vai, não tinha médico, era difícil, aí médico nosso era pajé mesmo. Fazia a oração, rezava pra gente tomar “garrafada”, pra gente tomar e aí fazer o banho também.

a.II. É o mesmo, é o mesmo pajé. Só que ele não “bate folha” como o pajé. Ele reza e faz cura através de oração. Ele reza em cima de uma

pessoa. Ele pode rezar numa água para tomar, num chá, pra fazer a cura.

a.III. O kanaimé vem de outras malocas quando estão em perseguição, tipo uma inveja que eles tem das outras malocas quando a pessoa está bem. Aparece, dizendo que vai vender ou alguma coisa, objeto, pra poder, a pessoa comprar e depois fica perseguindo a pessoa. Através disso eles vão matando as pessoas. Eles maltratam, aí voltam, sei lá, eles tem um negócio que faz a pessoa tornar de novo e depois.

b. Eu já tinha assim, quando eu era menina tinha uns dez anos. A pessoa indígena mesmo assim que morava em outra maloca. Ela fez uma oração assim pra me matar [sorrisos], para eu morrer assim magra. É uma oração que eles fazem pra morrer assim. Eu tive esse problema, dava febre. Tinha um pajé, ele rezou pra mim, ele “bateu folha” e descobriu, foi fulana de tal. Aí passou o banho, rezou em cima de mim. Sabe que eu fique rápido boazinha. E a mulher, ele tirou esse feitiço dela de mim para essa mulher, e ela morreu.

c. Tem vários tipos de inveja, eles tentam fazer. Como tem com os brancos, tem com um índio também, um feitiço pra acabar com o que a pessoa tem, tem com o índio também. Aquela inveja que tem é tipo um feitiço. A minha irmã teve. Esse mesmo pajé curou ela, do mesmo jeito. [Outro] [...] queria matar ela, sabe, através de outro pajé mal, do mal. Tem pajé do bem e pajé do mal. Que lute contra. [entre si]. E quando o pajé do mal, quando tem inveja, aí fica fazendo espiritualmente, fica matando a pessoa espiritualmente, até conseguir matar.

d.I. Olha, o pajé, agora não sei porque, a cultura do pajé tá se acabando, não posso nem dizer o que é de hoje agora. Não tem mais pajé. Antigamente a gente tinha muito pajé, mas não tem mais pajé bom. O pajé era deus, pro indígena, assim pra nós, era muito bom, porque a gente procurava ia mandar buscar onde ele estivesse pra fazer a cura, hoje tá difícil.

d.II. Da mesma forma, porque ele está fazendo a cura da pessoa, reza. A pessoa sente dor aí vai lá com ele, reza e a pessoa fica boa. Através de reza mesmo. Já diminuiu muito. Até mesmo meu pai já se foi, que

fazia tantas orações. E eu não sei nada de meu pai. Das orações.

d.III. O kanaimé já está virando mais civilizado, não estão mais fazendo o que faziam antigamente. Já estão se apresentando pessoalmente, já estão reagindo, se demonstrando, não vivem mais escondidos, querendo lutar assim pessoalmente.

e. O kanaimé com o pajé. Porque quando eles fazem para matar as pessoas, eles matam mesmo, não tem cura. Quando eles botam veneno, assim um rapaz me contou, sempre ele andou com os rabudos, que eles pegam veneno de cobra e colocam no anus da pessoa e maltratam.

f. Quando tem uma doença para curar eles rezam. Eles fazem uma dieta, como o médico faz também. Essa dieta é um beiju com água, aí o peixe, não tem que ser peixe reimoso. O peixe de doente que eles falam é a traíra e o caraju, assado na brasa, na grelha. Assa na brasa e como com um pouquinho de sal. A pessoa não tem que comer com gente de luto; a pessoa não tem que comer com gente que está menstruada. Aí cura com pimenta, eles chegam e fazem corte na pelinha e reza a pimenta pra dar força pra pessoa reforçar.

g. Como surgiu o kanaimé, surgiu através do índio brabo, que não conhecem. Eu sou assim, porque meu pai, a tia dele é tal de *Iriang*, meu pai é desses. Porque tem Wapichana, ela [mãe dela] é uma. Eu sou macuxi e meu pai era *Iriang* que chama, macuxi. Aí do meu pai, a família do meu pai, era que comia gente. Matava pra comer mesmo.

h. É assim, eles chegavam lá celebravam a missa, falava coisa boa e a gente tinha que mais era confiar em Deus. Eles não falavam em pajé não, mas sempre a gente foi assim. Porque eles celebravam a missa eles faziam o sermão muito bonito e a situação foi modificando, assim vendo a palavra de deus. Aos poucos foi mudando mais. Não destruiu não.

E.2

a.I. Para mim ele é uma pessoa que conhecemos como médico. E nós temos bastante confiança nele em curar uma doença. É uma pessoa que sabe e que conhece apesar de não ter estudo. Ele tem uma sabedoria, o conhecimento.

a.II. O rezador é para rezar a pessoa que está com quebranto, questão de mal-olhado, susto, ou ele diz também o que você pode ter, o que você está sentindo. Ele não é um pajé, é o rezador, reza. Estou com a dor de cabeça, não tenho remédio, a dipirona, não tenho outras pílulas, aí vou no chá e ele reza e eu tomo, passa minha dor de cabeça ou a febre.

a.III. Como se fosse os bandidos, o pilantra aqui da cidade. Mas o kanaimé, eu acredito que existe, eu nunca vi, mas existe. Eles dizem que o kanaimé age para fazer mal às pessoas, ele também pode ser um rezador. Quando ele quer fazer mal a alguém ele te assusta ou ele aplica uma reza em ti de longe mesmo.

b. Eu engravidei da minha filha com facilidade. Na outra gravidez eu tinha muita dificuldade pra engravidar, aí eu fui com o pajé. Aí o pajé falou pra mim que eu não engravidava por uma ... não engravidava porque alguém tinha feito o feitiço pra eu não engravidar, fizeram um feitiço chamando flor do mamão macho, que era pra eu engravidar e depois não vingar a gravidez. E justamente toda vez que eu fazia o tratamento com dois, três meses, não vingava, não segurava, perdia a criança. Foram três gravidez, dois gêmeos e uma só de um. Aí o pajé fez isso aí pra mim, Ele disse ia tirar. Quando eu engravidei mesmo desta última vez, mas também não vingou porque ele disse que foi muito forte. O vovô era o rezador, eu não sei se é por conta da nossa fé, mas todas as vezes que eu levava essa minha filha, ela chorava muito, aí o vovô rezava e de repente ela se acalmava.

c. Lá na comunidade, com relação ao kanaimé, nunca ouvi falar não. [O pajé] sim lá comunidade mesmo tem pessoas que vieram para o médico, ficou internado aí, só passou remédio e parou a dor e continuava e foi no pajé, aí o pajé fez um remédio e melhorou. O mais grave mesmo que o rezador é capaz de cura e que eu penso que ele cura que é grave mesmo é o susto. Perguntei pro vovô, o que o senhor fala ? Eu rezo chamando Maruai, pra susto.

d.I. Hoje eu continuo acreditando, assim como também que acredito muito em Deus. Sempre acreditei na reza do pajé e do rezador. Por exemplo, se a criança tá chorando, que a gente pensa que é susto ou tá

com vômito, eles dizem que é de má alimentação ou falta de água ou sei lá o que. Eles acreditam só o científico mesmo. Eu continuo acreditando.

d.II. Hoje, eu tenho o rezador como uma pessoa também hoje, que assim também dessa importância do poder da cura. A minha filha não acredita não. Mas eu reparto para elas as histórias quando elas eram crianças. Eu conto tudo pra ela.

d.III. Eu sempre tenho o kanaimé como uma pessoa má. Hoje em dia é a mesma coisa. Pra mim ele torna-se uma pessoa ruim, da maldade, porque ele continua fazendo maldade. Ele é uma pessoa igual a nós. A tia quando faleceu, os meninos andaram falando, os meninos da comunidade que morou e trabalhou ali pra ela, e disse que ah nós matamos uma ... ontem de manhã cedinho nós matamos uma vaca gorda.

e. Qual a relação que existe para você entre o pajé, o rezador e o kanaimé?

É entre pajé e rezador. Eles são pessoas assim que uma ligação de cura. O pajé cura também. Porque o rezador não tem o mesmo trabalho que o pajé [de] bater a folha que é o ritual, a noite em lugar escuro. Ele pode usar o álcool ou o tabaco, pra poder fazer a cura. Pra poder incorporar alguém, o espírito de alguém aí. O rezador não faz isso, o rezador simplesmente você leva lá e diz que a criança está com isso. Só que o kanaimé é mais pra maldade, chega a matar a pessoa.

f. Pede pra fazer o chá, faz sopro, o banho de salva de campo, folha de pião e certas comidas pra rezar para comer. Quando veio a primeira menstruação da minha filha, ela resguardou direitinho.

h. Bem início a religião católica dizem que ela foi mesmo, foi podando certas coisas que ela achava que era errado. E aí como ninguém sabia a gente acreditava muito, certas coisas que eles repassavam pra gente. Mas de uma certa forma eles nos ajudaram muito. Agora hoje os padres que vão lá trabalham muito em favor do pajé e do rezador.

i. Eu acredito foi paralisada e hoje está se buscando a valorização da nossa cultura. Eu acredito que pode haver mudanças. Hoje estão sendo

os pajés, jovens. Então eu penso que sofreu assim uma mudança com relação às pessoas, antes aquela pessoa bem idosa.

E.3

a.I. O pajé é que comandava a cura dos doentes. É líder espiritual que vem ajudando a comunidade. No caso do Maturuca eles acreditam mais no pajé que no próprio médico. Ele tem todo o seu conhecimento tradicional. Além de incorporar os espírito que vem da serra, do mato, da água e outras pessoas, vem dos médicos para curar as pessoas.

a.II. Ele reza, faz a oração, consegue identifica a doença que teria o doente. Tanto o rezador como o pajé dizem que tem uma oração para contrapor o mal para as pessoas.

a.III. Tem uns que são daqui da Guiana, outros são lá, mais da região norte realmente, daqui da Raposa Serra do Sol. O kanaimé tem a atitude de fazer com que também reza pra pessoa pra induzir a pessoa ao erro. Pessoas que querem matar alguém. Ele tem poder de oração muito grande.

b. Eu já fui curado pelo pajé. Realmente o pajé tem poder de cura. Tem o pajé do bem e o pajé do mal. Tínhamos que pegar o gado de uma comunidade, aí ele me estragou, fiquei bastante doente. Depois que eu ajudei esse cara, eu me senti bem, fiquei bom. Aí eu fui no pajé e aí ele falou, não, te procurou quem tinha feito o mal, estava difícil pra tirar esse mal que tinha feito, o cara é muito bom pra fazer isso, ele é preparado. Ele pegou na tua mão, conversou contigo, tudo, mas ele tirou aquele que ele tinha feito. Você está curado.

c. Então outros pajés que iam lá falavam a comunidade está muito sobrecarregada de “coisas”. E aí tem no meio dessa coisa aqui, que é chamada puçanga, que é um tipo de espécie de espírito plantado. Os pajés reuniram e foram lá limpar a comunidade, mas foram tiradas muitas coisas dali. Tiraram muitas puçangas, lata ali tampada, o pessoal ia lá e arrancava.

d.I. Hoje o pajé é uma referência de cura da comunidade. É importante na vida para outras questões. Além da questão da luta política. Ele consegue ver, imaginar. Fazer a oração dele, pra ver como é que estão

as coisas.

d.II. Hoje pra mim continua ser uma pessoa importante. O rezador vai lá faz uma oração na pedra ou em água ou em alguma coisa e joga e ele acalma os bichos.

d.III. Acho que tem um papel mais fragilizado, mas continua atuando. É assim, a gente não consegue interferir na cultura dele. E não tem nenhum esforço pra isso. Porque eu acho que é uma outra tribo, a gente não consegue localizá-los, ou [...], mas eu acho que o kanaimé não vive numa parte do Brasil, vem lá da Guiana.

e. O rezador tem o papel de conciliador, só assim de salvar a pessoa. O pajé tem o papel não só de salvar, mas de prever, mas também de equilibrar. Ele prevê as coisas dentro do contexto, espiritualmente se as coisas acontecerem, se der errado. Já o kanaimé, tem o papel não de vingador, mas de acabar com determinado grupo.

f. Muitos rezam chamando os nomes de trovão, depende em que tipo de situação esteja, o puraquê, a minhoca. Ah, está sangrando, vamos chamar, fazer a oração com o nome da minhoca. Então a reza do rezador é oriunda dos animais, porque em cada animal. Vou rezar pra ti, pro kanaimé não te ver, tu vai viajar hoje. Aí tem o pajé maruai, que é uma outra função dentro do rezador.

g. Macunaima, Anikê e Insikiran. Macunaima é o pai, pra fazer acordo, pra facilitar, pra proteger. E os filhos acompanhando, cada um queria deixar sua marca. Os filhos do Ani'ke e do Insikiran e aí família foi crescendo então cada um [...] foi querer fazer o mal pro outro, mesmo da família. E o pajé, o Macunaima, o nosso pajé, nasceu Maruai, já nasceu o Maruai de Insikiran, é o pajé.

h. A igreja ela teve um papel de enfrentamento dos problemas. Busca conciliar os problemas. E a igreja, eu sou contra o pajé ou eu sou contra o rezador, não, vocês tem valorizar o que vocês tem.

i. Acho que teve mudança importada, a educação na comunidade. Teve mudança importada, radical. Os garimpeiros, os fazendeiros, marreteiro. Outra mudança que eu vejo foi a própria adaptação da comunidade pra essas mudanças que foram impostas.

