

Narrativas indígenas sobre a vida e o território¹

Indigenous narratives about life and territory
Narrativas indígenas sobre la vida y el territorio

Eriki Aleixo de Melo²

Resumo: O trabalho é um registro das narrativas indígenas dos Povos Macuxi e Wapichana do Estado de Roraima, especialmente dos que vivem na terra indígena Serra da Moça, Região Murupú. As narrativas míticas ocupam um lugar central nos processos mobilizações étnicas e sobretudo, como formas explicativas das violências que estes povos vivem. O registro faz parte de uma pesquisa de tese de doutorado que se encontra em andamento. Se pretende realizar um debate crítico a partir da nova história indígena e antropologia histórica sobre as referidas narrativas míticas.

Palavras-chave: narrativas míticas; território; povos indígenas.

Abstract: The work is a record of the indigenous narratives of the Macuxi and Wapichana Peoples of the State of Roraima, especially those who live in the Serra da Moça Indigenous Land, Murupú Region. Mythical narratives occupy a central place in the processes of ethnic mobilization and, above all, as explanatory forms of the violence that these peoples experience. The registration is part of a doctoral thesis research that is in progress. It is intended to carry out a critical debate based on the new indigenous history and historical anthropology on the aforementioned mythical narratives.

Keywords: mythical narratives; territory; indigenous peoples

Resumen: La obra es un registro de las narrativas indígenas de los Pueblos Macuxi y Wapichana del Estado de Roraima, especialmente de aquellos que habitan en la Tierra Indígena Serra da Moça, Región Murupú. Las narrativas míticas ocupan un lugar central en los procesos de movilización étnica y, sobre todo, como formas explicativas de la violencia que viven estos pueblos. La inscripción forma parte de una investigación de tesis doctoral que se encuentra en curso. Se pretende realizar un debate crítico desde la nueva historia indígena y la antropología histórica sobre las narraciones míticas antes mencionadas.

Palabras clave: narraciones míticas; territorio; pueblos indígenas.

¹ Este artigo é fruto de pesquisa iniciada no ano de 2016. À luz do curso “História Vista de Baixo: Historiografia e Ensino de História”, ministrada no Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), pelos professores Mariana Dantas & Uiran Gebara da Silva, decidi retomar tais dados etnográficos com o objetivo de analisá-los sob tal perspectiva, dada a atual situação de conflitos e esbulho territorial que esses indígenas vivem. Agradeço imensamente aos professores e colegas pelas análises e discussões da bibliografia que constituiu o curso. Agradeço ainda ao professor Allan Sacheto pela leitura e revisão.

² Doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas. Bolsista Fapeam.

Introdução

Numa tarde de novembro de 2021, debaixo da nossa barraquinha de palha, estávamos sentados, minha mãe, Maria Ledi Angelo Aleixo, e eu, falando sobre os tempos antigos quando os pássaros eram gente. Falamos do tempo em que os beija-flores eram pajés que cuidavam; quando o bacural virava homem para devorar moças; e de quando a juriti era uma criança que tinha ido com a mãe para a roça. A seguir, apresento essa última narrativa, a propósito da juriti:

No início do mundo, havia uma mulher com uma filhinha que morava por aqui, na região. Um dia essa mulher acordou com uma vontade de comer beiju e falou isso para o marido. O marido, ao ouvir o desejo da sua mulher, decidiu ir ao igarapé pegar peixes, para que assim, eles pudessem fazer um delicioso caldo para acompanhar o beiju. Preparou sua linha de pesca, seu caniço e seguiu para o igarapé.

A mulher, ficando em casa, também começou a se preparar para ir à roça “arrancar” mandioca e trazer o seu barracão de farinha. Se preparando para ir, ela pegou sua filhinha, que ainda não andava, e colocou num grande jamaxim³ e ao colocar o jamaxim nas suas costas, seguiu para a roça, que ficava numa mata próxima ao pé da serra.

Chegando lá, a mulher deixou sua filha em um chão coberto de folhas de bananeira para evitar que formigas a mordessem e assim começou a trabalhar, arrancando as mandiocas. Ao ir quebrando as manivas, ela foi jogando as folhas próximo de sua filha, já que quando os indígenas quebram os galhos, vão deixando num local para que no futuro possam ser usados para plantar novas roças.

A filha da mulher, desde que sua mãe a tinha deixado, não parava de chorar. Mesmo assim, a mulher continuou indo mais e mais para dentro da roça e arrancando mandioca.

Então, de repente, um vento forte começa a sacudir a mata e as folhas da roça, mas logo para.

Na verdade, era um homem que tinha chegado voando e se aproximava da filha da mulher. A mulher que já estava muito longe, continuou a tirar as mandiocas. Esse homem que chegou foi se aproximando da filha e juntando as folhas das manivas que a mulher tinha jogado. Ao chegar perto da criança, ele a acalmou e pacientemente foi enfiando as folhas nos seus braços como se fossem penas. De folha em folha, a menina foi se transformando também em um pássaro.

A mulher, percebendo que havia silêncio, pois não ouvia mais sua filha chorando, decidiu voltar. Quando ela chega próximo de onde tinha deixado a filha, a criança já estava indo embora voando com o homem. Ela tinha virado uma juriti muito gorda e bem bonita. A mulher, não podendo fazer mais nada, voltou para sua casa, com a mandioca, e quando seu marido retorna, encontra-a só.

³ Jamaxim é um grande cesto usado por povos indígenas para transportar objetos, mandiocas, peixes e caças. Na comunidade Serra do Truarú, os Wapichana o fazem com materiais como jacitara e pequenos pedaços de galhos de árvores.

Essa foi uma das muitas histórias que escutei durante toda a minha vida na comunidade Serra do Truarú. Histórias de passarinhos, de lugares encantados no início do mundo que falam sobre as regras e os valores que elas nos ensinam, sobre a nossa terra e sobre toda a nossa vida. No início da noite, quando os curumins e cunhatãs estavam todos deitados, nas roças, nas pescarias, ou de manhã quando estávamos ao redor da fogueira, eram os momentos em que essas histórias eram contadas. Isso foi há muito tempo, quando eu era criança; quando ainda convivíamos com minha bisavó, meus primos e primas ouvíamos essas histórias como parte da vida cotidiana, que se entrelaçavam com outras práticas da nossa vida.

