



**Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO  
Centro de Ciências Biológicas e da Saúde – CCBS  
Programa de Pós-graduação em Enfermagem e Biociências  
Doutorado - PPGENFBIO**

**BRUNO MIRANDA DA ROCHA**

***Makuxi Tarumu***

**O cuidado em saúde representado nos folhetos da etnia Makuxi em  
Roraima na década de 1980**

**Rio de Janeiro  
2018**

**Bruno Miranda da Rocha**

***Makuxi Tarumu***

**O cuidado em saúde representado nos folhetos da etnia Makuxi em  
Roraima na década de 1980**

***Makuxi Tarumu***

**The health care represented in the leaflets of the Makuxi ethnic group  
in Roraima in the 1980s**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e Biociências, do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, na linha “História do cuidado nos aspectos micro e macromoleculares: práticas, saberes e instituições”.

**Orientador: Prof. Dr. Wellington Mendonça de Amorim**

**Rio de Janeiro  
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA  
Catalogação informatizada pelo autor

Miranda da Rocha, Bruno

M672 Makuxi Tarumu: o cuidado em saúde representado nos folhetos da etnia Makuxi em Roraima na década de 1980. / Bruno Miranda da Rocha. – Rio de Janeiro, 2018.

208f

Orientador: Wellington Mendonça de Amorim

Coorientador: Luiz Henrique Chad Pellon.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e Biociências, 2018.

1. Cosmvisão. 2. Catolicismo. 3. Medicina tradicional. 4. História do século XX. 5. Assistência à saúde culturalmente competente. I. Mendonça de Amorim, Wellington, orient. II. Henrique Chad Pellon, Luiz, coorient. III. Título.

**Bruno Miranda da Rocha**

***Makuxi Tarumu***

**O cuidado em saúde representado nos folhetos da etnia Makuxi em  
Roraima na década de 1980.**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e Biociências, do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, na linha "História do cuidado nos aspectos micro e macromoleculares: práticas, saberes e instituições".

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Wellington Mendonça de Amorim (Orientador) - UNIRIO

---

Profa. Dra. Ananda Machado - UFRR

---

Profa. Dra. Fernanda Teles Morais do Nascimento - UFRJ

---

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire - UNIRIO

---

Prof. Dr. Luiz Henrique Chad Pellon - UNIRIO

---

Prof. Dr. Gerson Luiz Marinho - UFRJ  
Suplente

---

Profa. Dra. Joanir Pereira Passos - UNIRIO  
Suplente

**Rio de Janeiro  
2018**

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta Tese à minha amada esposa Patiucia Rocha, e às minhas princesas Letícia Rocha e Ana Sofia Rocha que me acompanharam durante todo o percurso.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus que me dá força e inteligência suficiente para vencer cada dia.

Agradeço à minha esposa que me proporcionou qualidade de vida para poder me dedicar centenas de horas nesta Tese.

Agradeço ao meu pai Alcindo Santos da Rocha e à minha mãe Edileuza Miranda da Rocha que são os principais responsáveis por tudo que recebi de formação acadêmica e aos meus irmãos Alcidéa, Tamisléa e Alcindo que sempre oram por mim.

Agradeço ao meu Orientador, Dr. Wellington Amorim, que teve paciência e confiou em mim, mesmo com a longa distância, transmitindo seus conhecimentos para me possibilitar o alcance dos objetivos.

Agradeço ao meu Co-orientador, Dr. Luiz Pellon, que desde o projeto inicial esteve me esclarecendo sobre a metodologia proposta por Chartier e me incentivando a aprofundar cada vez mais a escrita desta Tese.

Agradeço à Universidade Estadual de Roraima que, por competência do Magnífico Reitor Regys Odlare Lima de Freitas, firmou convênio com a UNIRIO proporcionando a nós, professores, esta pós graduação *stricto sensu*.

Agradeço aos professores do PPGENFBIO que não mediram esforços em vir até Roraima para ministrarem suas aulas, em especial à professora Dra. Joanir Passos que com seu carisma sempre me animou nesta caminhada.

Agradeço à professora Dra. Ananda Machado que me abriu a porta para retomar o projeto inicial em um momento de turbulência.

Agradeço ao missionário Carlos Zacquini e ao Marcos por me ajudarem a localizar os folhetos utilizados neste estudo.