E.4

a.I. Ele descobre a doença mesmo sem médico, descobre através de exame. Ele também, é a mesma coisa, não diferencio o poder do pajé curar com a medicina hoje, científica. Ele cura do mesmo jeito, ele descobre, só que isso tem que ser reconhecido, pelas medicinas tradicionais, das plantas, das ervas. O pajé é diferente do rezador, o pajé trabalha, bate folha, traz espíritos, o rezador não é assim.

a.II. Já o rezador é todo dia, ele reza no banho, reza na criança, a tarde de novo, noutro dia de novo. Então o rezador, a função dele é essa. O pajé já vai traz espírito, mexe com os bichos da serra, já o rezador não faz isso.

a.III. Quando eu cheguei a me entender conheci 4 pessoas que foram mortas pelo kanaimé. Eu tinha muito medo do Kanaimé, então minha mãe contava o kanaimé faz isso, o kanaimé faz isso e eu fiquei com muito medo. A gente até acusa os Ingaricó que na época eram kanaimé. Eu nunca vi realmente, mas dizem que são kanaimé. Aí na Guiana, tem os locais aí que tem esses kanaimés. Eles viram, entram em espírito, se transformam em espírito, e vão entram em animais em tamanduá, em paca e vão cavar o túmulo, pra tirar o corpo, esse é o ritual deles, como se fosse canibal, não sei se são canibal.

b. Já vi uma criança que foi atacada pelo kanaimé, ele curou, se não fosse o pajé ele tinha morrido. Então o pajé cura mesmo. Aí nesse caso o médico não cura, o kanaimé o médico não cura de jeito nenhum. O médico não consegue curar quando é atacado pelo kanaimé.

c. O pajé tem também o poder de espírito, que é repassado, dos antepassados. Ele faz certo tipo de coisa que o médico não consegue descobrir, mas o pajé descobre.

d.I. Hoje, na verdade, o pajé, o rezador estão sofrendo porque o pajé tá se acabando, o rezador também. Só são os mais velhos e significa hoje, não ter pajé na comunidade. Não vai ter mais quem vai descobrir certo tipo de doença que o médico não consegue descobrir.

d.II. O rezador ele só, o pajé descobre a doença, tem que rezar pra febre, tem que rezar pra susto, pra quebranto e hemorragia e aí o rezador vai lá e faz banho e comida só faz rezar para o doente.

d.III. Hoje tem os kanaimé, ele tem o contato diretamente com as pessoas. No passado eles não faziam isso, só conversava contigo quando te pegavam pra bater pra matar, mas hoje não, hoje conversa.

e. Olha, são coisas distintas, porque o kanaimé, o pajé e o rezador. O rezador consegue também bem pouco descobrir quando a pessoa está doente. O pajé sabe a história do kanaimé. O kanaimé também sabe que a comunidade tem um pajé, tem o rezador. Eles sabem que eles tem pessoas que dão segurança pra eles e assim como também o pajé e o rezador. Com em relação ao kanaimé, eles sabem também que os kanaimés tem os seus pajés que ficam dando suporte pra eles na questão da defesa.

f. Olha a primeira coisa que o rezador fala pra uma pessoa ou pai ou pra mãe, a primeira coisa é que ... aí nós vamos entrar na questão da religião, você tem que ter fé. Você tendo fé, qualquer remédio faz ele curar, se não tem fé não lhe cura.

g. O pajé tem que ter uma preparação, ou ele tem o dom. Então desde criança ele já começa a fazer certos tipos de coisas que um adolescente e uma criança, não podem fazer. Por exemplo: o uso do tabaco, criança não pode utilizar, adolescente também não, mas quando é esta parte da questão do pajé, já vem desde pequeno, tem que fumar, já vem aquela coisa. Tem que se isolara da comunidade, ir na cachoeira e ir no rio, para ver se ele vai seguir mesmo para ser pajé. O rezador é o pajé que prepara também.

h. No princípio teve uma grande influência mesmo. Começou tudo pela proibição do uso da língua, dos costumes tradicionais. Sem dúvida, porque, uma porque é a questão da igreja, não só a católica mas depois entrou várias religiões aí ela veio muito forte, dizendo olha: isso é parte do demônio. É proibido isso. A Católica mudou o papel, vocês tem que preservar, tem que conservar a cultura, a dança, a língua e tal. Outras religiões isso é de bicho, isso é do demônio.

i. Eu, conheço a questão da religião católica, e a religião tradicional, conheci bem pouco. A dança, a dança do ximidim, essas coisas, eu conheço bem pouco. É uma dança religiosa e que ainda peguei a questão dos produtos naturais, frutas, na caça e na pesca. Dessa

geração minha pra lá, conseguiram fazer tudo isso, conseguiram curar, por exemplo. Então houve toda mudança, além da educação. Hoje o que é que acontece na mudança, tanto na religião, na parte social e econômica, de todo jeito está acontecendo mudança.

E.5

a.I. O pajé é uma pessoa importante, que trabalho para o bem das pessoas, do paciente. O que nós sabemos do pajé é que quando acontece algumas doenças que se percebe que não é caso de hospital. Tem pajé que trabalha a noite, batendo folha e tem pajé que trabalha apenas na luz com a vela e com a lamparina. São diferentes pajés. Tem uns que trabalham a noite no escuro, esse aí não exige nada de luz não.

a.II. Ele percebe quando a pessoa está com susto, está com vômito, diarreia, muitas coisas ele percebe e aí ele faz uma oração e consegue dominar aquela doença.

a.III. O kanaimé é tipo pessoas marginais, bandido na sociedade branca. Tem momentos que você não vê o kanaimé, mas se você vai passando e ele assobiar ou não sei dar um sinal, você acaba passando mal e começa a dar febre então ali são os kanaimés profissionais.

b. O que essas “personagens religiosas” da cultura Macuxi já fez por você?

Olha eu já fui fazer um tratamento junto com o pajé, quando eu sentia dores na coluna. E pra fazer o medicamento [tratamento] tinha que ser medicamento caseiro, de várias plantas. Cascas de várias plantas.

c. Essas “personagens religiosas” solucionam problemas da comunidade? Quais? Que problemas você conhece ou ouviu falar que foi solucionado?

d.I. Ele é uma pessoa que trabalha bem, quando ele faz o trabalho, o trabalho tem que ser cumprido, é uma regra igual um doutor faz. Faz dieta, se é banho, é banho, três vezes ao dia, ou durante uma semana, tem os medicamentos também tem as normas, tem que ser de manhã, meio dia e de tarde.

d. II. Porque é uma experiência grande, é médico dos índios. Só que o

fracasso que está sendo hoje, que não está tendo mais pessoas que estão sendo formadas, pra ser pajé e pra ser benzedor. Mas assim quando está tudo normal, pra ele poder usar uma enxada ele tem que pedir pro rezador rezar e ir fazer o trabalho, ou uma enxada ou um machado.

d.III. As comunidades na verdade não gostam do kanaimé. Elas são perseguidas. Perseguem as comunidades e assim quando se sabe que tem kanaimé, as pessoas se preparam pra ir contra o kanaimé. Quando vai pra roça, quando vai pegar uma lenha. Geralmente é assim quando a pessoa sai ele sai, ele vem, ele persegue a pessoa e acaba indo encontrar a pessoa naquele ponto onde tá tirando lenha ou está na roça, ele vai perseguindo.

e. A relação dele com o kanaimé, já é separado. Porque quando ele diz no trabalho dele: olha pessoal fiquem atento que tem um kanaimé aí na área, o kanaimé está por aí.

f. As pessoas tem que preparar e às vezes não pode até comer vários tipos de alimentos, que aí não vai fazer efeito. Ele pede pra fazer banho e guardar o banho. Não pode comer ... o que a gente vê, tem certos tipos de alimentos não pode ficar comendo, quando está em tratamento, quando for atacado pelo kanaimé.

g. Existe alguma história que conta o surgimento do pajé, do rezador e do kanaimé?

Nessa parte eu não sei dizer. Eu sei que existe. O kanaimé também eu sei que existe, porque eu já presenciei situações em que você vê à noite muito barulho feio lá no túmulo da ... eu sei que existe. É difícil você ter contato com ele, é difícil você vê e falar com ele, é, é, é bicho mesmo.

h. O que mudou mesmo foi que eles adotaram essa religião que acredita que existe um Deus acima de tudo. Continua o pajé e o rezador.

i. Quanto às mudanças, muitas coisas mudaram porque as pessoas, eles usaram armas, flechas. Já são muitas as histórias. Ou de flecha ou de faca ou de arma de fogo, de todo jeito já foi atacado o kanaimé por perseguir as pessoas. Nessa mudança, ainda continua essa mesma

perseguição continua.

E.6

a.I. O pajé é uma pessoa preparada para exercer trabalhos. Há uns pajés de que eu já falei, que eu já conheci, uns quatro pajés, eles dizem que a pessoa tem que ter um lado bom de curar e de ajudar mesmo. Então o pajé tem que ter esse dom de espírito de pajé mesmo. Tem linguagem do pajé, tem linguagem que eles não dizem, aqui vocês dizem que é o pajé, pra nós é o *Pia'san*.

a. II. O rezador, o benzedor. Ele também conhece que a pessoa está doente, que tipo de doença. Ele é tipo um enfermeiro. Agora o benzedor, o rezador não, aquele que a gente chama de *Tarenpokon*, ele sabe, ele vê, vamos dizer, a criança, ou pessoa está com diarreia. O *Taren* você tem que aprender oralmente. Aí ele conta a história de onde é que veio essa oração, quem é o autor dessa oração e aí vem toda essa história aí. Todo benzedor sabe disso aí. Ele tem essa força dele, uma força espiritual que ele benze e se concentra e dá certo também.

a. III. Nós chamamos de Kanaimî, ou kanaimé, O kanaimé ou kanaimî faz o mal. No começo o kanaimé vigiava a maloca. Era o guardião da maloca. Só que ele tinha essa ... porque o pajé ele curava e dizia também que tem alguém fazia mal ou inimigo que vem, os animais ferozes ou o espírito da mata, como a gente diz, tudo isso aí. Ele mata mesmo.

b. Um fato que aconteceu, que a gente viu e que eu presenciei mesmo, foi dum pajé que ele ... enquanto ele estava sendo pajé mesmo, ele trabalhou e quando a filha dele adoeceu, só vivia doente de tumor e ele vinha tratando dela. Quando ele deixou de trabalhar, deixou de ser pajé, a filha dele chegou a morrer, foi a óbito.

c. Lá na comunidade, eu não me lembro o ano, teve um surto de malária, não só o pajé e o benzedor, mas juntamos o agente de saúde entendeu, e resolvemos. Esse é um problema que é um conjunto de fatos faz a pessoa adoecer. E lá também aconteceu com o pessoal dores no estômago, dizem que é dor no estômago. Nem doutor

descobria.

d.I. Olha nas comunidades que tem pajé, que ainda resistem. Eles estão bastante presentes, mas está quase acabando. Não tem mais o pajé bom, preparado.

d.II. Rezador ainda tem bastante. Só que na comunidade, a gente sabe quando a gente mora lá e conhece eles. Se você chega lá e perguntar: você sabe benzer? Ela não vai dizer que sabe, [risos] mas ainda tem.