Desde que minha avó morreu e quando fui morar na cidade para continuar meus estudos, acabei esquecendo essas histórias. Aos poucos, narrativas e ensinamentos, que orientavam nossa vida, acabaram ficando para trás, devido ao distanciamento ou pelo contato com outras formas de conhecimento, tais como aquelas produzidas pelo ensino formal implementado nas comunidades e que realizam “uma intensa atividade de apropriação, reorganização, desestruturação e desqualificação em relação às formas anteriores de produção cultural da pessoa educada” (Bertucci, Filho; Oliveira, 2010, p. 47). Sabe-se que o processo de escolarização das comunidades indígenas do estado de Roraima remonta às políticas indigenistas implementadas pelo Serviço de Proteção ao Índios – SPI no ano de 1930 e pela Igreja Católica nos anos de 1960. Maia (2014) afirma que a implementação dessas escolas, por parte do SPI, visava integrar esses indígenas que viviam próximos à cidade de Boa Vista, tornando-os “cidadãos integrados” ao Estado brasileiro. Já a Igreja Católica, através da Prelazia, localizada em Boa Vista, implementou uma série de internatos que abrigavam indígenas para serem catequizados. O mais emblemático desses internatos é o que se situava na região Surumú, no município de Pacaraima, que após uma mudança na postura da Igreja Católica, na década de 1970 e com a emergência do movimento indígena, transformou-o em um Centro de Formação chamado Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, que

hoje funciona formando indígenas como técnicos agrícolas, além da formação política para líderes indígenas de todo estado de Roraima que oferece.

Meu objetivo neste trabalho, a princípio, se restringirá a trazer algumas narrativas contadas por indígenas da terra indígena Serra da Moça desde que iniciei minhas atividades de pesquisa no ano de 2016, quando procurei etnografar um processo de mobilização que tinha como objetivo principal ampliar a referida terra indígena. Desde lá, tenho empreendido outras pesquisas referentes à organização social, à luta política, ao desenvolvimento e à história. Todas essas dimensões são entrelaçadas por narrativas míticas, por essas histórias que compõem o cenário dos povos indígenas. Nesse sentido, ao longo da minha pesquisa, que ainda se encontra em andamento, busco diferenciar a análise dessas narrativas indígenas da perspectiva estruturalista, uma vez que esse tipo de análise privilegia apenas seu conteúdo, na sua forma fixa, para entender a “mentalidade dos povos primitivos”, sem considerar “que a narrativa é o resultado do evento de sua narração em um contexto particular e as implicações deste evento para o texto” (Langdon, 1999, p. 15).

À luz de Walter Benjamin (1996) e da perspectiva da história vista de baixo, e da nova história indígena, consideramos essas narrativas indígenas como uma forma de comunicação e diálogo que traz no seu conteúdo a experiência dos próprios narradores. Isso quer dizer que essas narrativas compõem suas vidas, são fragmentos que compõem a história não só no passado, mas se entrelaçam com suas lutas, identidades e seus projetos de vida no presente. Para além de constituírem uma revelação do que a antropologia chama do “conhecimento do nativo” ou “como o nativo pensa” e todas as outras classificações exotizantes e preconceituosas, bastante criticadas por Spivak (2010) quando afirma que o sujeito do “Terceiro Mundo” é representado pelo discurso Ocidental. Acrescentamos que esse modo de representar os povos indígenas, ligando-os ao exótico e lendo suas existências a partir do preconceito, é fruto da radicalização de uma ideia de alteridade fundamentada na negação da coetaneidade dos indígenas em relação aos demais grupos que compõem a sociedade e ocupam posições as quais lhes dotam de mais poder (Fabian, 2013).

Observo que os “outros mundos”, mundos estes acessados por meios dessas narrativas indígenas, conforme assinala a etnologia brasileira atual, na perspectiva de Fabian, seriam, na verdade, construções de um discurso ou retórica, pautados ainda numa exotização, num distanciamento com objetivo de criar a si mesmo, enquanto Ocidental. Esses “outros mundos” são muito mais uma construção do “Ocidente” para marcar ainda mais essa diferença e sua própria singularidade; diferença pautada mais por ditames colonialistas, essencialistas e primordialistas, do que pelos próprios indígenas. Nesse sentido, existe ainda uma intenção de que esses sujeitos permaneçam intactos, fixos, imutáveis nesses mundos cosmológicos, o que ocasiona uma romantização dos povos e, a meu ver, contribui para o silenciamento dessas vozes e reforçam sua condição de subalternas.

Ao considerarmos essas narrativas como frutos de processos históricos, dinâmicas de transformações, produzidas mediante relações e conflitos, as narrativas indígenas podem ser vistas como uma forma de falar muitas vezes silenciada. Falar dos povos indígenas, da sua história e de suas lutas é considerar que estes sujeitos não podem ser desvinculados dessas narrativas míticas. Elas são como vozes que precisam serem ouvidas pois têm muito o que nos dizer.

Para o momento, apenas os relatos serão apresentados. Ressalto que na primeira parte foram narradas a partir de um esforço de memória própria, dos quais vivenciei em casa com meus parentes (em especial com minha bizavó, Cecília Angelo) e outros em conversas e eventos festivos que acontecem na comunidade. Em seguida, apresentarei alguns relatos acerca de como as mulheres contam histórias de suas experiências com os tabus e proibições e suas consequências com os donos dos lugares.

A nova história indígena e as narrativas indígenas contemporâneas como formas de romper o silêncio

Desde a década de 1980, tem-se observado uma mudança no cenário da produção historiográfica brasileira no que se refere aos estudos sobre povos indígenas: uma gama de estudos que tem como objetivo principal trazer ao debate o protagonismo indígena na construção da história

nacional e seu papel nos eventos, conflitos e políticas que os envolveram⁴. Desde então, a partir de uma aproximação com a antropologia e com categorias analíticas do referido campo, passou-se a entender que as identidades indígenas, suas cosmologias, organização social, movimentos sociopolíticos atuais e, principalmente, o esbulho territorial que sofreram são resultados de longos processos históricos.