Agradeço à Dra. Érika Bicalho de Almeida que em muitas situações me tirou dúvidas referentes a esta Tese.

Agradeço à Vanessa e à Júlia, que sempre se mostraram muito amigas durante esta caminhada.

Agradeço à coordenadora do curso de enfermagem, Dra. Rita de Cássia, que com suas palavras de ânimo me motivou a terminar esta Tese e aos colegas professores Ricardo, Andreia, Fábio e Paulo pelo incentivo.

Agradeço aos “meus” estimados acadêmicos do curso de enfermagem da UERR, que sempre estiveram na torcida por mim, em especial à Nislene que foi uma das pessoas que me ajudou na tradução.

Enfim, sem citar nomes, agradeço aos que, direta ou indiretamente, de alguma forma contribuíram para que este momento de Defesa de Tese chegasse. Muito obrigado.

*“Há no cosmos, vivo e que respira, algo misterioso, maravilhoso e tremendo, acima da compreensão de todas as mentes.”*

A. W. Tozer

## RESUMO

O ato de cuidar é parte da cultura de um povo. Não existe um povo que não tenha desenvolvido métodos de cuidar, ou seja, um sistema ideológico ou doutrinário sobre a vida e a morte, a saúde e a doença, e mais especificamente sobre as causas da doença, como reconhecê-las e como diagnosticá-las além de identificar formas ou métodos de aliviar, curar ou prevenir a doença, e também para preservar e promover a saúde. A pesquisa buscou descrever a materialidade dos folhetos *Makuxi Tarumu*; identificar a relação do conteúdo escrito com a cultura Makuxi; analisar a construção das representações do cuidado em saúde nos desenhos, histórias e rezas inscritos nos folhetos *Makuxi Tarumu*. Trata-se de um estudo de cunho histórico-antropológico, documental, que utilizou elementos da Nova História Cultural na perspectiva do Historiador Roger Chartier e da etnografia. A pesquisa foi realizada no Centro de Documentação Indígena (CDI) de Boa Vista. Como documento-objeto utilizou-se o folheto intitulado *Makuxi Tarumu* (Orações Makuxi), volumes I e II, de 1987. Para uma análise sincrônica foram utilizados os folhetos que tratam de mitos Makuxi, *Makuxi Panton: Histórias Makuxi*, de 1988; para uma análise diacrônica foi utilizado os livros: *Filhos de Makunaimi: vida, história, luta, ou vai ou racha, a luta continua* (2004); o livro *Onças, Antas e Raposas: Mitos do povo Makuxi* registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O. S. B. entre 1926 e 1948, publicado em 2011 pela Diocese Roraima; e o livro *Registrando os conhecimentos tradicionais sobre plantas medicinais na comunidade do Ticoça*, 2014, escrito pela indígena Jocivânia da Silva Oliveira. A primeira análise realizada se prendeu a materialidade e estética das produções. A segunda análise foi feita a partir do método historiográfico de Chartier. Para a realização das análises das imagens presentes nos folhetos *Makuxi Tarumu* (Vol I e II), buscamos aplicar a metodologia proposta por Erwin Panofsky, no seu livro *Significado nas Artes Visuais*. No folheto *Makuxi Tarumu* quase todas as orações são precedidas de uma história que deve ser contada, criando o ambiente para o ritual de cura. Os folhetos *Makuxi Tarumu* (volumes I e II) possuem formato francês, foram impressos em preto e branco; são bilíngues; não apresentam elementos pré-textuais apontados como obrigatórios: a folha de rosto, o sumário e o colofão. O volume I possui trinta e cinco rezas, e não possui indicação de remédios, enquanto o volume II possui dez rezas e há indicação de remédios tradicionais. Nas orações Makuxi, escritas nos folhetos *Makuxi Tarumu*, a representação do cuidado aparece em todas as orações de uma forma sobrenatural, onde a autoridade espiritual faz uma evocação, interferindo no mundo natural. O rezador e o pajé são as autoridades. Os desenhos contidos nos folhetos representam a cultura Makuxi sem alterações decorrentes do contato com o não índio. As orações preservam características marcantes da cultura Makuxi sem sincretismo religioso, apesar de ter sido produzido pela Diocese-RR.