d. III. O kanaimé está aí agora, está em todo canto aí agora, o kanaimé está na Universidade, o kanaimé está falando com você, o kanaimé está falando no alto-falante, o kanaimé está dando entrevista na televisão. O kanaimé, é uma pessoa, que tem espírito mal. Então dizer assim que tem um grupo que são kanaimés mesmo, que vive, que a essa vida de kanaimé, assim não tem. Meu bisavô era kanaimé é por isso que o pessoal chamavam a gente de kanaimé. E hoje a gente não pratica mais. Agora o kanaimé ele mata, ele quebra. Então eles fazem essa ação dele e não contam.

e. O pajé e o kanaimé: aqui tem. Quando o pajé precisa do kanaimé que ele tem. Eles trabalham junto. E quanto não tem eles são quase inimigos os dois, um é de bem, e outro ... [Kanaimé pode ter um pajé?] Pode ter um pajé, pode ter um rezador.

f. Primeiro, conforme a doença, vai exigir que: primeira coisa na nossa cultura é que alguém de luto, ou alguma mulher ou menina estão menstruadas em casa. Na quantidade que eles podem comer. Enquanto ele tiver [doente] não pode andar, tem que resguardar, até pra nós, até sol, luz, mata e tomar banho no igarapé com água fria. São essas coisas que eles recomendam pro doente. E até porque a oração não vai fazer efeito. Se ele tiver muito fraco, tem que ter jeito de trabalhar, devagar, com calma, trazendo o espírito, porque pra eles pros benzedores, pros pajés tudo tem espírito. Não comemos esse peixe, porque ele, na época da reprodução, da desova, ele não é peixe. Então esse mês de agosto e setembro.

g. Tem o Insikiran e o Ani'ke. O Insikiran virou pajé devido ao irmão dele. Então ele, porque o irmão dele [Ani'ke] era muito danado. Ele

queria fazer sempre as coisas contrárias do irmão dele. Quando um bicho flechou ele, o Ani'ke. Então ele pensou como é que ele ia fazer com o irmão dele. Como é que ele ia chegar lá na casa sem seu o irmão. Então ele fez ... pediu pra ele virar pajé, pediu que espíritos ajudassem ele [Insikiram] e aí ele se tornou pajé. E aí ele se tornou pajé e já fez o trabalho pro irmão dele e aí ele foi ensinando como é que vira ou se transforma em pajé. Que eles pediram para esse Pata'mona ensinar eles, saber como é que eles fazem, a aí ele fez o lado kanaimé. Agora tem pra benzer pra trovoada, pra trovão, foi o beija flor. E essas orações os benzedores vão vendo as ações de quem combate e de quem evita de fazer as coisas. Então foi assim. Agora pra ver quem descobriu primeiro é difícil.

h. Nesta vivência dela aí, houve muita influência, não podia mais fazer, porque eram hábito, relações diabólicas. Até mais ou menos, nos anos 80. Faz tempo que a gente começou a trabalhar, de resgate cultural, inclusive que eu vi mesmo até me chamaram pra uma senhora benzer ele [um padre]. De um tempo pra cá eles vem valorizando.

i. Hoje tem *Piya'san* que faz com vela, que faz bebendo cachaça, esse não é pajé. Eles se preparam, fez a preparação e hoje não está tendo. Estão fazendo através da escrita, pega escreve copia, vê. E aí mistura tanto as orações do *Taren* com preces religiosas, as orações de santo Agostinho, santo não sei o que, tem um tal de São Cipriano pelo meio e só sei que misturam tudo. Eu tenho duas sobrinhas, eu conversei com ela bem pouquinho. Ela disse: eu estava aqui, e comecei a ver a minha voz diferente e fui ver o que é era, eu estava virando pajé. Mas tem muitos que não são o rezador puro mesmo, o indígena, o pajé. Mas ainda existe. Hoje o kanaimé, já está misturado aí com os que aprenderam e descobriram muitas coisas aí que tem na sociedade não-branca.

E.7

a.I. Então o pajé, é como a pessoa que faz a recuperação da saúde de outras pessoas de outras pessoas, para fazer a cura daquele paciente de onde ele não foi curado no hospital por outro médico. Trabalha com o

espírito, renova o espírito e transforma. Qualquer paciente de qualquer comunidade que procurar ele dispõe a fazer esse tratamento, com a sua sabedoria.

a.II. O rezador pra mim é uma segunda pessoa do pajé, e outra a segunda pessoa dos agentes de saúde também, que ele não faz o trabalho do pajé, mas aí continua com o trabalho do pajé no sentido de rezar, de fazer rezas no chá no banho, e em outros momentos e até na própria pessoa mesmo no próprio paciente. Auxilia na prevenção ou no tratamento da saúde das outras pessoas que estão doentes, neste sentido.

a.III. O kanaimé é um outro elemento que, até agora eu só vejo, observo, ouço que ele só vem fazer o mal pras pessoas. Às vezes é por perseguição mesmo de famílias, muito anteriores que ainda continuam em rivalidade. Quando ele não pode matar ele deixa a pessoa muito assustada, e ela fica doente até por muito tempo e aí se não tiver o rezador e o pajé aí esta pessoa sofre e pode também chegar a óbito. É mais quando ela está individual que saiu sozinha ou é uma mulher ou uma criança.

b. Para mim ele não fez nenhum mal, ainda, graças a Deus. Enquanto que o rezador, por mim já fez. Eu já tive, passei por várias situações de saúde e o rezador já veio e rezou na minha pessoa. Já fez o benefício, rezou o chá, rezou água pra mim. E assim como pras minhas pessoas também, meus netos e netas, ele já fez esse benefício, na pessoa do rezador.

c. Meu pai era um pajé, e aqui na comunidade mesmo ele já fez muito benefício. E em outras comunidades também, mas aqui mesmo ele resolveu várias situações, que as pessoas não estavam tendo oportunidade de se curar e com o trabalho dele, ele já realizou várias situações. E esse do São Mateus, também já ajudou aqui. Tem outro da Nova Aliança, já veio aqui na comunidade do Canga Galo, em prol da saúde de alguns doentes que estavam necessitando.

d.I. Um médico, um doutor, um conhecedor, diagnosticador das doenças que aquele que pode prevenir, que previne, que vê, que sabe os sintomas, conhece olha e vê. Hoje tem alguns aí que já não fazem

os trabalhos se não for através de uma gratificação, ou pagamento mesmo, até dinheiro, objetos, animais. Ainda conheço desses pajés que eu estou falando. A sessão deles é de noite no escuro, com folhas, pra bater folhas. Mas é mais na noite escura mesmo, buscando assim outros espíritos encantados na natureza, para ajudar ali na sua sessão, no trabalho que estão realizando. E bebem o tabaco como também um fortalecimento pra eles, são esses daí. Mas tem outros, que eu já observei, já participei de algumas sessões, que já trabalham mesmo que seja na noite, mas já é na luz da lamparina, ou da vela, ou até da luz elétrica se tiver. Não é mais com folha, é só através dos cantos e orações e tudo mais e muitas vezes já com álcool já, a cachaça mesmo.

d.II. Ele procura também orientar ou o pai ou a mãe, quando é criança, ou quando a pessoa é adulta, ele orienta pra resguardar e passar os medicamentos através do chá, da água, do banho, e reza em cima do paciente também. Ele continua fazendo do mesmo jeito que no passado. Agora tem uns que rezam com as palavras em português, porque não sabem mais o Macuxi. Mas é sempre buscando na orientação de salvar, de tornar as pessoas melhores da saúde.

d.III. Hoje não estão mais agindo vamos dizer assim, ainda bem que não estão agindo de forma muito rigorosa. Ele não está bem preparado, ele finda também ficando com medo de praticar os seus atos. Eles tem esse jeito mal de agir. Muitos deles hoje tem esse receio, tem medo também de enfrentar, de chegar e atacar, então ele aguarda oportunidade mais por fora da casa, assim pro igarapé, pra pescaria, pra trabalhos nas roças. Se estiverem em grandes grupos eles não atacam as pessoas.

e. O pajé e o rezador eles tem uma relação não íntima, mas semelhante, porque eles podem combinar nos trabalhos que eles estão realizando. Tudo em prol do benefício, da melhoria da saúde, da prevenção. Enquanto que o kanaimé o pajé e o rezador fazem o benefício pra salvar, o kanaimé procura desfazer aquilo. O kanaimé mal e o pajé, ali findam se confrontam corpo a corpo, mas é mais na questão do espírito que ele manda alguém do espírito mal do kanaimé e finda interferindo na sessão do pajé.

f. Em primeiro lugar ele exige confiança e fé. Depois é resguardo, muito repouso, e cumprir com que ele diz. Mas se a pessoa não obedecer, não seguir as suas orientações, a situação aumenta, e aí é buscar outra situação, no caso o pajé.

g. Surgem do Macunaima, Inskiram e o Ani'ke. Na realidade, o macunaima sempre fazia o contrário, fazia as operações também sempre do lado do mal, então ele pode ser considerado kanaimé. Em relação a isso o Ani'ke e o Inskiram, já trabalhavam sempre mais para o bem. A história é o Inskiram sempre rezou para o irmão dele o Ani'ke, que sempre fazia suas travessuras e maldades e era comido e engolido pelos outros animais da natureza e o Inskiram era que fazia o ressuscitamento dele, através da oração do poder que ele tinha, do poder divino, aí ele tinha esse poder de cura e ele curava mesmo.

h. Com a chegada dos primeiros missionários tanto da Igreja Católica quanto da Igreja Evangélica interferiram na questão religiosa, implantando assim a pregação da palavra de Deus da Igreja católica na comunidade do Canta Galo. Mas a católica interferiu e nós acabamos aderindo e seguindo essa religião aí. A religião em si, no sentido da palavra. Eles interferiram na vida do pajé e fizeram com que ele abandonasse o trabalho, a prática do seu trabalho, de realização dele, porque eles falaram que era muito ruim e tinha parte com o outro lado oposto de Deus, que era o demônio. Em relação ao rezador não teve muita interferência não, a religião católica não teve muita interferência, prova disso é que hoje o pessoal continua, já morreram duas, mas a oração continua e o rezador continua surgindo mais, mesmo falando português. Que foi problema quando interferiu e muito forte, mas essa retomada do conhecimento através de estudos, esclarecimentos, orientações, já de volta que o povo reconheceu que tinha afetado que tinha agredido, fisicamente culturalmente emocionalmente um povo, então eles também recuaram e pararam, uma vez que tinham feito esse desastre com a população, depois veio a retomada de novo, se nós erramos é até aqui. O povo tem direito de viver seus costumes e tradições. Portanto pode ser pajé, pode ser quem for o cidadão, nessas três áreas pode agir do seu jeito, que nós não podemos mais interferir.

Aí até o momento a igreja nunca se posicionou diante dessa situação. É muito diferente do pajé e do rezador onde a gente pode manter contato, conversando dialogando, agora o kanaimé não, que é uma situação que a gente não pode dialogar com ele.

i. Nas três relações que estamos discutindo, então a maior parte do pessoal, tem convicção de que o pajé e o rezador devem existir pra ajudar a população da comunidade, mas jamais incentivou o povo pra se tornar um kanaimé. O kanaimé não se fala para ser ou não ser, quem vai decidir aí é a pessoa. De repente ela quer seguir pra ser o kanaimé, ninguém pode fazer nada.

E.8

a.I. Só sei contar sobre o meu avô. Era da região do São Marcos. Eu cheguei a ver ele batendo folha, batia folha e ele cantava as músicas dele, aí depois ele, tinha uma folha que se chamava mororó, que fica na beira do rio, ele pegava essas folha e amarrava tudinho e aí ele batia folha de noite. E ele olhava a doença da pessoa na folha também. Rezava para as crianças, fazia remédio dele para os bichos ruim.

a.II. O rezador, ele reza contra os maus, pra susto, pra vento caído, quebrando, pra gripe.

a.III. Ele [sogro] falava que ele tinha a oração dele que é a oração do mal, tinha a oração para a pessoa não ver ele. Pra pessoa ficar ali, tipo quando a pessoa fica com anestesia. Às vezes quando é mais forte a pessoa cai ali mesmo, de susto aí ele pega.

b. Ele [pajé] já “desceu” o xerimbabo dele pra olhar as pessoas, para ver se está bem ou se está ruim. O xerimbabo é um beija-flor. O rezador já rezou muito. O rezador que mora bem aí, sempre ele reza nele [referindo-se ao neto no colo]. Ele reza pra pneumonia também. Ele reza muito. Ele “cerca” assim pra criança quando está recém-nascida aí ele reza pra cercar o mal que o pai faz por aí, porque ofende a criança.

c. Eles já resolveram muitas coisas com a reza. Resolve assim, dessa maneira, de susto, fazendo a cura. Já curaram muitas crianças aqui.

d.I. Significa um doutor da nossa cultura.

d.II. Significa o mesmo pajé que cura.

d.III. Eles gostam de pegar só uma pessoa, quando andam só. Quando a pessoa está sozinha aí ele pega. Eu ouvi falar também que ele corta língua da pessoa pra ele não contar que foi ele que fez o mal. Corta a língua e machuca as pessoas, quebra tudinho.

e. Eu acho que, pra mim é a mesma coisa. É quase o mesmo. [O rezador] sempre reza e manda a gente fazer banho de folha de algodão, e outras folhas, salva do campo. O rezador só faz reza e passar banho e não faz outros tipos de remédio não, e a oração dele.

f. Ele fala que não é pra andar, a criança mesmo e o adulto também, pra resguardar pra não sair por aí pra não piorar. Porque se não resguardar aí piora.

h. Pra mim não mudou não. O pajé é [o mesmo], e o rezador também não.