John Monteiro (1994) é um dos principais contribuidores dessa nova história indígena. Seus estudos mostraram como os indígenas da região, onde está localizado o estado de São Paulo, ocuparam espaços estratégicos e como o trabalho dos que ele chamou de “os negros da terra” foi de fundamental importância para formação do estado de São Paulo. Em outro texto, após situar os “índios” no litoral brasileiro e dizer que “A história do índio em São Paulo é uma história triste, sem grandes heróis, quase sem personagens” (1984, p. 21), Monteiro finalizou sua reflexão com o seguinte comentário:

Os índios hoje existentes no Estado de São Paulo, embora não sendo descendentes diretos dos antigos habitantes da região, herdaram uma tradição de luta e podem se orgulhar de um passado indígena que deve ser recordado não somente com amargura mas também com admiração (Monteiro, p. 44).

Isso tem revelado uma série de questões de ordem metodológica, tais como já apontada por vários autores, como um novo olhar sobre as fontes, novas perguntas e uma reescrita da história. Mas para além disso, pois nos traz uma perspectiva diferente para os próprios povos indígenas, chega a ser uma questão de autoestima, já que por muito tempo somos forçados a olhar para a expansão das fronteiras agrárias e urbanas sobre as terras indígenas, desde o período colonial, como um triunfo desse modelo de desenvolvimento. A noção de desenvolvimento acionada neste traba-

⁴ Para conferir uma lista de trabalhos pioneiros e relevantes sobre o que veio a constituir a “nova história indígena”, ler o artigo do historiador Luís Rafael Araújo Corrêa (2017), intitulado “Nova História Indígena: o protagonismo dos índios”. Para uma crítica sobre os trabalhos historiográficos que ao longo da história da disciplina, contribuíram para manutenção de uma imagem cristalizada e exótica sobre os povos indígenas, e ainda sobre os avanços que vem ocorrendo no campo, conferir o trabalho de Dantas (2022), intitulado: “Uma história com o Outro: povos indígenas na historiografia brasileira”.

lho se refere a discussão que Acsehrad et al. (2021) nos traz, afirmando que se trata de:

um modelo de desenvolvimento capitalista fundado na exploração de recursos naturais através de redes produtivas pouco diversificadas e voltadas à exportação de commodities, configurando uma inserção subordinada das economias nacionais na divisão internacional do trabalho (p.168).

Orgulhar-nos da nossa história constitui a percepção de que os povos indígenas são capazes de reinventar e resistir a todo processo de violência e entender que eles são sujeitos protagonistas na construção das sociedades nas quais vivem; entender nosso papel nas demarcações fronteiriças, nas lutas e mobilizações sociais, é um fator que possibilita reivindicar direitos e espaços políticos.

Além de Monteiro, Dantas (2022, p. 330) aponta ainda a coletânea organizada por Carneiro da Cunha no ano de 1990, quando a autora reúne uma série de trabalhos de estudiosos de diversas áreas que tinham em comum o enfoque histórico-antropológico sobre os povos indígenas. Esse trabalho foi intitulado “Histórias dos Índios no Brasil”. De acordo com Dantas, mesmo com essa guinada a uma nova perspectiva sobre os povos indígenas na história, a resistência sobre a temática indígena nos ambientes e espaços acadêmicos persistiu.

Na região do Rio Branco, onde hoje se localiza o estado de Roraima, Nádia Farage (1986), sob orientação de Manuela Carneiro da Cunha, com quem partilha tal perspectiva, empreendeu também pesquisa com foco nos conflitos territoriais, envolvendo os portugueses, espanhóis, ingleses e holandeses. Ao lançar um novo olhar sobre a história de Roraima, sobre o mito do pioneirismo branco, que reforça um discurso de vazio demográfico, Farage demonstrou como a mão de obra indígena foi fundamental durante toda expansão da coroa portuguesa naqueles territórios. Indígenas que trabalhavam nos aldeamentos e possibilitavam os deslocamentos dos colonos pelos rios da região. Os aldeamentos desses indígenas constituíram verdadeiras “muralhas dos sertões”, corroborando assim a afirmação de Almeida (2013, p. 87), de que:

As populações indígenas foram indispensáveis ao projeto de colonização, tanto na América hispânica quanto na portuguesa, principalmente e, seus primórdios, quando a pouca disponibilidade de capitais, abundância de terras, alta densidade demográfica indígena e população europeia rarefeita eram características

dominantes.

Recentemente, uma coletânea organizada por Pablo Quinteiro e João Pacheco de Oliveira (2020), intitulada “Antropologia histórica e povos indígenas”, trouxe mais uma vez ao debate pesquisas que muitos antropólogos e historiadores têm empreendido, inclusive pesquisadores indígenas, entre os quais me incluo, a fim de entender a situação dos povos indígenas na sua dimensão histórica. Observando a proposta dos estudos da referida coletânea, assim como outros trabalhos historiográficos citados, elas buscam romper com uma imagem do índio calado e imobilizado pelas políticas indigenistas, sem papel nenhum na produção da história e da sociedade em geral.

Ao tomarmos as narrativas indígenas como modos de falar desde uma condição de subalternidade, é necessário ter em mente a crítica que Spivak (2010) realiza a respeito das representações construídas sobre esses povos. E isso não é pouco, uma vez que essas narrativas constituíram e constituem o centro dos estudos dos mitos e folclore (Langdon, 1999). Spivak argumenta que é necessário confrontar esses discursos hegemônicos que perpetuam o tipo de representação dos povos indígenas aqui descrito e descolaram as narrativas dos narradores que as produziram, ou seja, silenciaram-nas. Trazer os narradores e as narradoras indígenas que falam, é uma forma de combater o silenciamento das experiências.

Na concepção de Benjamin (1996), as narrativas se opõem aos modelos pobres de narrar a vida como o romance e o jornalismo. As narrativas, nesse caso, são formas de comunicação da experiência do narrador, que através do contar histórias, estabelece trocas de experiências e ensinamentos com o ouvinte. O autor fala, de forma um tanto pessimista, sobre a perda desse tipo de narrativas em função da expansão da modernidade, uma vez que as narrativas são frutos de experiências, vividas ou comunicadas. A experiência, nesse caso, é a grande fonte dos narradores.