**Palavras-Chave:** Cosmovisão; Catolicismo; Medicina Tradicional; História do Século XX; Assistência à Saúde Culturalmente Competente.

## ABSTRACT

The act of caring is part of the culture of a people. There is no people who have not developed caring methods, that is, an ideological or doctrinal system about life and death, health and disease, and more specifically about the causes of the disease, how to recognize them and how to diagnose them as well as identifying ways or methods to alleviate, cure or prevent disease, and also to preserve and promote health. The research sought to describe the materiality of the Makuxi Tarumu leaflets; identify the relationship of written content with the Makuxi culture; to analyze the construction of representations of health care in the drawings, stories and prayers inscribed in the Makuxi Tarumu leaflets. This is a historical-anthropological, documentary that used elements of New Cultural History from the perspective of the Historian Roger Chartier and ethnography. The research was carried out at the Indigenous Documentation Center (IDC) in Boa Vista. The leaflet entitled Makuxi Tarumu (Makuxi Prayers), volumes I and II, of 1987 was used as the object document. For a synchronic analysis, the leaflets dealing with Makuxi myths, Makuxi Panton: Makuxi Stories, 1988; for a diachronic analysis was used the books: Sons of Makunaimi: life, history, struggle, or goes or split, the struggle continues (2004); the book Ounces, Tapirs and Foxes: Myths of the Makuxi people recorded by the Benedictine monk Dom Alcuíno Meyer, O. S. B. between 1926 and 1948, published in 2011 by the Diocese of Roraima; and the book Registering the traditional knowledge on medicinal plants in the community of Ticoça, written by indigenous Jocivânia da Silva Oliveira. The first analysis was based on the materiality and aesthetics of the works. The second analysis was made from the historiographic method of Chartier. In order to perform the analysis of the images in the Makuxi Tarumu leaflets (Vol I and II), we seek to apply the methodology proposed by Erwin Panofsky in his book Significance in Visual Arts. In the Makuxi Tarumu leaflet almost all prayers are preceded by a story that must be told, creating the setting for the healing ritual. The Makuxi Tarumu leaflets (volumes I and II) are French-shaped, printed in black and white; are bilingual; do not present pre-textual elements indicated as mandatory: the cover page, the abstract and the colophon. Volume I has thirty-five prayers, and has no indication of remedies, while volume II has ten prayers and there are indications of traditional remedies. In the Makuxi prayers, written in the Makuxi Tarumu leaflets, the representation of care appears in all prayers in a supernatural form, where the spiritual authority makes an evocation, interfering in the natural world. The prayer and the shaman are the authorities. The drawings in the pamphlets represent the Makuxi culture without changes resulting from contact with the non-Indian. The prayers preserve remarkable features of the Makuxi culture without religious syncretism, although it was produced by the Diocese-RR.

**Key Words:** Worldview; Catholicism; Medicine, Traditional; History, 20th Century; Culturally Competent Care.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 01:</b> Deslocamento Linguístico na Amazônia.....	19
<b>Figura 02:</b> Comunidade Cumanã I. Primeira viagem a uma comunidade Makuxi em 2004.....	37
<b>Figura 03:</b> Rio Branco em Boa vista, RR.....	62
<b>Figura 04:</b> Vista aérea de uma comunidade Makuxi na Região das Serras, Roraima.....	70
<b>Figura 05:</b> Comunidade Makuxi de acesso aéreo em Roraima.....	71
<b>Figura 06:</b> Oração número 3 do volume I. A seta evidencia a história a ser relatada antes da oração.....	79
<b>Figura 07:</b> Folheto de 1983, o Jabuti e a onça.....	91
<b>Figura 08:</b> Recorte de uma página no folheto Tradições Indígenas (1985) mostrando a associação de práticas da igreja Católica com as tradicionais.....	98
<b>Figura 09:</b> Capa do Boletim produzido pela Diocese Roraima em junho 1983.....	102
<b>Figura 10:</b> Sumário do Boletim produzido pela Diocese Roraima em 1983	103
<b>Figura 11:</b> Situação epidemiológica Maloca do Barro, p 34 do Boletim produzido pela Diocese Roraima em 1983.....	104
<b>Figura 12:</b> Situação epidemiológica Maloca do Barro, p 35 do Boletim produzido pela Diocese Roraima em 1983.....	105
<b>Figura 13:</b> Trecho do livro Filhos de Makunaimî, página 09, 2004.....	109
<b>Figura 14:</b> Capa e verso da capa do Volume II do folheto <i>Makuxi Tarumu</i> .	110
<b>Figura 15:</b> Frontispício do Folheto Tradições Indígenas, de 1985.....	112
<b>Figura 16:</b> Primeira página do folheto Tradições Indígenas, de 1985.....	113
<b>Figura 17:</b> Documento inserido na página 3 do livro <i>Filhos de Makunaimî: vida, história e luta</i> , lançado em 2004.....	115
<b>Figura 18:</b> Capas de folhetos da década de 1980 destinadas ao público Makuxi.....	118
<b>Figura 19:</b> Formato de livros.....	119
<b>Figura 20:</b> Padrão assimétrico da diagramação das páginas.....	120
<b>Figura 21:</b> Frontispícios dos volumes I e II dos folhetos <i>Makuxi Tarumu</i> ....	121
<b>Figura 22:</b> Perfil do volume II do folheto Makuxi Tarumu.....	122