E.9

a.I. Hoje vários pajés, tem muito pajé, nosso indígena, porque dum lado também tem aqueles macumbeiros não sei o que lá. Macumbeiros lá em Codó, no Maranhão. Mas aqui nossos indígenas também trouxe ... então hoje o pajé ele trabalha, se um curumim está doente, às vezes diz assim que mosca mordeu, aí o bicho pegou e andou com fome e aí pega a sombra dele. Ele faz ele ficar vivo. Se tem ferida, se tem [...] se ele é cortado, o pajé faz ele ficar bom. Só não esse negócio de operação. Eu acho que pajé não dá jeito não. Quem deve dá jeito é já pelo hospital. Minha mãe conta assim que ela foi banhar, depois do banho ela sentiu a cabeça dela pesar. Aí quando chegou aí o pajé, ele trabalhou uma noite. Aí ele disse assim, o Mussum está na torneira, aí quando a vovó foi banhar o mussum chupou. Mas agora eu vou tirar essa flecha do mussum e ela vai ficar boa.

a.II. Agora rezador, é o mesmo pajé, o mesmo rabudo, rezador. A reza vem do Inskiran, do Ani'ke. Essa reza é muito tempo também.

a.III. O rabudo é o seguinte. Rabudo é pra matar outro, porque ele tinha muita inveja do outro. Ele tinha. Ele usava o tal de tajá, mato da ingazeira, ele se curava, cortava, botava no sovaco, pra ele virar

kanaimé. É uma puçanga pra ninguém vê ele. Então ele usava aquilo pra ninguém vê ele. Ele usava a reza, que chamava oração, quase como do São Cipriano que deixou pra ele. Tu está entendendo, quase como de São Cipriano, essa reza que dizem que é forte. Esse rabudo ele tinha, ele tem oração de tudo.

b. Rezador tem pra tudo. Aí o rezador colocou, organizou o Tauriu [uma forma de feitiço] aí em mim, Então eu fiquei doente. Tossia, tossia mesmo. Aí eu disse pra mulher. Não estou mais aguentando não, vai buscar o pajé. Aí ele veio, trabalhou aí fiz trabalho como hoje aí eu misturei cachaça com caxiri pra ficar forte. Botaram esse feitiço porque o senhor está trabalhando o povo e estão querendo arroteiro, mas vocês estão trabalhando, mas botaram esse feitiço em ti. Do rezador, o que acontece comigo, com ela [esposa]. Hoje nós temos uma filha. O que o rezador fez. Hoje nós temos esse filho aqui, tem oito anos. O que rezador fez, invejou, aí passou também, passou a procurar a velha aí pra não pegar mais filho. Aí ela vinha sofrendo quando o pajé bateu folha e disse: invejaram da sua esposa pra não ter mais filho. [Quantos filhos o senhor tem?]. Aí pronto, esse curumim veio aí é o caçula já.

c. Quando eu mudei dali do Contão pra cá. Naquele tempo eu era curumim e tinha medo do rabudo sabe. Eu vi um camarada lá no cemitério, com uns negócios amarrado aqui, de joelho, passando por ali, lá no cemitério. Lá no Taxi, aí eu mais doido, gritei pra ele. Ei rapaz. Esse camarada levantou, olhou pra mim e entrou no mato, pronto, é rabudo. Aí fez aquela máscara, vestiu, amarrou um negócio aqui preto pro rabo dele e estava lá. Quando foi umas 4 horas da madrugada, assim, me deu febre, febre, febre. Depois que eu vi eu contei pra vovó – pra avó dela [sua esposa]. Aí eu contei pra ela, que eu tinha visto os bichos aí. Eu vi os bichos ontem, aí eu estou ruim, aí ela rezou, rezou pimenta, colocou no meu olho, aí pronto, até hoje. Eu não estou falando, tem reza pra tudo. E não vai pensar que não reza pra tudo não. Até pro kanaimé tem.

d.II. Hoje ninguém mais aprende, porque hoje nós já perdemos a língua. Esse daqui não fala mais macuxi [apontando para o menino],

compadre mal está falando macuxi. Aí nós perdemos nossa língua e ninguém quer mais nem saber dessa reza. A reza do rezador, tem tudo. Mas não é de ontem também não. Isso aqui é “de faz tempo”, muito tempo. Agora como eu estou dizendo hoje ainda existe rezador.

d.III. Hoje rabudo, está no paletó, hoje rabudo está passando de avião. Aí não quer mais nem saber do povo mais não. Ele quer saber é do dinheiro já lá no banco. Rabudo hoje está gente, não está mais fazendo o que ele fazia antes, antigamente.

e. Quando o rabudo quando sai ele tem pajé dele também. Por exemplo se eles chegam aí localizam, eles têm locas por aí. Aí o pajé dele fica trabalhando lá, está trabalhando. Aí o pajé daqui, como se diz o que faz bem, um dia estava batendo folha, ele estava olhando eles. Aí ele diz assim: ah tem os bichos aí, já chegou, tem rabudo.

g. Agora pajé, esse pensamento dele também quase com o Inskiram, com o Ani'ke. Inskiram era gente que botava gente morto uma pessoa morta em pé. Inskiran com Ani'ke, aí tinha um calango ... dinossauro. Inskiram e Ani'ke eram dois homens fortes, grandão mesmo de 3 metros.

h. O que fez nossa mudança, eu vejo hoje, foi depois da organização do CIR. Mudou muita coisa, não foi a igreja não. Foi a organização. Sabe por que? Trabalhamos, pra não pra ficar bem.

E.10

a.I. Quando a gente está doente, às vezes o bicho pega a sombra da pessoa e o remédio não está dando certo. Aí os pais vão procurar o pajé. O pajé descobre o que é e vai curar ela ou ele com remédio, com pimenta, rezado bota no nariz, nos olhos. Aí melhora aquela pessoa quando estava com o espírito do bicho.

a.II. Quando repassam que o pajé diz que é doença do fulano aí ... não é o pajé quem sabe as orações de rezador. O curador reza essas doenças de tonteira, as pessoas que sentem tonteiras na cabeça, dizem, como faziam como os antigos, é porque a menina não se resguardou. O rezador vai curar com essa reza de tonteira eles tem a reza própria pra ela, próprio pra essa doença, da tonteira, da febre. Eles têm essas

orações próprias mesmo.

a.III. Eu perguntava: 'porque esse kanaimé pai, como é esse kanaimé?' Ele dizia: O kainaimé é a própria pessoa, é gente, é homem, mas só que não são daqui da nossa região, é da região da Guiana. Essas pessoas que são curadores pra serem rabudos, kanaimé. Aí eu dizia como é isso? 'Eles fazem marmota pra gente, eles fazem “mascarada” pra ele. Aí na hora que ele assobia pra gente, dá tonteira e já vai aproveitar de nós, quebra a gente todo. Se matar a gente, bem, morre lá, mas se só faz quebrar a gente chega na casa e dá febre e já vai morrendo já.'

b. Eu estava adoentada. A doença que estava era dor de cabeça, com tonteira, eu não conseguia comer, e às vezes, tem vezes que estão grávidas. O pajé disse que é doença que tinha passado. Ele já botou pimenta. O rezador ele rezava também pra pimenta, pra passar nos pés, pra gente andar. O rezador passa aquela reza dele, tanto nas pernas das crianças até a mãe, pra não sentir a dor nas pernas, porque esse morto já está frio, ele dizia, frio, que está gelado, aí passa pra gente a doença da pessoa.

c. O pajé também tem a ajuda, se der dele melhorar ele melhora também, com banho, que ele faz banho pra essa pessoa que [recebeu a] inveja, o chamado feitiço, que dizem que é feitiço.

d.I. Os pajés me curaram com as rezas deles. Por aí que eu entendo quando o pajé dá saúde pra pessoa. Quando os medicamentos dos brancos não querem dar certo, eles vem atrás de novo. Aí melhora. Eu sei assim o pajé.

d.II. Hoje esse rezador apresenta a oração pra pessoa. Quando a gente, eu vejo, às vezes vou pra aquela casinha, lá [...], aí ele apresenta a oração dele: nossa oração é essa daqui, aprendem pra vocês porque eu estou indo, eu estou morrendo, aí vocês ficam assim. Ele disse que essa reza é pra chamar o espírito da pessoa, da criança pra susto, às vezes o bicho pega a sobra dela.

d.III. Ele faz marmota por aí, que tem gente que diz: O kanaimé sobiou, deu marmota pra nós lá na pescaria. Mas eu nunca vi. O povo diz que existe, assusta o pessoal. Agora antes logo assustavam e

matavam gente, mas eles chegavam. Até minha avó disse que mataram a irmã dela, mas ela chegou viva assim mesmo, aí quando deu 3 horas, ela deu febre, na mesma noite ela morreu, mas estava toda quebrada. Esses rabudos não matavam a gente de pau não, pegavam mesmo, a própria mão que fazia, só com oração mesmo.

e. O kanaimé tem pajé. Quando o kainaimé mata a pessoa aí a gente enterra ela, embiara deles [...] Eles fazem aquela marmota deles, fica [vira] besouro, um ronco danado. Minha avó dizia, quando matavam uma pessoa, eles banhavam aquela pessoa às vezes curavam aquele cemitério, aí encontravam o rabudo lá na loca e gritavam. É o pajé deles que cura o kanaimé de novo para eles não morrerem. O rezador, quando esse kanaimé assusta a pessoa, as embiaras deles. Esse rezador daqui reza contra essa pessoa. Daquele susto que o kanaimé fez.

f. Faz banho de folha de batateira, folha de limão, a bananeira pra lavar, porque os bichos jogam os quebrantes deles aí esse curador, rezador, já banha esse daí pra melhorar essa pessoa, quem o kanaimé “embiarou”. Aí ele manda guardar, ele diz que pra não comer comida reimosa.

E.11

a.I. Pajé, mesmo bom era meu tio, Luiz, que morava lá na serra do Banco. Ele contava que quando a gente adocece, a gente vai sem comer, os bichos pegam a sombra, quer levar, assim que me contava. Ele batia folha para curar, quebra seis folhas para bater. Descia esse bicho que fez mal pra gente aí tirava, mandava a gente tirar esse “negócio” aí. A gente ficava boa da dor de cabeça.

a.II. Só conheci o meu tio, era um bom rezador, só ele que curava, trabalhava pra gente. É muito bom, pra gente ficar boa. Assim febre, gripe, essas doenças, aí curava.

a.III. O kanaimé é gente mesmo é o pessoal que vira, que mata os outros. Nunca vi, até agora, esse kanaimé não. O pessoal que conta assim, mas eu nunca vi. Porque machucou, quebra a espinha a costela, aí dá febre. A pessoa morre.

b. O pajé, meu tio. Quando a gente adoecia assim, febre e outras

doenças, [...] dor de cabeça, aí ele trabalhava, batia folha, e dizia que o bicho pegou a sombra da gente, era o que ele dizia. Aí ele tirava a dor de cabeça, o bicho pegou. Tirava e a gente ficava boa. É só bater folha e depois ele pede água pra pessoa tomar aí ele reza e dá pras pessoas banhar e fica bom. O meu marido era caçador. E eu moro aqui mesmo. Ele sabia rezar pra doença, é [fazia] oração, recitava oração pra susto, dor de cabeça e só.

c. Nunca mais eu vi esse “negócio” de pajé. Tem minhas netas que nunca adoeceram. É só remédio agora, remédio pra dor de cabeça é melhoral, e remédio pra febre e malária.

d.I. Hoje não tem mais.

d.II. O rezador, tem alguns. O que mora lá na mangueira. Ele é bom rezador. Quando a gente está com dor de cabeça ele passa a água e passa a dor de cabeça.

d.III. Mamãe morreu por causa desse negócio de kanaimé. É esse pessoal da serra que vem de lá, vira rabudo, que chama rabudo. Chegaram no igarapé, tem areia bonita lá. Aí o meninozinho foi buscar água, chamaram ele, aí dizem que derrubaram, mataram, quebraram o pescoço da criança. Aí chegou lá deu febre. Aí enterra com terra, quando esses bichos, rabudos aí, depois que matam, aí cava o buraco, cava esse cemitério dele.

e. Pajé e rezador é o seu Luis, morreu de velho. Seu Luis morreu. Agora os filho não sei por onde estão.

f. Assim reza a água, aí molha o cabelo, a cabeça. Banhava ele com a criança, até onde ele rezou e a gente cozinha folha de algodão miúdo, traz pro banho e ele fica bom. Pra guardar é pra não dá nada reimoso pra ela.