Histórias dos territórios

O lavrado do estado de Roraima constitui um grande território indígena, sendo reconhecido ou não pelo Estado brasileiro, ou seja, além das 32 terras indígenas já demarcadas e homologas,

existem outros territórios sendo retomados para que sejam reconhecidos e protegidos por aparatos jurídicos, a título de exemplos: a comunidade Lago da Praia e a comunidade Anzol, que se encontram em litígio no Supremo Tribunal Federal-STF. Muitos lugares no entorno das terras indígenas demarcadas, tais como rios, matas, lagos e igarapés, constituem espaços de uso comum (Almeida, 2004) para os indígenas, que se deslocam até ali para caçar capivaras, pacas, tatus e veados, além de pescarem uma diversidade de peixes e coletarem frutas como o mirixi e o buriti dos quais se alimentam. Isso quer dizer que existem histórias sobre esses lugares, já que foram os indígenas que viviam e ainda vivem neles.

A terra indígena Serra da Moça é constituída por três comunidades: Serra do Truarú, Serra da Moça e Morcego. As três possuem histórias interessantes sobre suas origens, ou melhor, histórias do porquê elas possuem esses nomes. Por exemplo, Serra da Moça se chama assim devido a uma grande serra que fica no meio da terra indígena e divide as três comunidades.



Figura 1 Maximiller Wapichana em cima da Serra da Moça. Foto: O autor, 2018

A serra da moça recebeu esse nome devido a uma história contada pelos wapixanas mais velhos que dizem o seguinte:

Certo dia, quatro irmãos tinham saído de sua casa menstruadas para andar pelo lavrado próximo à serra. Com sol estando muito forte, em um determinado

momento, as moças sentiram sede. Ao avistarem um pequeno riacho num rego na serra, rodeado por pés de buriti, resolveram ir até lá. Ao chegarem, as moças foram encantadas pela serra e passaram a morar ali até os dias de hoje, não retornando mais para suas casas⁵.

Essa é uma das muitas histórias que são contadas em relação à serra, as quais possuem muitas variações. A própria história da Serra da Moça possui versões diferentes. Alguns dizem que foram três moças, filhas de um parente dos antigos que moravam nessa mesma região. Isso quer dizer que mesmo que essas narrativas sejam partilhadas e visem dar conta da história de um povo, elas são apropriadas e narradas por pessoas que compartilham uma mesma identidade, mas são pessoas distintas, que possuem aspectos também particulares às suas trajetórias singulares. Dedicar atenção a isso é justamente uma das estratégias para combater a generalização e a homogeneização característica de uma leitura estruturalista das narrativas⁶.

Como minha bisavó Cecília Angelo (já falecida), que contava que esse local onde as moças foram encantadas era um lugar que virou morada de um vaqueiro, que também parou para beber água e passou a morar para sempre no riacho. Em trabalho de campo, ao acompanhar os preparativos para um evento que ocorreria na comunidade Morcego, fui à comunidade Serra da Moça verificar a coletas de plantas medicinais junto à coordenadora da Medicina Tradicional, Dona Keila Chagas, a qual também me contou essa história, quando falamos sobre como a serra constituía um território cheio de encantamentos e plantas utilizadas para remédios.

Outra história que foi contada por minha bisavó é que, em determinados momentos, muitas pessoas começavam a morrer, uma seguida da outra. Crianças e idosos começavam a ter falta de ar e morriam rapidamente. Duas de suas filhas, quando crianças, por volta da década de 1970, foram

⁵Essa narrativa foi contada por Dona Zika Alberto, Wapichana da comunidade Indígena Serra da Moça, quando estava visitando a coordenadora Keila das Chagas para organizar o encontro da Medicina Tradicional. Dona Zika, que estava presente, aproveitou para contar esta história ao lembrar das plantas que estava doando para o referido encontro, que foi realizado em outubro de 2021.

⁶ Este trecho se refere as reflexões e sugestões realizadas pelos/as pareceristas, que de forma anônima, deram contribuições muito pertinentes para o trabalho. Agradeço imensamente o trabalho de leitura atenta a este artigo.

vítimas. Naquela época, ainda existiam muitos pajés na região que faziam fortes benzimentos para acalmar os “donos” de determinados lugares. Essas mortes eram explicadas como decorrentes do fato de que, na Serra da Moça, existia um grande forno emborcado. Quando esse forno era desviado, ele começava a torrar as sombras das pessoas. Era necessário que os pajés fossem até a serra fazer benzimentos e orações para embocar novamente o forno.

Outra explicação para a morte das pessoas estaria relacionada a uma outra serra: a Serra do Truarú. A comunidade Serra do Truarú fica no norte da terra indígena Serra da Moça, tendo uma serra no meio da comunidade e um rio que levam o mesmo nome. O rio foi utilizado como limite durante a demarcação da terra indígena na década de 1970. Hoje ele corresponde a uma fronteira física entre a terra indígena Serra da Moça e um Projeto de Assentamento que também se chama Truarú.

Certo dia, dona Ceci Carlos, uma das anciãs da comunidade Serra do Truarú, em um evento ocorrido em 2016 na escola local, quando estávamos em uma reunião discutindo o planejamento escolar, contou a seguinte história:

Antes da comunidade Serra do Truarú existir, 8 famílias, que moravam na Serra da Moça, resolveram mudar para aquele local. Antes de mudarem, o lugar era habitado por vários animais “brabos”, como onças, tatus, antas, macacos e porcos do mato (catitu). Era um lugar perigoso para seres humanos, porque era encantado por Truruary (Cobra grande) que não permitia que pessoas entrassem ali. Os Pajés fizeram benzimentos e orações para acalmar os bichos, e tornar o lugar habitável para seres humanos. Então essas famílias foram para lá e criaram a comunidade Serra do Truarú.

