

Ano 3, Vol. V, Número 2, Jul- Dez, 2019, p.774-797.

DO SOLO SAGRADO DE MAKUNAIMA: HISTÓRIA E MEMÓRIA DO POVO MAKUXI

Maria Socorro Alves de Souza

Iraildes Caldas Torres

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal abordar os saberes indígenas, tendo como centralidade a história e memória do povo Makuxi no contexto de suas manifestações culturais em meio às transformações, observadas em sua trajetória histórica. Convém ressaltar que essas transformações, grande parte se deve à inserção inexorável de diversas etnias indígenas a sociedade nacional. A história desse povo pode ser contada tanto do ponto de vista historiográfico quanto pela tradição oral ou narrativas míticas. Existem diversos registros de narrativas orais e descrições densas sobre os Makuxi e outras etnias, relatada por viajantes, cronistas e missionários que passaram pela região do Rio Branco. Desse modo, o processo de formação dos povos indígenas não pode prescindir da abordagem histórica-social representada nas formas de organização da vida social, política e econômica. Falar do povo Makuxi significa situar na linha do tempo sua cultura, língua, crenças e costumes. Laureadas pela relação que mantêm com a terra, com os animais e a natureza em sua totalidade, que se constroem e reconstroem pela força pujante de seus mitos, dimensões simbólicas e poéticas entrelaçadas as suas vivências e narrativas produzidas como uma espécie de *autopoiese* na medida em que objetos produzidos e as práticas culturais dão sentido à vida, mesmo, quando são ressignificadas porque sempre preme de uma realidade que não está posta e não está definida, encontra-se em constante construção, não só do ponto de vista epistemológico, mas também do ponto de vista dos sujeitos que habitam esses rincões com suas experiências de vida e saberes ancestrais.

Palavras-chave: Cultura; Makuxi; Roraima.

OF MAKUNAIMA'S HOLY SOIL: HISTORY AND MEMORY OF THE MAKUXI PEOPLE

Abstract: The main objective of this article is to approach indigenous knowledge, focusing on the history and memory of the Makuxi people, in the context of their cultural manifestations in the midst of the transformations observed in their historical trajectory. It should be noted that these transformations are largely due to the inexorable insertion of various indigenous ethnic groups into national society. The history of these people can be

told from both the historiographical point of view and oral tradition or mythical narrations. There are several records of oral narratives and dense descriptions of the Makuxi and other ethnicities, reported by travelers, chroniclers, and missionaries who traveled through the Rio Branco region. Thus, the process of formation of indigenous peoples cannot do without the historical-social approach represented in the forms of organization of social, political and economic life. To speak of the Makuxi people means to place their culture, language, beliefs and customs on the timeline. Laureate by their relationship with the earth, with animals and nature in their entirety, which are built and rebuilt by the powerful force of their myths, symbolic and poetic dimensions intertwined their experiences and narratives produced as a kind of autopoiesis as far as they are concerned. that produced objects and cultural practices give meaning to life, even when they are re-signified because they are always pregnant with a reality that is not defined and undefined, is in constant construction, not only from the epistemological point of view. but also from the point of view of the subjects who inhabit these corners with their life experiences and ancestral knowledge.

Keywords: Culture; Makuxi; Roraima.

INTRODUÇÃO

Roraima no cenário amazônico germina como um espaço inventado, múltiplo e diverso, lugar de multietnicidade, o mais setentrional do Brasil. Espacialidade de tríplice fronteira com a Venezuela e Guiana. Objeto de disputas de europeus colonizadores em um passado recente. Estamos falando de um tempo em que os nativos da terra de Makunaima, considerado herói ancestral e civilizador, conviviam com as florestas, campos e savanas. Espaços estes que foram se configurando a partir da diversidade linguística e de práticas sociais em que cada grupo étnico se reconhecia e se autodenominava na tentativa de legitimar sua identidade diferenciada.

O povo Makuxi é originário da bacia do Orenoco que migrou no passado, em pequenos grupos, por causa das guerras intertribais e dos conflitos com os colonizadores europeus. Esses chegaram ao rio Branco juntamente com outros grupos: Ingaricó, Maiongong Yekuana, Taurepang, Wai-Wai, Waimiri-Atroari. Fixaram-se ainda na região os Wapixana, Purucotó, Sapara e Paravilhana. De acordo com Cavalcante (2012), nos

primeiros séculos de colonização, os povos indígenas foram acometidos por epidemias, guerras, escravidão e missionamento, levando-os ao declínio e obrigando-os a se moldarem às novas unidades culturais, conseqüentemente, os processos aculturativos deram nova face ao *ethos* tribal.

Segundo Santos (2005) a chamada integração indígena à sociedade nacional ideologicamente significou um novo reordenamento espacial e territorial em que antes a propriedade, a posse da terra, era um bem coletivo com um valor simbólico e de sobrevivência cultural que na lógica do capital, constituem-se um bem privado, criador de novas configurações territoriais.

No contexto indígena amazônico, cultura e sociedade são conceitos intimamente ligados a transmissão oral da história, o modo de uso da terra e conseqüentemente a relação com a natureza com características singulares que expressam um complexo sistema de crenças e sistemas simbólicos. As cosmologias revelam formas de compreender e dar sentido às coisas existentes e viventes no mundo. As práticas ritualísticas e míticas do povo Makuxi constituem-se em fontes de conhecimentos, padrões culturais e espaços de múltiplos diálogos e saberes.