E.12

a.I. A noite, eles desligam, apagam a lamparina e fica no escuro. Aí fica conversando a história. Eles falam que é o espírito que chega pra ele, e ficam conversando. Começa a bater folha e depois vai lá com o cliente que está doente, como médico, eu sei que ele faz a cura dele assim no escuro, ninguém vê.

a.III. Eu estava conversando ali com o Valdeval e ele disse: rapaz antigamente os rabudo eles não vinham assim pegar pessoalmente, eles tem uma produto que atrai a pessoa. Eles tem os remédios para atração. A pessoa só vai só, e pega a pessoa e machuca ali. Eles pegam aplicam esse remédio, veneno que eles tem, na língua, faz a bagunça dele. Agora não existe mais, o rabudo anda de carro, anda avião e pronto.

c. Eu já vi uma mulher curando uma criancinha. Mas também não ouvi como é que foi, ela também rezou só pra ela mesmo. Sei que a menina foi curada. A menina estava com dois dias chorando, febre, eu não sei se tinha diarreia não, aí a mulher veio e fez um “serviço” lá pra ela, com a folhinha de vassourinha, do terreiro aí.

d.I. A reza ele faz em silêncio, só ele mesmo. Só que ele grita, bate uma folha. Eu assisti uma vez assim. Mas vê assim mesmo, ao vivo, ainda não deu pra gente vê.

d.III. Um “nego” velho, chamado Nego Omar, os rabudos cercaram ele, aí fecharam ele, pra se livrar o jeito que foi sair cobrindo na bala. Ele voltou, mas deixou uns dois. Aí foi e chamou o vaqueiro da fazenda, aí vieram olhar e estava só a poça de sangue. Sumiram. Quando ele [pega] um sujeito assim ele suga bem. Mas eu também nunca cheguei a ver não.

E.13

a.I. O pajé quando ele vai “trabalhar” tem que ser uma casa bem fechada mesmo. É bem escuro mesmo, não quer barulho, vem o espírito de um bicho que pegou a sombra de um paciente dele. Quando o bicho pega o coração da gente ele desce o espírito do bicho. Aí ele manda tirar a flecha, se for uma flecha. A cobra, se ele não tirar, ele tem o xerimbabo dele que manda matar ela, a cobra.

a.II. E o rezador também é a mesma coisa, qualquer rezador, pode ser ele (pajé), pode ser outro, mas ele prepara banho pra pessoa também.

a.III. Tinha um branco também que não acreditava em rabudo. Ele passou [a Maloca do] Taxi, naquela curva, aí apresentou dois homens pra ele. Ele parou, ele vinha correndo, deu ré, e ele só viu o pessoal

descendo na estrada. Tinha três no meio da cabeceira da ponte. Lá ele ficou no meio da ponte e aí a cabeça dele arrepiou, os cabelos, sentiu que o cabelo dele arrepiou e que a cabeça cresceu. Aí ele atirou, taa, acertou no cara, quando acertou os dois afastaram, ia passando dois tamanduás. Mas não deu coragem de vir embora não.

b. O pajé já. O kanaimé estava querendo me espantar um dia aí. Eu também não acreditava não, nesse negócio de tamanduá, de rabudo. Demos um jeito de conseguir um capim e tocamos fogo lá. Quando nós acendemos esse fogo, aí os bichos pularam tudo lá em baixo. Nós chegamos lá e não aconteceu nada não. É esse tal de rabudo. Vamos embora, aí cheguei aqui em casa. Aí eu acredito que tem rabudo, mas é difícil da gente ver.

c. A minha mãe falou que a minha tia foi morta por [kanaimés]. A finada vovó chamou ela e ela veio. Ela já veio triste. Ela disse: mamãe eu estou com febre aqui. Quando eles maltratam a gente, dizendo eles que passam o calcanhar na boca da gente assim, pra ninguém contar. Quando a pessoa não quer contar que está maltratado pelo rabudo a gente quando tem pilão de pilar carne, a gente bota a água e lava o pilão e dá pra pessoa que está maltratada pelo rabudo. Aí a pessoa conta.

d.I. O pajé aqui, eles curam, eles ajudam a gente, curam mesmo.

d.III. Meu irmão, passando mal aí disse porque? ele está provocando [vomitando]. Rapaz eu não sei ele está provocando só melancia de praia. Deixa estar que era o rabudo que tinha feito o mal pra ele. Tinha pegado ele, botou a melancia de praia de bolo na boca dele e socou a folha. Aí ele provocou. Ele quase morria. [Ele não morreu] porque o rezador estava perto dele. Tinha rezadores que eram o finado meu tio Ricardo, o finado vovô era vivo, o Felismino. Aí rezaram contar isso aí, deram água pra ele. Ele escapou.

e. O kanaimé tem pajé também, só que eles ficam mais na cachoeira, na cachoeira forte. Eu sei que eles ficam lá na cachoeira, arranjam um local pra eles e ficam batendo folha pra rezar fazendo oração pra esses rabudos. Por isso que ninguém encontra o corpo dele. Tem rezador que faz mal à gente como a gente chama feitiço.

f. Pra feitiço, eles fazem o banho, reza na pessoa, até ficar boa. Ele matou esse poraquê desse tamanho assim. Daqueles pretinho. Tirou a aba, o sangue, o coração, a orelha, que eles tem tipo uma orelha no poraquê. Aí mandou torrar tudinho, ali torrou, fez uma cuiazinha assim e ele pegou as malaguetas [pimenta], bem madurinhas, sete malaguetas. Fez um molho com aquilo e pegou uma lâmina nova e começou a me retalhar por aqui por aqui, era um dia de sexta-feira de tarde. Aí ele rezou, rezou tudo, na mesma noite o homem que me fez mal morreu. Ele só ataca no coração mesmo, essa reza, aí morreu. Pra ninguém não comer sal, a minha família, meu irmão. Guardar uns 4 dias, comendo insosso.

g. Agora de Kanaimé e de pajé, eu não sei muito bem mesmo. Eu não perguntei do finado meu avô, ele sabia mais, o finado Ricardo que já morreu também. Eu não sei pra que existe esse tal de kanaimé. [...] não sei dizer não.

h. Os padres não falavam nada desse negócio de kanaimé não, só ensinavam a palavra de Deus mesmo. Nunca vi os padres falando sobre isso, falavam só a palavra de Deus mesmo.

E.14

a.I. O pajé. Como é que a gente vai [ficar] boa. Tem que dá remédio, procura remédio mas não dá jeito. A gente vai atrás do pajé, longe. Traz, ele vai bater a folha, ele vai espiar a questão dele ou então dela. Ele vai dizer é bicharada, pegou isto dela, furou assim, com fome por isso que eles pegaram, e assim ele ficou doente.

a.II. O rezador é quando a gente fica doente para rezar, pra ficar bom. Quando as pessoas ficam doentes, benze a água e fica bem, dá água pra ele.

a.III. Agora esse rabudo, nunca vi o rabudo me espantar. Já ouvi dizer: “Eu fui na minha roça, rabudo me assustou, mexendo, sacudiu, aí eu vim embora.”

b. É fui, curador, benzeram água já tomei e fiquei boa, para parar já isso daqui [gastrite]. Até hoje não sofro mais não.[O rezadores] já morreram tudinho.

f. Ele disse assim pra não pegar no pesado. Pesado é quando arranca mandioca, não pega não. Guarda aí. Passa ao menos uns dois meses aí, tu vai continuar trabalhar, faz farinha. É isso daí.

E.15

a.I. Ele trabalhava a noite, pegava a folha, chamava as sombras das crianças, as crianças que estão doentes de susto. A folha que ele usa é a folha de Maruai, o próprio pajé. Para defumar criança e também folha de Mororó, o pajé.

a.II. Meu pai era grande rezador. Meu pai sabia rezar bem mesmo. A reza que o meu pai tinha é oração pra quebranto, pra susto, pra muitas doenças. Para cercar uma doença. Chamando Maruai, chamando. Benze um banho em cima da criança. Criança quando está muito assustada, passando mal mesmo. Água de casca de mirixi [murici], a gente faz pra criança, mas dizendo assim a oração também. Para ajeitar barriga de criança, que está com muita diarreia.

a.III. Eu só sei dizer que ele deu um susto no meu finado marido e ele quase que morre. Passou quase duas semana doente no fundo da rede aí, quando descobriram que era susto de kanaimé, aí fizeram pra ele, melhorou.

b. A mãe-do-campo me fez mal. Ela me machucou, eu era uma menina de dez anos. E aí pajé bateu folha em mim. Essa mãe-do-campo quando passa a mão no corpo da gente, chega a gente se queima toda que nem pimenta. O pajé fez eu ficar melhor, e eu acredito em pajé, primeiramente em Deus.

d.I. Pajé agora acabou. Eu vou dizer que acabou porque nunca mais eu vi pajé não. Agora os pajés já estão deixando de “trabalhar” assim pras pessoas.

d.II. Rezador aqui tem, o seu Laurindo, ele sabe, é só de quem eu sei que é rezador. Tem oração pra susto de criança.

d. III. Agora quando o kanaimé mata mesmo nem o rezador nem o pajé não dá jeito não, porque fica quebrada. Ela morre logo, ela ou ele morrem logo. O bicho quebra a pessoa. Esse bicho mete um negócio na garganta da gente, mete folha, quebra, corta o pedaço da língua da

gente. A pessoa morre logo. Não tem pajé, é só Deus.

e. Eu acho que esses pajés que fazem a oração assim é a mesma coisa que o rezador. Porque pajé rezava assim só pra susto, pra gente assim que sofre de rabudo, de kanaimé. O rezador faz pra susto.

f. O banho, benzer em cima, “aguazinha” pra beber. Assim como o remédio, meio dia, de manhã e de tarde, aí a criança melhora.

h. Eles [os padres] não contavam nada sobre pajé não. Eles não eram contra o pajé, nem o rezador não. Eles sabem que é os “trajes” do pessoal, não pode proibir nada não.