Existem diferentes versões sobre a narrativa de origem do termo Truarú e uma delas, que por muitas vezes tive a oportunidade ouvir, quando eram contadas em reuniões, nas aulas, ou na hora de dormir, é a seguinte:

Antigamente, Truruary vivia no rio Uraricoera, aquele grande rio que corre desde as serras de Pacaraima nas terras dos Yanomâmi até desaguar no rio Branco. Truruary vivia sozinha e certo dia, resolveu sair de sua morada e rastejou cavando um grande túnel por debaixo da terra. Depois de muito caminhar, chegou um momento em que já estava muito longe de sua casa, a terra estava muito dura, e Truruary não conseguiu mais cavar seu túnel, resolvendo então, voltar para sua

antiga moradia. Porém, ela já estava muito cansada de sua viagem, e foi então que no meio do caminho, pouco antes de chegar ao rio, resolveu descansar, e descansou até hoje, seguindo adormecida debaixo da terra, acordando às vezes para alimentar-se das almas das pessoas frágeis, quando andam despreocupadas nos matos, rios e lavrados, como já aconteceu há um tempo com nossos parentes. Dizem também que o grande túnel desabou e no caminho da cobra se formou o igarapé Truarú, esse igarapé que marca os limites da comunidade Serra do Truarú e que há alguns anos era farto de peixes e caças que viviam nas ilhas de sua beirada e que deságua no rio Uraricoera. Os antigos dizem que a serra que se encontra no meio da comunidade é a Truruary, que na língua Wapichana significa “cobra grande”. Sua maior parte se encontra enrolada formando a serra maior e a serra menor é sua cabeça. E ela está dormindo até hoje, podendo acordar a qualquer momento para voltar para sua casa. Outros dizem que a cobra grande voltou para o rio e que a serra foi apenas um lugar de descanso que ficou marcado para sempre. Alguns acreditam também que Truarú era apenas um velhinho andarilho que morava no pé da serra, como se fosse um guardião dos seres que ali viviam.

Essas histórias são tão significativas para nós, indígenas da Serra do Truarú, que elas dão nome a três coisas: à *comunidade*, ao igarapé e à serra (o monte). Não apenas por nomear, mas também por que muitas doenças que nos acometeram no passado, como as epidemias que mencionei anteriormente, as quais chegaram a matar muitas crianças, são explicadas como tendo por motivo a *cobra grande*, que havia acordado e começado a pegar as sombras das crianças e dos doentes, que estavam mais frágeis. Os pajés trabalhavam com benzimentos para adormecer Truruary novamente.

Outra versão menos conhecida, também contada por minha bizavó Cecília, é a de que Truarú era um andarilho que vivia no “pé” da serra, como se fosse um vigia. Por isso a serra leva seu nome.

A comunidade Morcego que fica mais ao leste da terra indígena tem sua história relacionada a uma grande caverna onde vive o chefe dos morcegos. Apenas os antigos que conheciam os benzimentos sabem da existência desse lugar.

Os lugares como as serras, rios, morros, lagos, ilhas e buritizais constituem lugares importantes para esses sujeitos, o que quer dizer que as formas de se relacionar com os territórios, pressupõe uma forma de socialização que envolve tanto o lugar, como o seu dono. Tabus e outras

proibições são partes dessas formas de relação, uma vez que, como percebemos, o ato de infringir leis, como para a proibição das mulheres de saírem menstruadas, ou de fazendeiros invadindo terras indígenas, constituem quebra das leis e assim a punição é viver para sempre nesses lugares.

Tabus e outras proibições

Os tabus e proibições perpassam a vida dos povos indígenas, principalmente no que se refere à relação com o território. O território constitui-se de espaços ocupados por humanos, mas também por seres invisíveis, que são os seus donos. Os wapichana, da terra indígena Serra da Moça, contam muitas histórias sobre esses lugares e as formas como lidam com isso. Em eventos, hoje, como assembleias e reuniões, que reúnem diversas comunidades, os espaços de discussão política muitas das vezes dão lugar a momentos de troca de experiência de pessoas que viveram alguns episódios lidando com seres, como “donos de lagos”, “cobras grandes”, “mãe do campo” e, principalmente, o tal do “Kanaimé”. Todos esses seres constituem, a grosso modo, personagens dessas narrativas, embora não façam parte da mesma classificação de donos de lugares, como o Kanaimé, por exemplo, que está relacionado a personagens vingativos e é considerado perseguidor de indígenas. Os relatos de pessoas que foram perseguidas por ele são as mais contadas, além daqueles que tiveram suas sombras capturadas por determinados donos de lugares.

As narrativas aqui apresentadas são entrevistas que realizei com homens e mulheres que constituíram a comunidade Lago da Praia. A comunidade Lago da Praia foi uma comunidade que surgiu de um processo de luta para que a terra indígena Serra da Moça fosse ampliada. Desde a década de 1970, quando se iniciaram os estudos sobre essas terras, para que elas fossem demarcadas, os indígenas questionam o porquê dessa configuração atual que os isolou dos lugares importantes para suas vidas. Relatos apresentados em conversas cotidianas ou reuniões, narram que muitos tiveram que deixar suas casas, pois, os lugares em que moravam, ficaram de fora da demarcação. Dona Cecílinha, por exemplo, conta que morava na comunidade Anzol e hoje luta para que esse território que ocupa seja demarcado. A situação atual dos indígenas que vivem ali é a de estarem

cercados por grandes plantações de soja, que a todo momento jogam agrotóxicos e invadem seu território. Dona Cecilha teve que sair na década de 1970 da sua casa com seu esposo para morar na comunidade Serra do Truarú, já que quando foram iniciados os estudos de identificação daquela área, os funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai) sequer foram até lá.

Para não me estender sobre esses relatos, já que eles foram alvo de outro estudo⁷, me contentarei em dizer que, em 2004, quando foi nomeado o lugar que veio a ser a comunidade Lago da Praia, a experiência de se viver nesses lugares estimulou o surgimento novas narrativas dessa natureza.

Dona Carminha, uma mulher macuxi, narrou dois episódios nos quais estava no rio com outras mulheres e foram surpreendidas pelos donos dos lugares. Entrevistei dona Carminha no ano de 2016, quando Dona Carminha já tinha voltado para a comunidade Morcego, já que quando a comunidade Lago da Praia foi construída, ela e toda sua família foram uma das famílias que tinham ido morar na nova comunidade. Ao viver o território, a pessoa passa a conhecer também aqueles com os quais convive, porque todos os lugares são habitados. No entanto, somente em algumas situações, é que eles se manifestam. Vejamos o relato, quando perguntei sobre esses episódios de convivência com outros seres em relação às mulheres:

Dona Carminha: Era que, mas tem, desde que eu me entender, meus avós diziam que quando tão menstruada, não era pra tomar banho no rio, porque ninguém conhecia aquele rio né. As vezes vinha boto, bicho d'água, sei lá, pegava. Muitos dizia que os bichos enxertavam. Ai então eu falava pra minhas netas, falava pra não cair dentro d'água, tirar água longe pra tomar banho. Até hoje eu digo pra elas, que tão no rio, pra elas não irem. No igarapé também é a mesma coisa. Era minhas avós, que dizia isso pra mim, eu falo pra elas. Nem comer a caça do que matou pra não comer menstruadas, que ele fica “panema”, assim os vovôs diziam pra nós né, isso eu falo pra elas, ...