A gênese do povo Makuxi na vertente mitológica tem suas raízes assentadas na tradição oral do mito de Makunaima, considerado herói da tribo. Esse modo de conceber o mito como origem é parte intrínseca da linguagem e se apresenta no discurso e compreensão subjetiva do indivíduo, sendo símbolo, traz consigo a presença do singular e do concreto com sentidos e níveis de verdade. Pinheiro (2013, p. 19), considera que, "as narrativas míticas são *poiesis*, à medida que se tornam arte criadora e cujos feitos permanecem no tempo". Disso depreende-se que a vida, a linguagem e a cultura compõem o circuito de criação, transmissão, reinvenção e memória de um tempo e lugar.

A compreensão dessas multidimensionalidades do viver e do fazer humano faz parte da dialógica do homem, “carne do mundo”, no sentido Merleau-Pontyano e do homo *sapiens* (sábio) e homo *ludens* (lúdico). Falar do pensamento mítico e simbólico como ponto de partida para pensarmos o real, as coisas e os seres vivos, leva-nos a perceber com melhor clareza os significados engendrados à linguagem simbólica e a oralidade que metaforicamente transportam-se em uma viagem através do imaginário à ancestralidade numa relação afetiva e profunda com costumes e hábitos dos seus antepassados.

A FORMAÇÃO SOCIAL DE RORAIMA NUM DIÁLOGO COM O HEROI MÍTICO E CIVILIZADOR

A Amazônia abriga um complexo ecossistema e sociodiversidade que a singulariza num cenário composto de diversos sistemas de parentesco constituído por línguas, costumes e hábitos diferenciados. As diversas percepções de mundo e dos modos de organização da vida em grupo, revelam a base dos povos habitantes desta terra a saber: indígenas, brancos e negros, os quais expressam identidades que foram delineando-se secularmente. Para Torres (2012, p. 103),

Nas sociedades indígenas da Amazônia, a floresta não representa só o universo da biodiversidade de onde os nativos extraem recursos para a cura das enfermidades e alimento para a subsistência. Constitui-se também, no grande palco das representações do imaginário social das populações locais em função de sua riqueza mitológica. A misticidade dessas populações brota do concreto das coisas materiais, conhecidas e vivenciadas.

Nessa relação homem e mundo, se expressa no humano, à história ancestral reatualizada na prática social vigente, em que a misticidade é transmitida e compartilhada

num mundo de produtores e protagonistas, que coloca em evidência percepções de mundo que organizam e reorganizam a vida em sociedade.

As narrativas indígenas da área cultural do norte amazônico (Roraima e países de fronteira com o Brasil, Venezuela e Guiana), que o naturalista alemão Koch-Grünberg (1872- 1924), coletou em suas observações e relatos de viagem durante a expedição que realizou na região do Orenoco, contribuíram para o estudo dos povos indígenas de Roraima em diversas vertentes tais como a etnologia, a filologia e antropologia, comportando uma infinidade de informações etnográficas e linguísticas. O material coletado por meio de narrativa oral rendeu publicações que foram recolhidas, histórias míticas sobre o demiurgo Makunaima¹ cujas proezas o escritor Mário de Andrade posteriormente, recriaria no seu romance homônimo “Macunaíma²: herói sem nenhum caráter” publicado em 1928.

Metaforamente Makunaima foi apresentado ao etnógrafo em diferentes versões dadas por dois índios, Mayuluaípu, da etnia Taurepangue e Akúli, da etnia Arekuná. As narrativas desses indígenas renderam a Koch-Grünberg uma coletânea de histórias, lendas e mitos coletados na viagem ao Monte Roraima em 1911 onde obteve informações culturais e linguísticas sobre os indígenas habitantes da região. As histórias orais narradas compunham o repertório sobre os costumes e a tradição oral desses povos. Das narrativas coletadas resultou a Obra em cinco volumes “*Vom Roraima zum Orinoco*” (De Roraima ao Orinoco), observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.

¹ Makunaíma (com “k”) significa um mito indígena que narra os feitos de um herói mítico ao qual é atribuída a origem do povo Makuxi e que antes de ser descrito por Koch-Grünberg e Mario de Andrade já faziam parte das narrativas orais míticas dos povos do circum-Roraima. Macunaíma (com “c”) significa personagem e livro criados por Mário de Andrade publicado em 1924. CF: Ribeiro (1992, p. 45).

Para Koch-Grünberg (2006, p. 126), "apesar do clima áspero dos trópicos os nativos amam sua terra ventosa e se orgulham, com razão do seu Roraima. Muitas de suas canções e mitos têm relação com esse monte majestoso". Para os nativos, o monte Roraima é considerado o berço da humanidade, a morada de Makunaima, uma entidade sagrada guardiã do monte que faz o tempo nublar e chover se alguém gritar no seu topo, pois é lá que repousam os espíritos dos pajés. Quando um deles morre, seu espírito penetra na terra e se transforma em cristal. Para os índios Pemon, da Venezuela, o Monte Roraima é a "Mãe das Águas", lugar de nascentes de rios e grandes cachoeiras. Para eles, se a água é o sangue do planeta, então o Monte Roraima é o coração. Ali estão as nascentes dos rios Arapobo, Cotingo, Waruma e Paikwa, que irão desembocar nas bacias do Orinoco, Amazonas e Essequibo.