E.16

a.I. E tem os pajés verdadeiros mesmo assim, que trabalha a sessão dele na noite escura que quando ele vem fazer um trabalho com o doente, ele já recomenda esse trabalho com folha de maruai, com sumo de tabaco e além disso ele tem os que chamam assim as puçangas dele, que acompanha ele, que é o pessoal dele, que é casca, a folha, a resina, tudo isso é o pessoal do pajé.

a.II. A importância do rezador é diferente do pajé. O pajé bate folha para descobrir as doenças. Aí muitas vezes eles não tem muitas rezas. Aí ele vai dizer pro pai ou pra mãe ou irmão do paciente: agora vocês procurem um rezador que a doença dele é essa. Daí o rezador já sabe, se ele está assustado, ele vai rezar pra susto. Já é o trabalho dele, ele vai rezar na água, no banho ou em cima da pessoa, ou no mingau ou alguma alimentação dele pra poder ingerir.

a.III. O kanaimé é uma pessoa, mas só que essa pessoa tem uma visão de matar, de maltratar, de não querer o bem mesmo da pessoa. Então o que é que ele tem. Ele usa a puçanga, as puçangas mesmo perigosa, ele já sabe. Então a trama do kanaimé é desta forma, é maltratar mesmo e matar. Ele enfia folha dentro, ele amara lá dentro, enfia pau, daí ele tem o poder de levantar a pessoa. Se é pra três dias é três dias que a pessoa passa. Depois ele assopra nas narinas da pessoa e a pessoa levanta boazinha. Vai embora pra sua casa, e aí começa a dar febre, já fica ruim e tudo e ninguém sabe o que é. Eles só ficam

arrodando e vendo se está passando mal ou não. Aí tem a água do pilão, lava o pilão cõa e dá pra pessoa tomar e a pessoa conta o que aconteceu com ele.

b. Sim, por mim eu já fui tratado por um pajé. Ele era do São Bento. Ele era dos pajés que trabalham na luz. Já foi treinado por outro pajé. Foi no ano de 2005, eu peguei aqui uma lepra no corpo. Eu passei na primeira pajé ela fez só um tratamento de banho. Ela trabalha assim só olhando através do cigarro. Ele trabalhou e disse assim: “tem um feitiço que fizeram assim, uma 'dose'. Fizeram na sua roupa, na sua calça ou na calça que você deixou estendido no arame [varal], quando você saiu aí pro seu trabalho e a pessoa passou na sua casa e fez.” O pai dele ao lado [é] rezador. Daí ele trabalhou e disse: “Você está enfeitado desta forma.” Então o pajé descobriu e o rezador já me curou.

c. O rezador já curou. Aqui um catequista do Xiriri que adoeceu. O joelho dele inchou mesmo que não podia andar, aí chamaram. O rezador daqui é o Senhor Laurindo, nessa hora todo mundo falando da palavra de Deus e tudo isso que Jesus tinha o poder de curar as pessoas, então os rezadores também tem esse poder através da palavra de Deus, através de Jesus presente. Ele [Sr. Laurindo] falou que foi um reumatismo e um bicho que tinha errado ele com a flecha, rezou para tirar a flecha e noutro dia o catequista estava bom, à tarde jogou bola.

d.I. Os pajés trabalham com os espíritos daqueles que foram encantados pelo Macunaima. O *kaipita* [O nome dado à duas pedras juntas na serra. Em Macuxi *Kaipita* significa a tesourinha – ave que possui penas no rabo semelhante a um tesouro], trabalha na sessão do pajé, nessas noites escuras quando o pajé bate folha. A gente vê que eles dizem assim que a folha do pau que ele bate folha é a folha do maruai, a folha do maruai é um pajé também, ele dá muita força de buscar o espírito de surrar de bater nesses bichos.

d.II. E hoje se o pajé for trabalhar pra você ele está cobrando, ele está cobrando, o que ele pedir tem que pagar a ele. Hoje o rezador está reclamando não quer mais rezar de graça. Tem que levar alguma coisa

pra ele, porque ele precisa. Os mais novos não estão interessados mais em aprender essa parte aí. Se for mesmo, daqui pra 2020, 2030, a gente vê que vai sumir totalmente essa parte do rezador.

d.III. Tem reza pra afastar. Se você anda sozinho, tem essa reza aqui. Você pode andar sozinho à noite, no escuro ao redor dessa serra aí. Aí eles nunca chegam pra perto. Afasta eles todos. Tem que fazer isso senão vai pro cacete deles.

e. Chegando o tempo de natal, o tuxaua e os mais velhos, cuidado, não vão andar sozinhos, não vão deixar os filhos de vocês sozinhos, cuidado com os kanaimés estão chegando também. Aí o pajé também avisa também: Tem muito kanaimé chegando aí. Ele vê na sessão dele.

f. A recomendação quando está em tratamento, diz assim tal dia você vai fazer o tratamento, depois disso daí você vai ter o repouso ou você vai guardando [resguardar], como diz, durante certos dias. Às vezes a pessoa está enfeitiçada, e já fez tratamento não pode comer as caças, o tatu, o jabuti, a paca, o veado, capivara, todas essas coisas não pode comer. Às vezes está tratado, mas às vezes está ainda no corpo e pode retornar com mais força na pessoa.

g. Eu tenho um tio por nome Batista lá da Santa Cruz, ele é um contador dessas histórias assim do passado. Ele diz assim que o pajé surgiu desde o tempo de Macunaima, do Ani'ke e do Inskiram, que eram as pessoas que tinham muito poder naquele tempo, como de fazer o bem e de fazer o mal. Então o Macunaima e Ani'ke ele já transformava aquilo pro trabalho dele e o rezador também, ele vê. Ele diz assim que ele conta uma história e dessa história ele já vira pra *Taren*, pra reza pra curar a pessoa. E o pajé da mesma forma. Ele já vem da parte de Macunaima. Porque o Macunaima era um pajé, o Ani'ke e o Inskiram também, eles tinham o poder pra curar pra matar, pra encantar, pra tudo. Daí o pajé é desta mesma raiz.

h. Eram a finada Lindalva e a finada Joana, foram as pessoas que sempre repassavam informação pra comunidade, pra nós, pros alunos, que a igreja católica, a nossa religião não influi assim nessas coisas.

E.17

a.I. O Pajé, o rezador, esse pessoal assim que vem ajudando o povo. É o jeito dos indígenas que vem ajudando os doentes. O pajé lança a dele batendo folha, assim quem está doente e está sentido bater a folha aí apareceu a doença dele. O pajé vai bater folha pra ver a doença daquela pessoa. Aí traz o espírito dele e a pessoa fica boa, melhora. É assim que se salvavam os antigos. Aí o curador, o rezador, o pajé olhava aí rezador ajudava também, na reza, benzer a água, benzer no banho. E a pessoa achava bom, se ajudavam assim.

a.II. Eu comecei aprender depois de rapaz, depois de casado, eu comecei aprender, depois comecei a participar, acompanhar a reunião da comunidade. De lá pra cá comecei aprender essas histórias dos velhos. Aí comecei a aprender, como eles contam. Tem essas medicinas que a pessoa usa, tem o mirixi, o jucá, maruai, isso aí é pra diarreia. Agora pra pessoa que está com dor de cabeça, está gripado é salva de campo.

a.III. O kanaimé, esse daí é um que ... eu nunca vi não mas existe. É a pessoa má, que mata os outros. Que nem bandido. Eles usam essas puçanga, esses remédios pra fazer mal aos outros, aí chama kanaimé. Hoje em dia é tipo bandido, ele não faz bem às pessoas, fazem mal às pessoas, ele mata. Depois de morrer, é uma alegria pra eles, é uma alegria, eles esperam as pessoas apodrecer e depois de vários dias assim eles vão pra lá. Porque uma sepultura pra ele é igual uma casa, ele chegando lá. Chegam lá e o que é que eles vão fazer. Essa pessoa que ele matou recebe ele, já com uma cuinha, a cuinha é essa, a nossa cabeça. O caxiri já é o miolo da pessoa que apodrece e dão pra pessoa. Daí eles vão dá cada um tomar, um golinho pra aqueles, dizem que é muito gostoso e depois eles vão virar os lobisomem, virar tamanduá, virar uma onça, virar todo tipo de animal.

b. Já. O tratamento, que a pessoa, quando criança ou homem está doente, a pessoa está doente, está com diarreia, está mal mesmo, aí ele traz o espírito da gente. Aí bate folha e noutro dia a pessoa está boa.

c. Porque os pajés estão mais afastados. Aí os pajés estão se acabando, vão mais é na farmácia hoje em dia. Mas tem alguns pajés que usam,

mas estão longe. Mas acreditam ainda assim mesmo.

d.I. Ele, se a pessoa está doente, aí chama para bater folha, pra ver a doença dele. Ele vê a doença dele. Ele trabalha até umas horas trazendo o espírito dele. Assim que eles fazem. Vê o espírito, vê a doença daquela pessoa, traz o espírito, aí pronto, aí se for o rezador, ele entrega para o rezador, o rezador que reza no banho, no café dele, na comida dele, até a pessoa ficar boa.

d.II. Rezador hoje em dia tem pouco, agora tem pouco. É mais Macuxi, aí o Macuxi já está em pouco. Tem eu, os outros velhos já, o seu Ricardo, o seu Salvador, Aurindo rezavam.

d.III. Tem oração pra afastar também, tem oração pra afastar kanaimé. Que o bicho é mal aí tem que se defender dele. Tem oração pra afastar ele, tem pra se defender dele tem. Ele é mal a gente procura se defender aí o rezador ajuda, o pajé ajuda.

e. Existe esse kanaimé o rezador e o pajé. Agora o rezador e o pajé é pra salvar a pessoa. Agora kanaimé, nunca vi dizer que fez. Por aqui ainda não existiu essas coisas pra usar, mas tem, mas só que eu não tenho conhecimento bem. Existe sim, mas ainda não está não tem pra usar ... eu fiz ... eu vi rabudo ... mas só pra fazer remédio pra encontrar ele não fiz, porque eu ainda não vi ele, nem quero ver ele. [risos] E porque aí, a gente vem defendendo, mas tem, tem pra afastar. Rabudo não tem jeito não. Não, quebrou, matou, morreu mesmo. Porque muitas vezes quando levam pro hospital e a pessoa morre lá, não tem jeito, quer dizer que é rabudo.

f. Tem que resguardar se a pessoa está doente, aí cura aquela pessoa, aí tem resguardo, pra não comer essas gorduras, pra não pegar sol, pra não anda muito nas festas, tem que guardar, no sol quente, não pode andar no sol quente, no frio, igualzinho dos doutores.

h. Quem for usar como Jesus andava curando, ajudando o pessoal. Da mesma foram a gente ajuda. Agora é como disse: Muita gente não acredita nesse rezador, pajé, tem outras religiões não aceitam porque diz que é através dessas coisas, através do satanás. Agora quem faz o bem, Deus está olhando. Os padres diziam que não acabassem com nossa cultura. Suas crenças, a sua história, não acabasse. Eles falavam

porque vocês [...] pra ajudar a pessoa doente, ajudar os enfermeiros. Eles diziam pra ajudar não acabar a cultura.

E.18

a.I. Agora de pajé, eles trabalham para pessoa doente, que está doente, com dor de cabeça, o bicho pegou sombra. Eles trabalham, pra rezar pra menina andar por aí, tem a oração deles, pra ajudar.

a.II. O rezador ajuda. Eu ajudo o rezador quando a criança está doente, já está disenteria, assim pra ajudar. Eu faço aquela pimenta pra “meter” na criança. A gente usa sabão, cinza e pimenta e mistura e “mete” na criança.

a.III. O kanaimé espanta a gente, já pra matar. A história do kanaimé, pega parente por aí na roça e mata. É só isso. Ele usa a oração dele. Tem puçanga para matar a gente. Eles vivem assim na loca [caverna próximo das serras], é a casa deles assim na loca. Os antigos diziam, eles moram por aí na loca.

b. [Pajé] Eu tinha assim doença, febre e quando a gente está doente o corpo [fica] todo doído.

c. A pessoa tinha a mesma coisa assim, a doença, a dor de cabeça, o susto, febre, quando a gente está gripado dá febre.

d.II. É pro banho. É salva de campo. Tem muitas plantas pra banhar as crianças. O algodão roxo, é a folha dele, é pra ajudar no banho.

E.19

a.I. Pajé bate folha para doente. Que cura o coração dele e melhora. Assim tem parente que fez mal para ele, a pessoa fica normal.

a.II. O rezador tem as rezas boas para [deixar] a gente bem. Quando a gente está com a cabeça doendo. Benze a água e melhora a cabeça. Os remédios são do mato.

a.III. Kanaimé, esse é nosso parente mesmo. Nosso parente que virou rabudo. Acontece que ele tem oração [para deixar] a gente leso, pra poder matar. Ele mora na serra e no mato. Mora lá. Aí desce pra fazer as coisas. É mais a noite que ele “trabalha.”

b. Já, o pajé, já fez oração. Eu estava doente de dor de cabeça. Aí

curava com pimenta no nariz pra passa a dor, e passou a dor mesmo, até hoje estou bom. É malagueta. Ele benze em cima da pimenta. E fica melhor. O rezador também faz para ficar bem curado também. O kanaimé eu nunca vi não, mas já ouvi os outros dizer assim: 'eu já vi rabudo, me espantou'. Mas nunca me espantaram, até hoje eu nunca vi o rabudo. Eles matam a onça debaixo da mangueira, tira o coró estica o coró e fazem roupa e fica mascarado. O couro de onça, tamanduá. Aí quando agente vai passando pelo caminho aí já pula em cima da gente. A gente se espanta e cai. A pessoa fica doente e mata mesmo. Ele quebra os ossos, e fura a língua com pau, no tronco da língua e passa dois dias a pessoa morre.

d.II. Agora hoje não tem rezador mais não. Já acabaram os antigos. Tem alguns rezadores por aí.

d.III. Eles andam por Bonfim, Normandia, até lá em Boa Vista ele mata gente, eu ouvi dizer. Onde tem um monte de gente, eles estão lá. Lá na serra do sol, eles moram lá, lá perto da serra. Eles estragam a gente, faz ficar barrigudo, aí morre. Assim que eles fazem. Assim é com o pau cedro, duro, é isso daí que eles estão fazendo, é com isso que eles trabalham.

e. O pajé e o rezador trabalham juntos. Tem um pajé ali e um pajé aqui, eles trabalham, eles se olham por lá, de lá. Sempre juntos.

f. Ele faz assim, [ervas] do mato mesmo. Faz e cozinha aí benze encima dele, da água pra tomar. Ele pede pra benzer, aí a pessoa melhora.

g. Ele [kanaimé] vive por lá nas locas, passa inverno por lá. Aí vem dizendo assim nós viemos comprar uma vaca, um garrote, um novillo, aí só diz assim, aí chega e pega um e mata e vai embora pra casa dele. E lá com as pessoas dele, eles dizem: compraram vaca? Compramos uma. Nós matamos uma. Aí eles dizem.