Isso que até hoje eu falo pra minhas netas, que elas não querem “ah vó, isso é antigo”, mas não é. Depois mais tarde quando você ficar mais velha, você vai ficar com dor de cabeça, com [...], ah é porque tá nova, tá assim não quer que a gente fale, porque eles não querem dizer que é mesmo né, o que vovó tá falando,

⁷ Dois trabalhos foram publicados por mim, nos quais tratei destes episódios de demarcação de terra e posteriormente sobre o processo de mobilização para recuperar este território (Melo, 2020. Wapichana, 2020)

quando tá velha já, fica sofrendo.

Um dia desses, nós fomos ali pro rio, aqui mesmo, fomos lavar roupa, e a filha da minha irmã foi, não sabia se ela estava menstruada, aí convidaram ela pra tomar banho, a gente só estava lavando roupa assim, eu só sei, aí estava eu, estava Cileirde, nora dela, e uma gaúcha que veio com minha filha. Aí Jerusa disse, estava dentro d'água, com neto dele, com água por aqui, ela também, a menina, ela que estava menstruada, eu não sabia que ela estava menstruada, aí a Jerusa disse: mãe, ninguém trouxemos fosforo, era meio dia, vai pegar fogo ali, tinha pessoal que estava tirando título Ai ela disse: ah eu não vou sozinha não, aí ela chamou pai dela: pai, “umbora” lá, aí foram nós escutemos assim, eu pensava que era balsa, aí estava (tummmmmmm), longe. Ai também ninguém nem ligou. Aí foi indo, foi indo bem pertinho, aí eu vi aquela onda assim, e vinha, e vinha, aí não aparecia não, só aquela coisinha assim trazendo água, assim, parece que, não sei se era cabeça dele, aí passou bem por onde eles estavam, mas eles não estavam mais aí não, passou assim e jogou a bacia lá, não sei onde, jogou lá em cima da pedra. Ai nós gritemos, saímos gritando por outro lado. Ai tummmmm, foi embora pra ali. Ai nunca passou na minha cabeça o que era, a coisa, eu disse assim, é peixe, olha aí ele vai levando água. Nunca passou isso na minha cabeça. Quando nós chegemos, mãe dela disse, Renata tomou banho? Tomou, ela estava lá dentro d'água. Meu Deus. “Eu já falei pra ela”, “o que ela tinha então?”, ela estava menstruada.

Aí que eu me lembrei disso: ahhh”, assim eu vou levar ela de motor, não sei pra donde, agora o motor dela estava dentro d'água, ah Meu Deus, e [...] e aconteceu mesmo, todo mundo viu, todo mundo viu, era só aquele negocinho assim, ver aquele banzeiro pra carregar mesmo, diga, tanta coisa que jogou a bacia da menina lá. aí eu disse “não minha filha, existe, esses bichos dentro d'água, a vovó dizia isso, mato tem dono”, “rum, tem nada” não acredita, sempre dizia, pra Geovania, tem minha filha, não tomar banho menstruada dentro d'água, “aí, vou tomar banho no meio do rio, porque tem muita gente”, rum, vem direito aonde tu tá, não escolhe aquele, aquele não, tem bicho

Como podemos verificar, esses relatos demonstram como esses territórios são espaços nos quais as pessoas, no caso em questão com um marcador de gênero, que diferencia a relação com esses seres, devem “respeitar” os donos dos lugares. Episódios como esses, nos quais mulheres menstruadas são impedidas de irem tomar banho nos rios, resguardando-se em casa, constitui uma relação das mulheres com esses lugares e seus donos. No entanto, apesar dessas proibições, os episódios em que esses seres se manifestam acontecem com muita frequência, o que para mim, em primeira análise, demonstra o tempo todo a quebra dessas regras pelas mulheres. Dona Carminha continua falando sobre as consequências das quebras das regras:

Dona Carminha: É, você fica doido, você não fica livre, como você tá não, a gente fica, doido, vai embora. Aí eu estava achando graça da Dona, tá até lá

morando, Dona Cotina, ela disse, “não, aquele rio lá, quase que eu ia, que bicho me carregava”. Como? “assim eu fui pescar menstruada, aí quando foi de noite, mais chegava um rapaz bonito, no sonho dela”, ela dormia, não conseguia dormir, ela olhava, e a pessoa não olhava, ela dizia que era ele, aí não sei, ele queria me levar pra dentro do rio, mas eu disse que ia morrer afogada, mas ele disse eu não ia. Aí diz que levaram ela pro pajé, nesse tempo tinha pajé, não tem pajé agora, aí disseram que eram os bichos que tinham pegado a sombra dela. Aí eu disse, “viu, não vão lá naquele poço grande lá”, tinha um poçoção, feio lá, tipo uma bacia, quando secava a gente. Eu dizia para as meninas, aqui que tem os bichos, tão tudo aqui, não seca, elas achavam graça. Cuidado, aí diz que ela foi pescar com vovó, “tem bicho boiando bem aqui, era só costa dele assim, aí a outra disse “eu vi, parecia gado, parece aquele pelo dele, era bem peixe boi que estava boiando, achei graça dela, tem bicho minha filha, no rio, vocês pensam que não tem bicho, ahh!, tem bicho, não vão fazer, até falei quando a gente tá de luto, vovó dizia, pra gente não tomar banho não, tem que tomar longe, todo bicho sabe, isso que vovó dizia, conto pra elas. Coisa mesmo, dos antigos, dos vovôs.

Eu: Tinha muito bicho lá

Dona Carminha: Tinha, na água ninguém vê né, quando você ta assim, vem já atrás.

Cultura de resistência: ressignificando o nome dos territórios

Como podemos perceber, a relação dos povos indígenas com o território em que vivem perpassa a consideração de outras formas de existência, para além da humana. Então, é comum os lugares serem respeitados e nomeados de acordo com quem vive neles. Os lugares constituem parte das identidades e das formas de conhecimento desses grupos.