<b>Figura 23:</b> Kurawá e o fio extraído dele.....	122
<b>Figura 24:</b> Frontispício do folheto Makuxi Tarumu volumes I com setas indicativas.....	124
<b>Figura 25:</b> Frontispício do folheto Makuxi Tarumu volume II com setas indicativas.....	125
<b>Figura 26:</b> Frontispício e contra capa do livro Onças, Antas e Raposas (2011) .....	127
<b>Figura 27:</b> Frontispício e contra capa do livro Filhos de Makunaimî: Vida, história, luta (2004) .....	128
<b>Figura 28:</b> Contra capa do livro Filhos de Makunaimî: Vida, história, luta (2004), com setas indicativas.....	129
<b>Figura 29:</b> Mensagem dos indígenas no livro Filhos de Makunaimî: Vida, história, luta com setas indicativas.....	130
<b>Figura 30:</b> Frontispícios dos folhetos Histórias Makuxi, volumes I e II.....	131
<b>Figura 31:</b> Dedicatória dos folhetos Histórias Makuxi, volumes I e II.....	132
<b>Figura 32:</b> Página indicando Narradores, Colaboradores e Agradecimentos dos folhetos Histórias Makuxi, volumes I e II.....	133
<b>Figura 33:</b> Volume II do folheto Makuxi Panton páginas com indicação dos narradores, desenhistas, agradecimentos e a apresentação.....	135
<b>Figura 34:</b> Volume II do folheto Makuxi Panton página com indicação da apresentação, com setas indicativas.....	136
<b>Figura 35:</b> Frontispício do folheto Makuxi Panton (Mitos Makuxi) de 1983. Primeiro folheto publicado sobre Mitos Makuxi encontrado no acervo.....	137
<b>Figura 36:</b> Segundo folheto sobre Mitos Makuxi (Makuxi Panton) .....	139
<b>Figura 37:</b> Página inicial da primeira produção sobre mitos Makuxi indicando os realizadores.....	140
<b>Figura 38:</b> Página de agradecimento e página inicial da introdução da primeira produção sobre mitos Makuxi, 1983.....	141
<b>Figura 39:</b> Frontispício e Apresentação do folheto “Notas sobre a História dos povos indígenas do lavrado e das Serras de Roraima” (1983) .....	142
<b>Figura 40:</b> Desenhos similares nos volumes I e II do folheto Makuxi Tarumu.....	145
<b>Figura 41:</b> Desenho do folheto Makuxi Tarumu volume I, página 11.....	149
<b>Figura 42:</b> Desenho do folheto Makuxi Tarumu volume I, página 13.....	151

<b>Figura 43:</b> Página do Folheto Tradições indígenas mostrando o desconhecimento do Makuxi sobre tradições.....	154
<b>Figura 44:</b> Página 34 do Boletim do Arquivo do Setor Indigenista de 1983. Mostra a mudança da tradições indígenas.....	155
<b>Figura 45:</b> Recorte da apresentação do folheto Tradições Makuxi de 1985.....	165
<b>Figura 46:</b> Indicação do remédio para roi-roi.....	166
<b>Figura 47:</b> Imagem de um recorte do volume I do folheto <i>Makuxi Tarumu</i> para mostrar o uso das línguas portuguesa (setas) e Makuxi.....	169
<b>Figura 48:</b> Organograma mostrando as categorias de orações dos folhetos <i>Makuxi Tarumu</i> , 1987.....	172
<b>Figura 49:</b> Trecho do livro <i>Filhos de Makunaimî</i> (2004), página 14.....	173
<b>Figura 50:</b> Viagem do Xamã entre a realidade mítica e a realidade cotidiana.....	180