Essa busca pela origem se revela na linguagem das sociedades, instituições e criações humanas. Nesse contexto os mitos nascem como expressão da dinâmicae vivências, com o vigor de verdade e pode ser visto como narrativa poética da constituição do mundo, que se modeliza por meio da forma simples da língua. Os signos que se mantêm como parte da cultura ajudam a dar forma ao ambiente sígnico de cada grupo, "As traduções de experiências através de signos, que ocorrem nas culturas em geral, só são possíveis porque existe um espaço semiótico que disponibiliza a interação e a produção de sentido" (GARCIA, 2009, p. 48). Nessa perspectiva Makunaima personifica a busca pela origem das coisas e sendo herói de uma cultura ágrafa como afirma Carvalho (2009), ganha concretude posto que os mitos narrados sobre o herói da tribo têm relação com a gênese desse povo e falam de seus ancestrais.

Conta o mito que Makunaima nasceu do encontro do sol com a lua, observemos a narrativa:

O sol era apaixonado pela lua, mas nunca se encontravam. Quando o sol se punha era hora da lua nascer. E assim viveram por milhões e milhões de anos [...] uma enorme montanha muito alta, repousa no meio dos imensos campos de Roraima. Em cima, um vale de cristais, um lago de águas cristalinas, os quais reservam para si os mistérios da natureza. Um belo dia, o sol atrasou-se um pouco (eclipse) e o tão ansiado encontro aconteceu. Seus raios dourados refletiram juntamente os raios prateados da lua no lago misterioso. Nesse encontro Makunaíma foi concebido. Makunaíma teve como berço o Monte Roraima, cresceu forte e tornou-se um índio guerreiro. Os índios Makuxi o proclamaram herói de sua tribo (MEYER, 2011, p.20)

Essa narrativa da origem de Makunaima é a máxima expressão de um pensamento criativo que nascendo do mito, ganha forma na realidade de um povo que transita entre o real e o imaginário de igual modo (CAMPBELL, 2008). Makunaima, o herói tribal se confunde com a própria história dos Makuxi, em sua constituição e origem. O herói lendário e mítico personifica não somente as origens do povo Makuxi, mas existe e sobrevive no imaginário indígena como existência real. Esse movimento, presente tanto no imaginário quanto na realidade, deixa marcas na vivência desse povo que com suas crenças simbólicas, acredita na força criadora que tem vazão nos espaços físicos, tais como o Monte Roraima ou até mesmo a Pedra Pintada (lugar de rara beleza que fica acerca de 145 km de Boa Vista, na Terra Indígena de São Marcos no sentido da BR 174 que vai para a Venezuela), onde um dia Makunaima, o herói civilizador, teria feito uma de suas casas.

Koch-Grünberg, em *Mitos e lendas dos Índios Taulipangue e Arekuná*, apresentam diversos mitos cosmogônicos e lendas de heróis, contos, fábulas de animais e narrações que falam de seres fantásticos de magia e diversas transformações. Makunaima transita entre o imaginário e o real, enquanto expressão de uma mitopoética reveladora de um *ethos* indígena.

Em outra narrativa há uma contada por Jorge Tobias e Alcuíno Makuxi³, segundo a qual,

Makunaima nasceu no pé da serra do Marari e se criou na Pedra Pintada quando levado pela mãe aos dez anos de idade. No malocão, anos mais tarde, casou-se e teve dois filhos: Ani'ke e Insikiran . Ele deu nome a diversos igarapés como tapão, barragem, jiqui e as cachoeiras Caboré, Massagal, Poço do Barro. Trabalhou construindo malocas por onde passava e na viagem para o Monte Roraima, ao encontrar dois guerreiros que quebravam e comiam coco babão, indagou como faziam para quebrar. Estes responderam que devia quebrar em cima do joelho de Makumaima que pensava ser verdade e colocou uma pedra grande em cima do joelho e bateu com outra pedra, ou seja, enganaram-no com mentira para matá-lo. Com o joelho quebrado, rolava de dor. Eles o mataram e arrastaram-no para o pé da serra. Lá eles cobriram com pedras. Os filhos o encontraram coberto de pedras. Depois da morte do pai, os filhos Anike e Inskiran pegaram a andar pelo mundo.

A narrativa acima descrita deixa entrever a função do mito de iluminar a vida real e o pensamento que busca em suas origens o sentido de sua existência. No mundo de sujeitos humanos, as celebrações, os rituais e os mitos são portadores de visões de mundo e neles tudo faz sentido. De acordo com Perniola (2000, p. 19), existe uma separação entre mito e rito, “enraizada na diferença entre milagre e história. Se o mito remete ao originário, ao arquetípico, ao excepcional, o rito, ao contrário, designa a repetição, a continuidade”. Makunaima a partir dos mitos construídos nas relações homem-natureza, configura-se num caos personificado que se manifesta em personagens ora humanos e ora não humanos, mas que partilham de um mesmo cosmos. Makunaima é a figura primordial dessa relação híbrida sempre viva e ressignificada através dos ritos e do tempo.

Makunaima para os Makuxi e Taulipang é o herói tribal, fruto de seu pensamento criativo e imaginativo, situa-se no intermediário entre o humano e a divindade, numa

³ Cf. CDIR (1992).

relação sempre criativa e desconexa, o que torna o herói civilizador a própria fonte de retorno às origens.

Os mitos partem de vivências partilhadas da relação do homem com a natureza enquanto produtor de cultura e estão investidos de significados simbólicos e imagens que se entrecruzam no tempo e espaço. Para Balandier (1997, p. 19) “o mito aproxima dois mundos, revela o oculto e transmite parte da verdade. O mito ajuda a consciência na descoberta de um processo teogônico e cosmogônico”. Em sua linguagem própria “aborda imagens arquetípicas sobre o imaginário, criação, encantamento e desencantamento do mundo e das coisas do mundo”, levando o sujeito a transcender a realidade e a se colocar no limiar de um novo mundo e de um novo tempo.