A expansão da fronteira da pecuária, desde o final do século XIX, transformou muitos desses lugares em extensos campos de capim, onde se criavam grandes quantidades de gado bovino, ou seja, inicia-se a chegada dos primeiros fazendeiros na região. Os primeiros rebanhos de gado foram introduzidos nos campos gerais, em 1787, com a criação das fazendas do Rei ou Fazendas Nacionais: São Bento, São José e São Marcos; e “esse projeto, como o dos aldeamentos, também teve como objetivo consolidar as fronteiras ao norte e reafirmar de forma mais intensiva a presença portuguesa na região” (Vieira, 2014, p. 42-43).

Conforme Santilli (2001), a expansão pecuarista, durante as últimas décadas do século XIX e as duas décadas iniciais do século XX, deu-se de modo mais concentrado, nos vales dos rios Cauamé, Uraricoera e Amajari, próximo às fazendas do Rei, localizadas na região São Marco. Isso

fez com que o extrativismo fosse, aos poucos, perdendo espaço dentro da economia amazônica e o projeto da pecuária ganhasse mais força. Esses territórios, onde foram se criando as fazendas particulares, são as áreas onde hoje estão os territórios indígenas da terra indígena Serra da Moça, o que quer dizer que essas áreas ainda hoje preservam resquícios das fazendas, como grandes currais, portos de exportação e casas de fazendeiros. Pode-se supor que esses resquícios não remontem apenas ao período primeiro da expansão da pecuária, porque essas terras, desde que foram tomadas dos indígenas, foram negociadas com e entre outros sujeitos. Os indígenas atualmente lembram de dois desses empreendimentos: o Bameridus, que veio à falência na década de 1990 e um fazendeiro de nome Bixara.

Ao transformarem esses territórios em áreas de fazendas, todos os lugares, antes conhecidos pelos indígenas por outros nomes, foram renomeados. Said (2011) afirma que essa prática é própria do colonialismo. Uma disputa geográfica e territorial ideológica, como retomo abaixo.

No ano de 2004, quando os indígenas foram recuperar essas terras, após muitas discussões, os lugares passaram a ser nomeados conforme as narrativas que esses indígenas criaram ou viveram nesses lugares. Recorrerei mais uma vez à minha memória para poder contar um pouco de como funciona esse processo, citando outro trabalho:

Quando chegamos onde estava acontecendo as atividades de construção, já tinha muita gente trabalhando, cada pessoa executava um trabalho diferente. Os mais experientes em construções de casas montavam o “sustento”, como colocando as madeiras nos devidos lugares, o teto que seria coberto de palha. Os demais aproveitaram que o trator tinha chegado para trazer os “fechos de palha” dos buritizais na carroça. Alguns carregam palha na cabeça. As crianças ficam auxiliando os mais experientes, como trazendo as madeiras menos pesadas para serem utilizadas. Ficavam pessoas onde funcionava a cozinha para preparar o alimento, entre homens e mulheres.

O restante da manhã foi assim, entre trabalho e conversas. E nessas conversas, começaram a discutir qual seria o nome da comunidade. Muitos sugeriram os nomes mais diferentes, tomando como referência os lagos e igarapés das proximidades: Lago Grande, Lago do Panelão, Lago do Porco, entre outros. Alguns sugeriram colocar o nome da comunidade como aquele lugar já era conhecido, isto é, o nome das antigas fazendas: Alagadiça ou Patativa. No entanto, as lideranças acabaram entrando num acordo que a comunidade não deveria ter nenhum nome das fazendas dos não-indígenas. O mais lógico seria colocar o nome de como ela

era conhecida antes de ser fazenda, como Santa Rita, Caimbezal Grosso ou outro nome citado pelos antigos moradores para referenciar suas moradas. No entanto, acabou sendo escolhido um nome novo: Lago da Praia, porque era o lago mais próximo de onde seria o Centro Comunitário.

Nessas discussões, começaram a ser contadas as mais diversas histórias do porquê aquele lago ser chamado de Lago da Praia. Uma das versões que foram contadas, ao menos a de que me lembro era a seguinte:

Antigamente existia uma praia muito grande, onde os pescadores ficavam sentados quando iam até o lago. O lago era muito grande, escuro e farto de diversos tipos de peixe, além de muitas caças nos seus arredores, como capivaras e jacarés. Dizem que uma vez, quando um homem estava sentado nas areias da praia, segurando sua linha de pesca, esperando pegar algo, de repente sentiu a praia se mexendo e se deslocando para outro lado. E quando olhou para baixo na direção em que a praia estava indo, avistou a cabeça de um tracajá. E assim ele se deu conta de que a praia na verdade era o casco do tracajá coberto de areia.

Esta foi a história que eu me lembro de ter ouvido, embora outras tenham sido contadas, que diziam que o nome do lago era devido apenas ser um amontoado de areia que as pessoas chamavam de praia e era onde as pessoas pescavam, caçavam e não tinham nada relacionado a ser um casco de tracajá, nem de qualquer outro animal. Era apenas um lago com praia⁸.

Said fala que esse processo de renomeação dos territórios constitui uma forma de cultura de resistência secundária, que é ideológica, uma vez que o processo de reocupação significa lidar com a repatriação territorial; é uma forma de lidar com aquilo que foi tomado pelo imperialismo, que também renomeou o território com objetivo de subordinar os povos indígenas ao seu poder. Os fazendeiros reconfiguraram os territórios indígenas, nomeando os lugares tais como Alagadissa, Patativa, entre outros nomes que passaram, também, a serem conhecidos pelos indígenas.

No entanto, ao recuperar as áreas, os indígenas viram a necessidade de renomeá-las e dar-lhes nomes que façam sentido para eles, isso é, que se relacionem com suas histórias. Mesmo que os indígenas tenham que lidar com as formas já estabelecidas do colonialismo, o que Said chama de “a tragédia da resistência”, reimaginar o território, ao meu ver, torna-se necessário, porque existem outras formas (indígenas) de criar relações com os territórios, as quais estão em disputas

⁸ Este trecho foi retirado da minha dissertação de mestrado na qual etnografei o referido processo de mobilização (Melo, 2019).

com aquelas.