E.20

a.I. Já me lembro, eu era menino, que contrataram um pajé por nome Benedito. Ele baixou, ele batia folha, primeiro fazia a oração dele, e depois, isso no escuro, com a luz apagada. Nessa batida de folha saia o

espírito dele, do corpo e entravam outros espíritos dos que chamam xerimbabo, uns falavam Macuxi, outros falavam inglês e até português bem. Nessa sessão dele, ele baixava por exemplo um menino desses que estava doente, ele baixava a sombra do menino.

a.II. Por exemplo a minha mãe, ela conhece a pessoa quanto está assustada. Ela sabe quando é quebranto, ela sabe quando é susto.

a.III. O kanaimé, até que ele ainda aparece hoje. Vamos supor, daqui ali pro colégio do Contão, se eu ando só, uma vez quiseram me pegar. Então ele assobia, se a pessoa for fraco da mente, porque tem gente fraco mesmo, nervoso. Tem gente que se espanta e desmaia. Agora ele não mata assim na hora. A pessoa ainda chega em casa, com a costela quebrada, ou pescoço estrangulado, ou chega com uma folha ou qualquer coisas assim ele metem na garganta da pessoa. Ainda mais depois que a pessoa morrer, quando morre, enterrava assim no túmulo e o bicho virava lobisomem e iam lá cavar, eu já vi uma vez aqui no nosso cemitério, aconteceu. Aí cava o cemitério da pessoa, sei lá o que ele esta fazendo, coisa de doido, fica gritando feito doido. Ele se mascara com coro de onça, é coro de tamanduá, dá pra se espantar mesmo.

b. Eu me criei e meu avô me rezando, pra febre pra quebranto, vômito. Eu me criei debaixo de reza sabe, não é a toa que eu me criei não. Até um menino desse aqui se criou hoje tem meus netos, a minha mãe reza todo o tempo. Ela reza no banho, no chá, no leite, no mingau. [E o kanaimé?] Pra mim. Pra mim não, mas pra essa mulher [esposa] já espantou ela uma vez. Os bichos pularam em cima do pau, saíram correndo. O que foi, não é dois cavalos o que eu vi ali. O que fizeram contigo? Não fizeram nada não, mas na hora que eu olhei, aí estava sacudindo a folha pra ela e o outro fazendo aquelas marmota. Eu segurei na roupa dela. Vinha gritando de lá pra cá querendo correr. Já chegou vomitando. Fui chamar os pais dela. Aí o pai foi lá, que sabe rezar contra isso. Então ele disse não matou ela não, ele adivinhou. Rezou a água pra ela como ele sabia, encima dela, fez um mingau pra ela, e na água, no chá. Mas não foi assim de um dia pro outro não, mais de uma semana 15 dias aí isso.

c. Um dia desses o Paulinho [Irmão] trouxe a filha dele, com os olhos fechado mesmo nos braços dele. Aí ele disse: Mamãe, a minha filha vai morrer. Quando botaram lá na cama dela, mas rezou no duro mesmo, mas rezando direto, dia e noite. Amanheceu a menina já estava bem melhor, já andando.

d.I. Agora já está acabando também, está difícil de encontrar um pajé, difícil mesmo. Não se encontra mesmo. Um pajé que bate folha, agora tem só rezador, mas desses que eu estou falando que bate folha, e desce o bicho da pessoa, não existe mais não.

d.II. Ela [sua mãe] tem a folha de pião, ela tem a vassourinha. Se ela rezar numa pessoa, ela diz isso aqui não é quebrando não é susto. Aí ela já sabe, ela vai rezar pra aquilo, pra susto. Se ela reza, ela sabe que não é susto é quebrando, ela trabalha diretamente só pra aquilo.

d.III. Eu vi um kanaimé, eu vi, ele flechado aqui [no joelho], um tal de *Pigran*, já ouviu falar num tal de *Pigran*? Eu vi ele, um homem desse tamanho, dessa altura, da Serra do Sol, eu vi ele flechado lá na casa dos índios, até passou no jornal, ele matou muita gente, muita, não foi pouco não. Ele quis espantar o sobrinho dele, o velhão. Aí ficou de quatro pé, botou as pernas pra cima que nem tamanduá e saiu pulando. Ele largou a flecha. Aí o velho chegou na casa dele, chegou flechado mesmo, a “flechona” atravessado no joelho. Foi parar em Boa Vista todos dois. [Eles são da] Serra do Sol. Eu vi lá, tiraram a flecha da perna dele, aí quiseram amputar a perna dele, mas na língua dele, esse filhinho falou pra ele, ele falou lá na língua dele que não queria de jeito nenhum. É *Pigran*, kanaimé da Serra do Sol. É o kanaimé mais perigoso que existiu no rumo da Serra do Sol. Estava no jornal e o seu A. falou ao vivo mesmo. Kanaimé, por nome *Pigran*.

e. Com certeza o kanaimé é tipo um pajé, porque essa oração, se você aparecer na minha frente não vou me espantar, porque você é um homem, você não fez oração pra mim, mas eles são igual pajé, eles tem a oração deles pra você olhar pra ele e você se assustar.

f. A criança quando está assustada o espírito dela não está nela não, tem que rezar pra trazer o espírito para o corpo de volta pro corpo dela. Tem vários tipos de resguardo, sobre alimento, eles proíbem agente

comer, tem resguardo de alimentação que você não pode comer peixe de pele. Não pode comer com gente de luto. A mulher que está menstruada não pode olhar, entrar junto com a pessoa doente e fraco, porque ele desmaia, fica fraco.

g. O kanaimé surgiu assim: Hoje, vamos supor, uma pessoa me faz mal, ou você faz mal à pessoa, o cara mata com revólver, pau, ou de faca. E naquele tempo não existia isso, e eles não tinham esse pensamento e não existia mesmo, nem espingarda, nem revólver nem faca. Aí inventaram já o kanaimé, inventaram esse kanaimé pra assustar, matar os inimigos deles. São dois tipos de índios brigaram, aí o vovô me conta assim que pra eles poderem matar outros aí surgiu o rabudo. Já surgiu o kanaimé, pra procurar um jeito de matar os inimigos. Rabudo é assim, quando não podia matar ele começaram a espantar outros tipos de índios, eles ainda matavam, ainda comiam e botavam na loca os ossos de quem eles matavam, dentro do panelão de barro.

h. Com certeza influenciou um tempo aí. Porque ela [catequista] chegou a dizer que chegou um tempo, que a bíblia, ela era católica, nós somos católicos: que era pra o vovô deixar de rezar, o pajé deixar de bater folha e rezar que isso não era de Deus. Não era de Deus, isso era do diabo. Porque só quem curou naquele tempo foi Jesus, filho de Deus. Mas eu digo, não, isso é tradição nossa, é nossa tradição. Se não fosse não tinha esse dom de rezar e de bater folha. A minha madrinha que era catequista, ela que falava pra gente: Aqui ninguém é kanaimé, ela falava assim que esse bicho assim matava a gente, o kanaimé, mas não podia fazer isso que era um pecado. Isso não é bom pra comunidade, não é bom pra nossa convivência, mas nós não temos como dizer porque ninguém está nesse ramo.

i. Eu diria assim, se nós tivéssemos deixado a nossa tradição, como a igreja católica vinha pedindo, aí eu podia dizer. Mas ninguém deixou essa tradição de pajé, de rezador. Atualmente eu nunca mais eu ouvi falar nisso, principalmente a igreja católica, por exemplo os padres. Mas um deles nunca me chegou a falar isso. Então eu nunca vi falar contra pajé, contra rezador, nem a favor do kanaimé ou contra, nunca

vi. Se referiram muito aos fazendeiros.

E.21

a.I. O pajé, o benzedor, sua cura do espanto ou então um bicho pegou a sombra da criança, ou então quebranto, se a pessoa chega suada vai dar quebranto. Então tudo ali era curado. Cura rapidinho, com remédio de casca de pau, de madeira ou alguma coisa assim que era feito o chá e benzido. Ver como é que se origina o pajé. Busquei assim esse princípio e encontrei aqui o maruai, o pajé maruai, um grande, poderoso, o grande sábio do início da pajelança dos pajés e que hoje está em falência. Na hora que o pajé bate folha, o primeiro é o tabaco, porque é uma personagem da história. E xerimbabo são outras pessoas que são os guardas, as guarnições. Agora tabaco é quase como se você tomar uma dose pra você criar coragem. E *Apoi* significa a água, pra voar, pra o espírito, a folha que vai levando o espírito do pajé. E o tabaco dá a energia, coragem para entrar nas serras, buscando o espírito mal. No caso o pajé vai pegar o espírito mal para dar uma surra, vamos dizer assim. Também tem assim o bicho chamado Mariuá que pega o espírito de qualquer pessoa que está com fraqueza de espírito ou está doente, não passa nenhuma pimenta na boca, pode ser um homem, pode ser uma mulher.

a.II. A palavra em Macuxi pra Pajé é Piya'san. No caso a palavra Macuxi para rezador, benzedor ... Porque Piya'san é uma coisa de tudo, de benzer e essas coisas. Eu não sei não, só o pajé mesmo. Mas às vezes o curador é o pajé mesmo, aquele que benze.

a.III. O kanaimé, se ele tiver um inimigo ele não deixa não, pode passar um ano, dois, três, quatro anos, ele está perseguindo a pessoa, enquanto ele não matar ele, fica perseguindo. A pessoa olhar por kanaimé já é um desastre pra ele ali. Eu já vi na minha comunidade, no Canta Galo não vi não.

c. Um dia desses mataram um kanaimé, porque este homem estava impossível. Em São Pedro está com dois ou três anos que mataram mesmo. Investigaram ele e disseram que tinha matado mesmo, que ele era kanaimé. Várias malocas chegaram para participar dessa morte

dele, vizinhos mesmo. Porque não dava não. Estava virando como kanaimé, como se fosse um lobisomem, transformando em tudo. Aí descobriram que ele era casado com outra mulher e tinha matado ela e uma filha e um menino e outra pessoa. Aí foram lá mataram ele.

d.I. Um pajé, para ser um pajé, a pessoa tem que passar por um processo muito rígido. Um pajé na verdade original mesmo, profissional. Ele prepara uma coisa, porque tudo é ligado à natureza. Ele vai lá na cachoeira e toma seu sumo de mirixi, murici, provoca e vai lá na cachoeira. Na cachoeira que ele vai aprender todo tipo de música e oração. Aí a natureza vai indicar toda a sabedoria pra dele. Ensinar orações, na hora de rezar na água, os cantos, tudo ele vai aprendendo também. Um pajé não ensina outro pajé, é só questão de tomar esse sumo, e mergulhar dentro d'água 4h da manhã na cachoeira. É a cachoeira, é a natureza, o espírito da natureza que vai mostrar a sabedoria pra ele. E aí pra completar os sonhos. Ele está sonhando ali, o [...] está sonhando e está fazendo aquela música dele ali. Através dos sonhos vem o espírito também pra ensinar ele cantar.

d.III. Em outras comunidades eu ouvi falar muito, as comunidades vizinhas. Um indígena Macuxi, por mais que nunca tenha visto, acredita que existe o kanaimé para espantar as pessoas. Não sei. Os kanaimés são os próprios parentes de você, os próprios vizinhos. Hoje é o que, às vezes, está acontecendo, que é o próprio vizinho.