Pinheiro (2013, p.138), considera que “os mitos configuram-se como condição privilegiada da natureza, que nos abastece de prazer, fecundidade e agradabilidade que marca o nosso traço de topofilia com a natureza e cultura”. De acordo com o autor o mito encerra uma etnopoésia que poderíamos identificar como uma mitopoética relacionada as narrativas indígenas sobre os heróis tribais, como Makunaima, Bahira, Ajuricaba dentre outros heróis indígenas. O mito desempenha uma função social, ele exprime a crença e funciona como mediação simbólica entre natureza e cultura. Para Cunha (1986, p. 99), “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber a dinâmica, a produção cultural”. O que se pode inferir a partir daí é que no pensar mítico à vida culturalmente pode ser transformada e ressignificada.

O mito como *poiesis* é um ingrediente vital da civilização humana. O chão do mito nos parece sempre relacionado com a terra que para o indígena tem um sentido coletivo e cujo mundo está prenhe de histórias e lugares com sua simbologia tanto profanos quanto sagrados como sugere Eliade (2007). Os campos e as serras são

ocupados por sujeitos sociais e se estabelecem, conforme a geografia do lugar, pois a magia do dizível e indelével se instala como eco e sonoridade de um universo de sujeitos pertencentes a um mundo em que se inscrevem e se conectam a diferentes paisagens e energias cósmicas⁴. A história do povo Makuxi está ligada ao universo humano e não humano.

Para Marques (2013) o mundo para os Makuxi é composto por três planos sobrepostos no espaço que se encontra em campo aberto. O céu que enxergamos da superfície terrestre se constitui na base do plano superior – *Kapragon*, povoado por diversos tipos de seres, incluindo os corpos celestes e os animais alados, entre outros, que também vivem, à semelhança dos humanos, da agricultura, da caça e da pesca.

A superfície terrestre é o plano intermediário, abaixo da superfície há um plano subterrâneo, habitado pelos *Wanabaricon*, seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias. O plano intermediário, por sua vez, não é o domínio exclusivo de humanos e animais, mas habitam-no ainda duas classes de seres - *Omá:kon* e *Makoi*, o critério para essa divisão é o lugar habitado por cada um deles. *Omá:kon* habita preferencialmente as serras, em particular as áreas rochosas e mais áridas da cordilheira, bem como as matas. Sua aparência é marcadamente selvagem, possuem unhas e cabelos longos e fala inarticulada. Manifestam-se mais comumente sob a aparência de animais de caça, embora sejam eles os caçadores de homens (Marques, 2013).

Os seres *Makoi* são predominantemente aquáticos, que habitam as cachoeiras e poços. Manifestam-se sob a forma de cobras aquáticas e são considerados os seres mais

⁴ Trazemos, dentro de nós, o mundo físico, o mundo químico, o mundo vivo, e, ao mesmo tempo, deles estamos separados por nosso pensamento, nossa consciência, nossa cultura. Assim, conhecer o humano não é separá-lo do universo mais situá-lo nele. Ver MORIN (2007).

nefastos aos homens, atraindo-os para o seu domínio devorando-os. Quando os *Omá:kon* e *Makoi* aprisionam uma alma humana (*Stekaton*), a vítima adoece e acaba morrendo. Somente os xamãs (*Piatzán*) podem fazer face à predação exercida pelo *Omá:kon* e *Makoi*, pois possuem a capacidade de vê-los e sabem como neutralizá-los. A ação terapêutica do xamã consiste basicamente no resgate da alma aprisionada, impedida de retornar ao corpo e que, em uma sessão xamânica os cantos descrevem à medida que essa ação se desenrola (IDEM, 2013). Somente o ritual xamânico é capaz de trazer de volta o sujeito doente.

Na cultura Makuxi é semelhante na relação homem e mundo, se expressa o humano e o transcendente mediados pelo Pajé que representa a autoridade xamânica **porque detém o domínio das forças misteriosas e comanda as forças naturais da chuva e da colheita, podendo conversar com os pássaros, reptéis, peixes e todo tipo de animal** em seus rituais.

Para Viveiros de Castro (1996), na etnografia amazônica há uma teoria indígena, o perspectivismo ameríndio que diz respeito às ideias, presentes nas cosmologias amazônicas, sobre o modo como humanos, animais e espíritos veem-se a si mesmos e aos outros seres do mundo. Essas ideias sugerem uma possibilidade de redefinição de categorias clássicas relacionadas à natureza e cultura, a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista sobre os fenômenos da natureza, os deuses, os espíritos, os animais e outras subjetividades que povoam o universo indígena. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope ou uma “roupa”, a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos como os xamãs.

O xamanismo forma, parte de um padrão lógico de representações e de papéis sociais desempenhados em uma determinada cultura. Daí abranger diferentes práticas tais

como: medicinal, mágica, religiosa e filosófica. Para Campbell (2008, p. 90) “o xamã é uma pessoa, homem ou mulher, que no final da infância ou no início da juventude, passa por uma experiência psicológica transfiguradora, que a leva a se voltar inteiramente para dentro de si mesma. O consciente inteiro se abre e o xamã mergulha nele”.