Reimaginar também perpassa o lidar com essas formas estabelecidas e até mesmo manter alguns nomes de forma ressignificada. Quando conversei com as pessoas que foram estabelecer moradia na comunidade Lago da Praia, percebi que certos lugares das antigas fazendas ainda permaneciam nas suas referências de localização. Estranhei aquilo e quando conversei com Geovânia, que foi uma das mulheres que foram morar lá, ela explicou:

Eu: E assim, lá. Como a terra ficou dividida, porque tu fala que ficou no Alagadissa né?

Geovânia: não, eu morei no Patativa.

Eu: Por que ficou dividido com esses nomes?

Geovânia: Porque esses nomes, esses lugares é onde tinha fazenda; era o nome dos antigos fazendeiros. Depois que chegamos, ficou tipo bairro, assim. Ficou lá Alagadissa, que era uma fazenda lá também; aí lá no Patativa era outra família, tinha outra família que era Seu Orlando. Seu Orlando morava lá. Aí no Banana também. Agora não sei se era Lago do Porco ou Lago Grande que Banana morava. Eu sei que era um lugar. Aí tem, era mais esses lugares, porque a outra fazenda que ficava perto do rio, quem morava era o Cláudio né, morava lá. não tinha muito acesso, porque ele ficou fora, bem dizer assim, da área; ele não era índio. Ele era, que diz, não era índio não né. Ai só que assim, a terra indígena ela é tipo uma... os índios protegem. Ai a coisa, a gente não trabalha muito com lavoura, essas coisas, a gente somos mais, trabalha assim, mais doméstico, quase né; porque esses brancos não, eles trabalham mais com lavoura, aí derruba caimbé, derruba um monte de arvore, derruba essas coisas. Nós não. Já é mais pra cuidar. Pra zelar né. E era assim que ele ficava lá pra justamente não matarem os animais, pra não derrubar as arvores. Assim no tempo dos peixes. Mas ele não era indígena.

Renomear ou manter os nomes dos lugares é uma decisão consciente e os indígenas sabem de suas consequências. Ao meu ver, recuperar essas terras coletivamente faz parte de um processo histórico longo, no qual os povos indígenas viram a perda de suas terras com o avanço das fronteiras da pecuária. Gados avançando sobre suas terras, ao mesmo tempo em que a intervenção do estado, como legitimador das práticas de grilagens, acarretou nos indígenas viver uma experiência cotidiana de violência e contradições (Wapichana, 2020).

Renomear os lugares significa narrar sobre eles, seja viver experiências de lutas e da própria vida cotidiana que é repleta de relações, seja com encantados, bichos, donos dos lugares, seja também com aqueles que usurparam as terras indígenas e as renomearam, como bem demonstrou

Alarcon (2019) em seu trabalho com os Tupinambá da Serra do Padeiro na Bahia. Alarcon menciona que determinados territórios são domínios de encantados e outras entidades, que vivem nas pedras, nas serras, matas, rios e igarapés. A título de comparação, observa-se semelhança com os casos aqui etnografados, como bem aparece na fala da Dona Carminha e da Geovânia.

Narrar sobre essas terras, na verdade, constitui uma forma de criar histórias sobre si; reconstruir-se através de fragmentos, como afirmou Benjamim, ou seja, uma mirada indígena sobre sua própria história.

As narrativas indígenas, nesse sentido, constituem formas silenciadas que revelam suas formas de viver a vida em suas comunidades, com os parentes e em meio ao processo de esbulho territorial. Assim, acredito que elas devam constituir elementos essenciais quando formos contar a história dos povos indígenas.

Referências Bibliográficas

ACSELRAD, H. *et al.* Neoextrativismo e autoritarismo: afinidades eletivas. *Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia*. n. 53 (3), p.167-193, 3. quadri., set.-dez., 2021

ALARCON, D. F. **Retorno da terra:** as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia. 1ª ed. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, ANP. V 6 n.1, p.9-32. maio 2004.

ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfozes indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

BENJAMIN, W. O Narrador. In: **Obras Escolhidas.** Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BERTUCCI, L. M; filho, L. M. D. F.; Oliveira, M. A. T. D. **Edward P. Thompson** - História e Formação. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 45-93; 98-104

CORRÊA, L. R. A. Nova História Indígena: o protagonismo dos índios. In: **Café História.** Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/nova-historia-indigena-recuperando-o-protagonismo-dos-indios/>. Publicado em: 17 abr. 2017.

DANTAS, M. A.. Uma história com o Outro: povos indígenas na historiografia brasileira. In: José D'Assunção Barros. (Org.). **A historiografia como fonte histórica.** 1ed.Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2022, p. 329-360.

FABIAN, J. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. 1 ed. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

FARAGE, N. & Santilli, P. Estado de Sítio: territorialidade e identidade no vale do Rio Branco: In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Fapesp, Companhia das letras e Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

FARAGE, N. **As muralhas do Sertão**. Os povos indígenas no rio Branco e a Colonização. PP-GAS (USP), 1986.

LANGDON, E. J. A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 5, n.12, p. 45-68, 1999.

MAIA, M. S. M. **Os wapixana da Serra da Moça**: entre uso e desuso das práticas cotidianas (1930-1990). 1 ed. Boa Vista: Editora UFRR, 2014.

MELO, E. A. Uma breve história de retomada: a comunidade Lago da Praia e conflitos territoriais. *TELLUS (UCDB)*, v. 20, p. 323-362, 2020.

MONTEIRO, J. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, J. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. John M. et al. **Índios no Estado de São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankan/Pró-índio, 1984.

OLIVEIRA, J. P.; QUINTERO, P. Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: Reflexões críticas e perspectivas. *HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS (UFRGS. IMPRESSO)*, v. 26, p. 7-32, 2020.

SANTILLI, P. **Pemongom Patá**: território Macuxi: rotas de conflito. Petrópolis: Vozes, 2001.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima**: a disputa pela terra – 1777 a 1980. 2ª ed. revista e ampliada. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

WAPICHANA, E. A. Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR). *HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS (UFRGS. IMPRESSO)*, v. 26, p. 381-417, 2020

Entrevistas

Entrevista com Dona Carminha e Tuxaua Jaime, Macuxi, moradores da Comunidade Morcego. Morcego, região Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.

Entrevista com Geovânia Angelo Aleixo, Wapichana, moradora da Comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, Etnorregião Murupú, Município de Boa Vista-RR. Abril de 2016.