e. O benzedor, até mais o benzedor que o pajé que bate folha, ele pode curar. Porque a medicina mesmo tradicional diz assim em princípio que o kanaimé quando vê a pessoa só no olhar a pessoa já dá febre. Para descobrir o que é que faz: lava o pilão, o pilão é pra moer milho, pra fazer uma paçoca de carne. Lava esse pilão pra fazer um chá dele ou lavar e tomar [a água]. No mesmo instante a pessoa cria coragem pra contar. O kanaimé, eles falam assim que é através de puçanga. Se ele fosse vivendo sem usar isso, tudo bem [seria] uma pessoa normal. A puçanga é como se fosse uma droga. Essa puçanga que atraía [a vítima] [e ameaçava]: 'você tem que vir pra cá, porque senão eu vou te comer.' Porque a puçanga, vamos dizer assim é um ser vivo: é uma planta, é um tabaco e mais alguma coisa assim. Então tanto elas [as

puçangas] ameaçam eles [os kanaimé], como as pessoas também. Aí ele é obrigado a fazer alguma coisa também pra dar, essa pessoa que é morta, como alimento pra puçanga. As puçangas dizem que vem da Guiana. Se for pra matar, por exemplo o timbó, pra matar os peixes no meio do rio, existe timbó da melhor qualidade. Então, puçanga existe aqui também, só que a melhor é na Guiana. Porque meu avô falava assim: 'O Monte Roraima' é como se fosse a árvore da vida. Só numa árvore existiu muitos frutos, só numa árvore: banana, mamão só numa árvore. O Ani'ke encontrou lá, toraram, mas só que essa árvore caiu pro lado da Guiana e tudo se multiplicou para lá, da Guiana e Venezuela.

g. De princípio eu tenho certeza, como disse meu avô. O Maruai foi destacado o morador da região do São Marcos, uma grande pedra que tem ali na serra do Maruai. De lá que o Ani'ke e o Inskiram correram atrás dele, porque o Inskiram [e o Ani'ke] foram inimigos dele, eles queriam ser o melhor pajé, enquanto que [era] o Maruai. Invejando, correram atrás dele e fizeram sumiço. O pajé Maruai correu aqui na direção da serra grande, dobrar pro rumo do Manuá, Serra do Panopano, antes de chegar, dobrar pro rumo da Raposa, então o Maruai resolveu corre pro rumo do Monte Roraima. E quando chegou lá próximo da minha comunidade que é Santa Maria, de Normandia, lá o Inskiram fez acontecer que transformasse [Maruai] em uma pedra, porque o Inskiram viu que não tinha poder pra correr atrás dele e já estava deixando, [e com] a sua palavra mágica transformou Maruai em uma pedra. E hoje a pedra está lá, um monumento tão sagrado para o povo indígena, no mesmo local em Santa Maria e lá nasceu uma planta chamada Maruai.

h. Eu não digo muito o católico, mas os evangélicos é claro, até hoje eles combatem muito. Se os missionários fizeram alguma coisa, hoje eles estão pedindo perdão. Esse mito da cultura, tudo isso é sabedoria indígena, hoje eles estão pedindo perdão. Agora já cultivam isso. As danças não foram proibidas não. No tempo do Padre D. Alcuyno, eles falam assim, era quem mais animava o povo, na língua e na sua cultura, inclusive dançavam o *Areruya*, e ajudava e orientava melhor.

As danças eram: *Areruya*, *Tukui*, *Parixara* e *Kresimoxi* e orientava realmente, até porque também o pessoal era muito original desses tempos.

D.1

a. A História do Kainaimé

O único que eu vi foi esse que eu te falei hoje, que saiu correndo como cachorro e depois saiu correndo em pé. Foi a única coisa que eu vi, mas não foi só eu que vi não. Esse aqui já viu [apontando pra o filho]. O seu Valdivino falou que é um kanaimé velho, porque dizem que o kanaimé novo não faz isso. Só isso. Eu vinha dali da ponte [do Contão], e ele ia daqui pra lá.

b. Como o senhor agiu?

Eu já tinha encontrado ele outra vez. Aí eu disse: a próxima que eu encontrasse ele ia correr atrás dele e corri mesmo. Eu fiquei normal, normal. Até quando ele saiu correndo e pulou fora do caminho, aí eu vim embora.

c. O senhor sentiu alguma coisa, ficou doente?

Não. Não senti nada, nada.

D.2

a. Como é que aconteceu esse ataque do kanaimé?

Me senti mal, porque ele me assustou. Me senti mal. Nunca me espantei com o kanaimé, aí passei mal mesmo. Daí eu fiquei com medo desse kanaimé, de andar de noite.

b. Quem lhe curou?

Foi meu pai mesmo.

c. Quando aconteceu?

Está com um bocado de ano. Eu não tinha nem filho ainda.

d. Onde aconteceu?

Foi no [Rio] Cotingo.

e [Quantos dias o teu pai passou te curando?]

Passou quase um mês me curando.

O que te salvou foi ele (espos)?

f. O que você sentia?

Fraqueza no corpo. Porque esse kanaimé me espantou, [mas] tem kanaimé que deixa morto.

Anexo 3: Perfil dos entrevistados e depoentes

Os entrevistados são índios da etnia Macuxi, entre 33 e 86 anos de idade, somente uma pessoa afirmou ter mãe Wapichana (E1), e como E15 é sua irmã, temos então duas pessoas, mas se consideram Macuxi. Há tanto aqueles que não possuem estudos ou fizeram até a 2ª série do primeiro grau quanto os que possuem o 2º grau e os e nível superior. Cerca de 76% entrevistados são falantes da língua Macuxi, isto representa uma parcela significativa, visto que os mais novos preferem falar português.

E1 A entrevistada tem 60 anos, é Macuxi de Pai *Iriang* e Mãe Wapichana. Nasceu e viveu até 29 anos no Canta Galo e atualmente mora atualmente em Boa Vista. Tem 6 irmãs. Filha de rezador do Canta Galo. Dona de casa, trabalhou em casa de família quando era solteira, atualmente viúva, vive da pensão do esposo. Apesar de viver bastante tempo na cidade não perdeu sua identidade de indígena e fala com bastante entusiasmo quando lhe é perguntado algo sobre sua cultura.

E. 2 A entrevistada tem 41 anos, da etnia Macuxi. Nasceu no Canta Galo. Reside em Boa Vista a 5 anos. Veio para Boa Vista por motivo de estudo. Possui formação em Química – licenciatura – pela UFRR. Trabalha como Coordenadora Pedagógica e atende as Escolas Indígenas na Secretaria de Educação do Estado de Roraima.

E. 3 O Entrevistado tem 33 anos, é Macuxi da comunidade de Maturuca. Ele reside em Maturuca. Possui formação em Magistério. Trabalhou em movimentos indígenas das comunidades – com experiência de 12 anos no CIR – Conselho indígena de Roraima, trabalhou em movimentos culturais educacionais e atualmente

trabalha no setor de política dos Conselhos das comunidades indígenas. Atualmente é conselheiro da Região das Serras, no setor de política e assessoria de projetos da região das Serras.

E. 4 Entrevistado tem 42 anos é Macuxi de Maturuca. Possui Graduação em licenciatura intercultural em ciências da natureza. É professor na Escola do Maturuca.

E.5 Com idade de 44 anos e da etnia Macuxi. Originário de Maturuca e atual Vice-coordenador do CIR – Conselho Indígena da Roraima.

E.6 O entrevistado afirma ser da etnia Macuxi Esseruma. Originário de Maturuca. Trabalhou como professor em Maturuca durante 17 anos. Trabalhou na UFRR no Projeto Insikiran. E atualmente na Secretaria Estadual de Educação e Cultura e Desporto de Roraima como supervisor de professores que ministram línguas indígenas nas escolas. Pesquisador e Escritor de diversas obras sobre o povo Macuxi e relacionado à educação.

E.7 Com idade de 51 anos, da etnia Macuxi e Tuxaua em Canta Galo desde 2007. Seu pai era Pajé na maloca do Machado. Formação em Magistério e concluirá Licenciatura em Matemática pela UFRR no ano de 2012. Professor de Matemática desde 1981. Atuando como funcionário do estado na Escola Simyni'o no Canta Galo.

E.8 Entrevistada tem 49 anos, da etnia Macuxi e é do Canta Galo. Trabalha como dona de casa.

E.9 Da etnia Macuxi, com 64 anos e mora no Canta Galo. Seu pai era rezador e seu irmão pajé. Atuou como o primeiro coordenador regional do Surumu no CIR. Atualmente é agricultor.

E.10 Da etnia Macuxi nascida no Canta Galo. Tem 51 anos e trabalho na agricultura.

E.11 Entrevista de 86 anos, da etnia Macuxi, reside no Canta Galo e trabalha na agricultura

E.12 O entrevistado nasceu no Canta Galo e trabalhou como vaqueiro em fazendas. Hoje, aos 65 anos, retornou para o seu lugar afim de garantir aposentadoria.

E.13 Da etnia Macuxi, com 45 anos, nasceu no Canta Galo. Trabalha na agricultura.

E.14 Mora no Canta Galo, trabalha na agricultura.

E.15 A entrevistada tem 66 anos, é agricultora e rezadora. Macuxi que mora em Canta Galo.

E.16 Tem 41 anos, Macuxi de origem da Maloca do Camará, da Região da Serra, mora na Comunidade do Canta Galo desde quando casou-se. Exerce a função Coordenador do polo base da catequese e da saúde e coordenação regional de catequistas. Atua como catequista, agente de saúde e Rezador.

E.17 Com a idade de 59 anos o Entrevistado é Macuxi da Comunidade do Canta Galo. Trabalha na agricultura e atua como rezador em Canta Galo.

E.18 Da etnia Macuxi, a entrevistada é do Canta Canta Galo. Trabalho na agricultura.

E.19 Macuxi, de 64 anos de idade, originário da Maloca do Maracanã, da Região das Serras. Trabalha na agricultura.

E.20 Da etnia Macuxi, Nasceu e mora em Canta Galo, tem 45 anos e trabalha na agricultura.

E.21 Macuxi originário da Maloca de Santa Maria. Atua como professor onde nasceu. Trabalhou como professor durante 4 anos na Maloca do Canta Galo. Atua como Conselheiro da Região das Serras no CIR.

D.1 O depoente é Macuxi que reside a 38 anos no Canta Galo. Tem 60 anos e trabalha a agricultura.

D.2 A depoente tem 38 anos e é originária do Canta Galo onde mora atualmente e trabalha na agricultura.

Neste mapa observa-se a Região onde estão localizadas as Malocas de Cantagalo e Maturuca – Próximas à RR 202 e à BR 171:



Recorte modificado de:<https://maps.google.com.br/maps?hl=pt-BR>

QUER SABER MAIS SOBRE A EDITORA OLYVER?

Em www.editoraolyver.org você tem acesso a novidades e conteúdo exclusivo. Visite o site e faça seu cadastro!

A Olyver também está presente em:



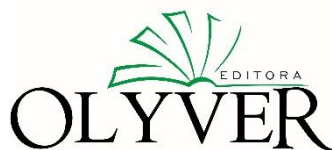
facebook.com/editoraolyver




[@editoraolyver](https://twitter.com/editoraolyver)



Instagram.com/editoraolyver



www.editoraolyver.org
editoraolyver@gmail.com



O presente trabalho constitui, originalmente, uma dissertação no campo das Ciências da Religião, mais especificamente traz aspectos culturais dos povos indígenas Macuxi para entender as características das religiosidades em duas malocas. As representações sociais coletadas por meio das entrevistas trazem respostas acerca de Pajés, Rezadores e Kanaimés, na tentativa de entender os contextos vividos, as dificuldades enfrentadas, as doenças combatidas e principalmente as condições que nos fazem entender as principais fontes das religiosidades indígenas. Os rituais trazem as significações da espiritualidade na qual as personagens analisadas trazem sensações de medo, possibilidade de cura ou conforto. O objetivo final da realização ritual é a saúde, o que traz o livramento dos feitiços e a solução de diversos problemas espirituais. As representações sociais são falas acerca de sujeitos que tentamos identificar. Numa proposta bem ampla, esta obra representa uma configuração de como os Macuxi pensam sobre os sujeitos sociais aqui tratados – O Pajé, o Rezador e o Kanaimé. Macuxi é o povo que vive ao longo dos rios Branco, Uiraricoera, Tacutu e Surumu. Local que envolve as regiões de parte de Roraima (Brasil), Venezuela e Guiana. Em sentido amplo os povos envolventes como os Ingarikó, Taurepang, Wapichana, Waiwai, entre outros, se relacionam com os Macuxi de forma bem próxima, tendo mitos, histórias e cultura comuns.

ISBN 978-65-81450-50-2




www.editoraolyver.org