Nesse contexto, a Amazônia não é mais a esfinge verde indecifrada de Djalma Batista (2007), ela comporta a existência e a experiência de sujeitos diversos, sejam indígenas ou não, ela sai da dimensão de natureza intocada e ascende ao limiar do simbólico, do sagrado e também do profano na medida em que a profundidade do profano revela a riqueza escondida por trás de cada história (ELIADE, 2010).

AS MANIFESTAÇÕES SOCIOCULTURAIS DO POVO MAKUXI

As manifestações artísticas, e a diversidade cultural dos povos indígenas da Amazônia, ainda é pouco conhecida e explorada na literatura brasileira. No entanto, a experiência artística e cultural resultante das relações interculturais entre os povos indígenas e a sociedade não indígena vem criando simbologias em que objetos e práticas culturais produzem significados à vida social, as cerimônias e festividades que compõem repertórios de ancestralidade e modos de relacionar-se com o transcendente.

De acordo com Townsley (1993) o ritual indígena pode ser compreendido como o modo pelo qual um complexo de ações performáticas e meios de comunicação sensorial, visual e sonora, de grande variabilidade, faz emergir significados e sentidos que permitem o exercício da reflexividade sobre a experiência social. A dimensão estética do ritual se encontra no entendimento de que sua relação com um sistema social ou configuração cultural, não consiste em meramente refleti-los ou expressá-los unidirecionalmente mas sim de reciprocidade e reflexividade. Os componentes ritualísticos, os instrumentos

musicais, as vestimentas, as pinturas no corpo guiado pela sonoridade musical, a marcação de passos e movimentos, o silêncio faz parte da *performance* entre o sujeito e o ambiente, mediados pelo passado-presente e o devir.

Na Amazônia roraimense o povo Makuxi em suas manifestações socioculturais com seus cantos e rituais narram feitos, histórias por meio de metáforas em que homens e animais tomam parte e personificam-se nesse universo. Os cantos xamânicos traduzem por meio da oralidade, “almas, duplos ou princípios vitais, os cantos xamanísticos frequentemente relatam, reportam e tornam visível seus trajetos, visitas, diálogos e sobreposições a miríades de subjetividades ou pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 27).

O estado de Roraima tem como característica a diversidade de culturas indígenas e não indígenas. Os Makuxi apresentam variada produção material e imaterial de expressões artísticas presentes nas músicas, festas, danças e confecção e fabricação artesanais como colares, pulseiras, brincos, anéis, cocares e roupas. Além de materiais retirados da natureza tais como: sementes, palhas, madeira, ossos e penas, materiais utilizados na confecção de adornos e cestarias.

A fabricação de objetos ou artefatos é gestada e está intrinsecamente conectado às matérias primas de sua confecção, sendo sob certo aspecto uma e mesma coisa. Pode-se verificar isso na produção das panelas de barro em Roraima, processo semelhante ocorre em que artefato e natureza mediados pela ação humana, exprimem um sentido ontológico em que sujeito e matéria dialogam interagindo mutuamente transformando-se em formas, ritos e símbolos.

Marques (2013) observa que na produção da panela de barro que na língua Makuxi chama-se de *inî* que significa “feito de barro” as mulheres mais velhas da

comunidade se ocupam de seu fazimento que é manual e requer cuidados. A produção obedece a um ritual de retirada do barro da natureza, mediante permissão desta, a fim de evitar a quebra durante a sua confecção. A confecção artesanal destes artefatos nas comunidades indígenas faz parte de um conhecimento ancestral transmitido de geração a geração. As mulheres artesãs utilizam apenas uma cuia de cabaça para raspar o excesso de barro e dar forma à peça.

O barro é obtido no entorno da comunidade, são necessários três dias para fazer uma panela. O barro coletado fica no sol, depois é adicionado água e é batido e peneirado. Depois é feita a modelação e as artesãs utilizam apenas uma cuia de cabaça para raspar o excesso de barro e dar forma à peça. A panela de barro tem um valor simbólico, ancestral que se reatualiza nos dias atuais como um valor comercial na medida em que há uma produção artesanal como meio de divulgação artística e obtenção de renda com a comercialização nas feiras e espaços de artesanato em Boa Vista (CAVALCANTE, 2012).

Outro aspecto importante da cultura indígena diz respeito à oralidade que exerce função precípua porque é através dela que ocorre a transmissão de conhecimentos ancestrais, saberes e vivências manifestos nos cantos, nas danças, na pintura dos corpos de homens e mulheres que contam suas histórias enraizadas nos mitos e rituais presentes nas celebrações. Para os Makuxi a terra é um solo sagrado “é um campo carregado de uma energia poderosa, contagiante e efusiva, que lhes encanta ao simples olhar. Tem luz e magia, vento e profecia”, como afirma poeticamente Esbell (2014).

No passado, as festas constituíam-se em espaços de sociabilidade, júbilo, emoções e trocas de afetos. Lugar em que ocorriam os rituais envolvidos pelos cantos e danças que exerciam a função de celebrar a vida nas relações entre si, e nas relações intertribais. Nesses momentos, havia a troca de objetos e utensílios domésticos. A bebida

também estava presente, o caxiri, o pajuaru e toda espécie de bebidas fermentadas conhecidas e confeccionadas pelos indígenas, o alimento a ser servido e consumido fazia parte desse ritual. Para o povo Makuxi as celebrações continuam sendo espaços de encontros entre crianças, jovens e adultos que após as atividades cotidianas compartilham de momentos de diversão nas festas, nas competições escolares e esportivas, em que a música, a dança e a ingestão de bebidas fermentadas continuam como componente cultural mesmo passando por processos de ressignificações.