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

**CDI:** Centro de Documentação Indígena.

**CGAB:** Coordenadoria Geral da Atenção Básica.

**CIDR:** Centro de Informação da Diocese de Roraima.

**CIMI:** Conselho Indigenista Missionário.

**CINTER:** Conselho Indígena do Território de Roraima.

**CIR/FUNASA:** Conselho Indígena de Roraima/Fundação Nacional de Saúde.

**CUni:** Conselho Universitário.

**EMBRAPA:** Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

**FUNAI:** Fundação Nacional do Índio.

**INSS:** Instituto Nacional de Serviço Social.

**ISBN:** Número Internacional Normalizado para Livro.

**MLAL:** Movimento Latino Americano *Laici*.

**NOB-SUS:** Norma Operacionais Básicas do Sistema Único de Saúde.

**ONG:** Organização não governamental.

**PCN:** Parâmetros Curriculares Nacionais.

**PDPI:** Projeto Demonstrativos dos Povos Indígena.

**SEEC:** Serviço de Estatística de Educação e Cultura.

**SETRABES:** Secretaria do Trabalho e Bem Estar Social.

**TIF:** Terra Indígena Faxinal.

**UNIRIO:** Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 01:</b> Sequência das orações no folheto <i>Makuxi Tarumu</i> volume I.....	165
<b>Quadro 02:</b> Sequência das orações no folheto <i>Makuxi Tarumu</i> volume II.....	166
<b>Quadro 03:</b> Variação na escrita de nomes de doenças em Makuxi de acordo com o ano de publicação.....	171
<b>Quadro 04:</b> Elementos ou figuras evocados de acordo com a oração do folheto <i>Makuxi Tarumu</i> (Vol. I) .....	174
<b>Quadro 05:</b> Elementos ou figuras evocadas de acordo com a oração do folheto <i>Makuxi Tarumu</i> (Vol. II) .....	175

## LISTA DE TERMOS DA RELIGIÃO CATÓLICA

**Abade:** Superior de uma abadia; título dado ao superior de uma ordem religiosa.

**Abadia:** Mosteiro dirigido por abade ou abadessa.

**Beneditino:** monges da Ordem de São Bento ou Ordem Beneditina, ordem religiosa católica de clausura monástica, fundada por São Bento de Núrsia (480-543), cuja regra fundamental se baseia no princípio *ora et labora* ("reza e trabalha").

**Cônego:** padre que participa do colegiado de uma catedral ou de uma igreja e trabalha na administração da mesma. Hoje, cônego é um título de homenagem e reconhecimento por serviços prestados à Igreja.

**Desobriga sacramental:** Incursão da igreja católica a regiões de difícil acesso, praticando a catequese e oferecendo os sacramentos a pagãos.

**Diocesano:** relativo ou pertencente a diocese.

**Diocese:** é uma unidade territorial administrada por um bispo. Uma diocese é formada por um conjunto de **paróquias**.

**Fundação Consolata:** foi fundada no dia 29 de janeiro de 1901 em Turim com objetivo missionário. No Brasil surgiu em 1937, com a chegada dos primeiros missionários.

**Mosteiro:** estabelecimento onde os monges vivem isolados do restante do mundo; convento.

**Padres Carmelitas:** Chamam-se Carmelitas porque a sua origem remota é a Ordem do Carmo, nascida no século XII no Monte Carmelo, no atual estado de Israel.

**Paróquia:** delimitação territorial de uma diocese sobre a qual prevalece a jurisdição espiritual de um pároco. Uma paróquia envolve o conjunto de vários bairros, que irão formar aquela estrutural paroquial. Uma paróquia é administrada por um padre (pároco).

**Pontífice:** maior representante da Igreja Católica, o Papa.

**Prelado:** autoridade eclesiástica que, na Igreja Católica, tem o encargo de governar ou dirigir uma Prelatura ou Prelazia.