O CANTO, A DANÇA E A FESTA: A RENOVAÇÃO SIMBÓLICA DO POVO MAKUXI

Os rituais, os cantos, as danças, a criação de artefatos e formas artísticas produzidas pelos Makuxi, poderiam ser vistos como uma espécie de *autopoiesi*⁵ em que as crianças, os jovens e os anciãos tomam parte num mundo em que a magia da palavra exerce seu poder pela transmissão de saberes e práticas sociais vividas no cotidiano, mas que vão se reconstruindo no contexto das relações interculturais entre os povos indígenas e a sociedade não indígena.

⁵ *Autopoiese* tem origem grega, *auto* significa "próprio", *poiesis* "criação" é um termo criado na década de 1970 pelos biólogos e filósofos chilenos Francisco Varela e Humberto Maturana para designar a capacidade dos seres vivos de produzirem a si próprios, a forma como interpretamos o mundo e compreendemos a realidade, partindo do princípio de que é preciso compreender como compreendemos, ou seja, compreender o modo pelo qual fazemos uso de nossa própria compreensão, enquanto seres humanos e observadores.

Koch-Grünberg (2006) descreve os cantos e as danças como a Parichara, Tukui, Muruá, Careba entrelaçados a mitos que falam das plantas, bichos, espíritos e inúmeros acontecimentos vividos em grupo. Ao descrever as festas, fala da melodia simples, cantada em um tom nasalizado e vibrante, o efeito solene e épico dos cantos em que um velho bardo canta os mitos do grupo. Estes são transmitidos de pai para filhos, criando a tradição, a história mítica do povo indígena.

Carson (1984, p. 11) descreve alguns rituais de passagem do povo Makuxi em que é possível perceber um complexo mítico-simbólico envolvendo percepções onde o sentido da vida deve ser procurado na própria visão existencial, a saber:

Os rapazes para se tornarem homens fortes e bons caçadores e pescadores eles devem passar por certos rituais que são dirigidos por um parente mais velho. Para ser um bom pescador, um rapaz recebe pequenos cortes nas pernas e braços com espinho de arraia ou osso de aguti, pode ser esfregada pimenta vermelha, ardida nos cortes. E também Um amendoim especial, sagrado é assado e esmagado em pó com uma pequena batatinha (alucinógena) de uma planta esmagada com outras raízes todas são misturadas e passadas nas pernas do jovem caçador ao mesmo tempo, que o pajé faz algumas preces, para que o homem tenha pernas ágeis e rápidas.

Observemos que o ritual de passagem do menino traz elementos importantes para a nossa análise. Assim como para os Sateré-Mawé que se utilizam do dente da paca para arranhar o corpo da menina moça, os Makuxi se utilizam de espinha de arraia que é um animal aquático, portanto, relacionado com o mundo feminino (NASCIMENTO, 2016) para arranhar o corpo do menino, ou seja, há sempre uma presença feminina nos rituais mesmo quando relacionada aos homens.

A cosmologia Makuxi revela formas de significar o mundo e dar visibilidade às coisas existentes e viventes. Interpretar as formas de representações decorrentes das visões

de mundo dos povos indígenas é um grande desafio. Na simbologia Makuxi o feminino se traduz poeticamente na figura da Cruviana que é a deusa do vento que encanta e seduz os viajantes.

Esbell (2014, p. 23), descreve a deusa Cruviana nos seguintes versos:

Lá vem a Cruviana. Lá vem a deusa mulher. Lá vem a sedutora Cruviana, o vento sonante, frio e encantador da madrugada. Por que anda na madrugada sozinho, tão frágil? Não te avisaram da Cruviana? Ela vem lentamente, descendo as serras, contornando os morros, arrastando seu manto nas moitas dos tesos, vem buscando as terras planas da savana onde deseja encontrar uma rede à sua espera. Chegou a Cruviana, chegou no barracão, deitou-se comigo e não era sonho. Pela manhã estava só, de volta aos meus dias; à noite, outra vez vaguei, mas nunca mais minha Deusa, nunca mais eu te encontrei.

A deusa Cruviana nos versos do poeta é desafio, é transgressão. Ela vem na madrugada descendo as serras e contornando os morros, ela vem como a brisa, encanta e depois vai embora, ela é a “sedução que pode ser definida justamente como uma magia da ausência” (PERNIOLA, 2000, p.43). Por isso, seduz os homens que ficam encantados com sua aparição e frustrados com seu desaparecimento. Ela aparece no início da noite na forma de uma agradável brisa que se esvai durante o amanhecer. É considerada a deusa do vento e do alvorecer, ela permite diferentes formas de interpretação de sua identidade, podendo ser negra, indígena, branca.

Os mitos amazônicos em suas estruturas trazem consigo a mitocriação e a mitopoética que são formas criadoras e inventivas intrínsecas ao mito, onde repousam saberes originários das tensões e teceduras das relações do homem com a sociedade e com a

abertura do ser-no-mundo⁶, num dado espaço-tempo. Nos versos sobre cruviana o poeta da vasão a uma linguagem ancestral, que fala de seus mitos e histórias. É contemporâneo porque revela um mundo de *poiesis* de produtores e protagonistas, que põe em evidência percepções de mundo que organizam e reorganizam a vida em comunidade. Essas diversas expressões encontram-se no limiar que é uma zona de mudança, de transição, de fluxo e contrafluxo na travessia das transformações históricas por que passam as sociedades indígenas.

Cabe dizer que cada grupo indígena tem características próprias de modo a refletir nas formas artísticas expressas nos tipos de cerâmica, na pintura corporal, nas penas e plumagem, nas artes plásticas suas crenças, mitos e histórias. Mas, que no decorrer da história do contado vão sendo ressignificadas. De acordo com Pinheiro (2013, p. 153),

As últimas décadas têm testemunhado com mais vigor o retorno das tradições culturais, a valorização dos mitos, a sensibilidade ecológica, o resgate de saberes e práticas esquecidas, a procura de identificação por afetos e valores que sinalizem as pistas uma ancestralidade (arqueofilia) e busca por um lugar de origem (topofilia) somado a uma infinidade de diferentes movimentos estéticos, sociais e culturais que diagnosticam com certa verossimilhança a emergência de experiências alternativas ressignificadoras do tempo presente.

É possível que o retorno ao mito nos possibilite dialogar com acontecimentos dados (fenômenos) que não encontram explicação na razão. Acreditamos que estamos

⁶ O passado não é negado pelo presente, mas lhe é contemporâneo. A sucessividade, isto é, a relação de negação ou de exclusão entre os instantes não se opõe à eternidade do mundo que estes instantes comunicam. Há, sim, uma presença do passado no presente, pois que não são momentos ordenados sucessivamente, mas dimensões do mesmo mundo e, como tais, contemporâneos. A contemporaneidade dos tempos é consequência, não causa, de um Espaço originário que os envolve. CF: Merleau-Ponty, (2012).

cada vez mais diante de um novo que se manifesta nas mais diversas culturas, ainda velado, sendo possível sua explicação apenas pelo mito que não expressa uma in-verdade, mas um novo que a razão não alcança.

O povo Makuxi tem buscando a valorização cultural, mesmo como uma forma de viver diferente. O reconhecimento e reafirmação de identidades étnicas, perpassa pelo reconhecimento dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e da sociodiversidade implícita na história de organização social desse povo, que mesmo em meio às agruras do tempo não perde seu vínculo mítico com os ancestrais.

Os conhecimentos ancestrais são de extrema importância enquanto modo de preservação da memória e história travejada de sonhos, esperanças e lutas desse povo que na história de contato vem experienciando processos de adaptação e assimilação, historicamente marcados por conflitos, violência e resistência a dominação dos não indígenas.

As mudanças e influências do contato interétnico são irrefutáveis, podem propiciar em parte a perda da memória ancestral do que no passado representou um valor cultural, mas, não significa o desaparecimento do ethos Makuxi, posto que representa como um modo de reatualizar-se e como afirma Esbell (2014), a cultura Makuxi talvez seja a maior prova de que adaptar-se se é a única forma de sobreviver.

Desse modo os cantos, vestimenta, a dança, o tocar os instrumentos musicais, a culinária, os mitos e os rituais em suas diversas manifestações culturais e identitárias, representam a diversidade criadora, fonte de uma criatividade geradora, que se reinventa e transfigura-se no processo de história humana. A incorporação dos rituais, crenças e práticas exógenas, não significa que aquela cultura não seria autenticamente indígena ela pode ser ressemantizada e adaptada a novas realidades, como qualquer coletividade

humana que vivencia fluxos e correntes culturais extensivas as manifestações culturais indígenas (OLIVERIA FILHO,2001).

Esse encontro com universo Makuxi significou mergulhar numa aventura incerta com imprevisto, tensão e imprevisibilidade. Aprendemos que podemos dialogar sobre o trágico o álcool sem perder o humano da *poiesis* mítica. Transitar entre a cachaça e o caxiri nos possibilitou empreender o estudo sobre o processo de alcoolização, contextualizando a cultura e a história desse povo que com a denominada integração indígena a sociedade nacional, é produto de séculos de adaptação e ao mesmo tempo de resistência.

A escuta dos sujeitos da pesquisa, em ambas as comunidades indígenas, nos fez mergulhar em momentos de incertezas, quanto ao momento mais adequado de abordá-los o que levou a várias idas e vindas a campo. Foram semanas de diálogos, para sabermos em que momento iniciar as entrevistas. A presença de uma pessoa alheia a seu habitat sem dúvidas provocou estranhamento, principalmente por que se tratava de um tema complexo e delicado como alcoolização.

É interessante observar a memória, a valoração dos mitos, das danças, dos cantos em que a bebida se fez passado e se faz presente, em meio ao uso e disseminação de bebidas alcólicas que mesmo afetando o mundo indígena em diversos setores da vida social e pessoal, continua simbolicamente fazendo parte da cosmologia Makuxi e das suas manifestações culturais mesmo sendo ressignificadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou mostrar a história do povo Makuxi a partir do olhar sobre as manifestações socioculturais profundamente enraizadas as cosmologias, aos mitos e rituais, a um ethos que se situa simultaneamente num complexo que traz intrínseco, modos de ser e de organizar-se constituindo reveladores de sistemas de pensamento e princípios de identidade humana.

As expressões e produções artísticas trazem consigo simbologias que remetem a história desses povos com suas línguas, crenças, hábitos e costumes, que mesmo em face da história do contato interétnico estão sendo ressignificadas no cotidiano de suas práticas sociais.

As festas, os cantos e danças celebram a vida e estão relacionadas aos mitos e lendas ancestrais, aos rituais de passagem, ao agradecimento pelo alimento. Os rituais nesse território simbólico propiciam sociabilidade, suscita o sentimento de pertença no interior dessas manifestações culturais em que o verbal, o não verbal e o gestual, denotam uma experiência aurática vinculada há um tempo e espaço em que se manifesta.

Apesar das transformações e ressignificações observadas na cultura Makuxi, podemos inferir que coexistem saberes ancorados aos valores e conhecimentos tradicionais que representam a memória ancestral no encontro poético com seus mitos e rituais. Esses conhecimentos são de extrema importância, enquanto preservação da memória material e imaterial, revestida de sonhos, esperanças e lutas de um povo que na história do contato interétnico vivenciou processos de assimilação e adaptação, historicamente marcado por conflitos, violência e resistência a dominação dos não indígenas.

Procuramos refletir sobre o povo Makuxi a partir da compreensão mítica e simbólica que ao longo da história dessa etnia vem vivenciado transformações e ressignificações na esfera de suas manifestações socioculturais. No entanto, não significa perdas irreparáveis no que tange as cosmologias e tradições culturais desse povo, se pensarmos essas mudanças como espectros de desafios entre homens e mulheres que obliquamente influenciam a maneira como estes tendem a viver suas vidas. As crenças e o imaginário com seus simbolismos e ritos atravessam o tempo e o espaço repleto de signos e sentidos compondo a história e a cultura de gerações.

REFERÊNCIAS

BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2ª ed. Manaus: Edua/INPA, 2007.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Traduzido por Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CARSON, Neusa. **Diário de campo: Vozes dentro de uma caixa azul**, Rev. Arco. n°3 UFSM, ano, 1984.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A política da memória Sapará**. São Paulo: Campinas, 2012.

CARVALHO, Fábio Almeida de. **Makunaima/ Makunaíma, antes de Macunaíma**. Revista Crioula n°5, maio de 2009. São Paulo: USP, 2009.

CAMPBELL, Joseph. **Mito e transformação**. Traduzido por Frederico N. Ramos. São Paulo; Ágora, 2008.

CDIR – Centro de informação Diocese de Roraima. **Índios e Brancos em Roraima**, n° 01. Editora e Coronário, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Diocese de Roraima. **Onças, Antas e Raposas. Mitos do povo Makuxi** registrado pelo monge Beneditino, Dom Alcuíno Meyer, O.S B entre 1926 e 1948. Brasília: Diocese de Roraima, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano – A essência das religiões**. Traduzido por Rogério Fernandes, 3 ed. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2010.

ESBELL, Jaider. **Memória e Cultura Makuxi**. OLIVEIRA, Simone, PETRI, Verli (Org.). Santa Maria, RS: Laboratório Corpus/ PPGL/UFMS, 2014.

GARCIA, Orlando. **Tradição e oralidade: estudando e aprendendo com o mito indígena**. Revista Cordis: Revista Eletrônica de História Social da Cidade. n. 2, jan./jun. 2009.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913**. Traduzido por Cristina Alberto Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MARQUES, Elder S. **Cosmologia e Xamanismo**. Disponível em <<http://www.p.socioambiental.org.pt/povo/macuxi/739>>. Acesso em: 18.07.2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Traduzido por José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

NASCIMENTO, Solange P. do. **O feminino Sateré-Mawé e suas manifestações simbólicas na Amazônia**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia/UFAM, Manaus: 2016.

OLIVEIRA, Filho. In: Huttner, Edson. **A igreja católica e os povos indígenas do Brasil: Os Tikuna da Amazônia**. Edipucrs, 2007.

PERNIOLA, Mário. **Pensando o ritual: sexualidade morte, mundo**. Traduzido por Maria do Rosário Toschi. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. **Mitopoética dos Muiraquitãs, Porandubas e Moronguetás: Ensaio de etnopoética amazônica**. São Paulo: 2013.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Bichos-de-obra: Fragmentação e reconstrução de identidades.** Revista Brasileira de Ciências Sociais 18: 30-40. Ano: 1992.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.** Traduzido por Cristina Alberto Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SANTOS, R. N. **Entre a maloca e a civilização: os indígenas no processo de colonização de Roraima no século XX.** Textos e Desafios, nº 8, ano 2005. Boa Vista: UFRR, 2005.

SOUZA, M. S.A. & TORRES. I. C. **Cosmologia Makuxi: Arte, mitos e ritos.** Coninter3. Salvador BA: UC Sal, 8 a 10 de Outubro de 2014, ISSN 2316-266X, n.3, v. 8, p. 183-194.

TORRES, Iraildes C. **O ethos das mulheres da floresta.** Manaus: Valer, Fapeam, 2012.

TOWNSLEY, Graham. Song Paths: **The waysand means of Yaminahua Shamanic Knowledge.** L'homme126-128, avr-dec, (2-4) p.449-468, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio.** Mana, volume 2 Rio de Janeiro,1996.

Recebido: 30/9/2019.

Aceito: 30/10/2019.

Sobre autoras e contato:

MARIA SOCORRO ALVES DE SOUZA - UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA - Mestra em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e doutorado pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Universidade Federal do Amazonas. Professora do Curso de Pedagogia do Centro de Educação da Universidade Federal de Roraima.

Correio eletrônico:socorroalves2000@yahoo.com.br

IRAILDES CALDAS TORRES - UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - Mestra em Educação pela Universidade Federal do Amazonas e doutorado em Ciências Sociais/ Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pós-Doutorado na Université Lumière de Lyon 2, na França. É professora associada da Universidade Federal do Amazonas

Correio eletrônico:iraildes.caldas@gmail.com