**Prelazia:** circunscrição eclesiástica erigida para atender a necessidades peculiares em um território (prelazia territorial) ou de um grupo de fiéis (prelazia pessoal).

**Vigário:** religioso católico que é autorizado a exercer as funções de outro prelado em determinado local e período de tempo.

## SUMÁRIO

<b>1 Considerações Iniciais.....</b>	<b>16</b>
<b>1.1 Contribuições do estudo.....</b>	<b>28</b>
<b>1.2 Estado do conhecimento.....</b>	<b>32</b>
<b>1.3 Motivação para o estudo.....</b>	<b>36</b>
<b>2 Perspectivas e pressupostos da História Cultural.....</b>	<b>42</b>
<b>3 Operação Metodológica.....</b>	<b>54</b>
<b>3.1 Tipo de estudo.....</b>	<b>55</b>
<b>3.2 Acervo e delimitação geográfica do estudo.....</b>	<b>56</b>
<b>3.3 Coleta e análise de dados.....</b>	<b>57</b>
<b>4 Cenário Regional</b>	
<b>4.1 Roraima – contexto histórico.....</b>	<b>62</b>
<b>4.2 Os indígenas Makuxi.....</b>	<b>68</b>
<b>4.3 Igreja Cristã Católica e sua atuação junto aos Makuxi em Roraima.....</b>	<b>73</b>
<b>4.4 “Medicina” Indígena e a Modelo biomédico: concorrentes ou parceiros? .....</b>	<b>79</b>
<b>4.5 Cosmovisão Makuxi.....</b>	<b>86</b>
<b>5 A década 1980 em Roraima e o folheto <i>Makuxi Tarumu</i>.....</b>	<b>94</b>
<b>5.1 Sincretismo religioso e a relação entre não-índios e índios.....</b>	<b>97</b>
<b>5.2 Situação epidemiológica .....</b>	<b>101</b>
<b>5.3 Centro de Informação da Diocese: “Figuras do Autor” e o “mundo do Editor” .....</b>	<b>106</b>
<b>5.3.1 A relação entre os Makuxis e o livro.....</b>	<b>112</b>
<b>5.4 Contextura do folheto <i>Makuxi Tarumu</i> (Vol. I e II) .....</b>	<b>115</b>
<b>5.4.1 Narrativas gráficas - Representações das imagens nos folhetos <i>Makuxi Tarumu</i>.....</b>	<b>144</b>
<b>6 Culturas em contato e o fazer saúde.....</b>	<b>155</b>
<b>6.1 Circulação e apropriação do folheto <i>Makuxi Tarumu</i> (Vol. 1 e 2)..</b>	<b>159</b>
<b>6.2 Representações nas histórias e orações dos Folhetos <i>Makuxi Tarumu</i>.....</b>	<b>167</b>
<b>Referências.....</b>	<b>191</b>

## SEÇÃO I

### 1 Considerações iniciais

Toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos e dos ritos. As mitologias e os conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural e sobrenatural orientam a vida social, os casamentos, o uso de extratos vegetais, minerais ou animais na cura de doenças, além de muitos hábitos cotidianos.

A Medicina é parte da cultura de um povo. Não existe um povo que não tenha desenvolvido métodos de cuidar, ou seja, um sistema ideológico ou doutrinário sobre a vida e a morte, a saúde e a doença, e mais especificamente sobre as causas da doença, como reconhecê-las e como diagnosticá-las além de identificar formas ou métodos de aliviar, curar ou prevenir a doença, e também para preservar e promover a saúde.

Conforme Renato Minoru Yamamoto (2004, p. 9), em seu texto “Povos indígenas brasileiros: sua explicação para as doenças e a lógica do tratamento realizado”, nas situações de risco de vida, os indígenas buscam explicações no corpo de ideias que discorrem sobre a ordem no mundo e o destino de cada homem sobre a Terra. As causas místicas para o sofrimento causado pelas doenças podem vir a incluir possessões espirituais, quebra de tabus e alterações da alma. As causas naturais incluem fatores relacionados ao ambiente, como é o caso da temperatura ambiental (alta ou baixa), da chuva, estação do ano ou de fatores individuais como estresse, debilidade física ou alimentação.

As explicações biomédicas são aproveitadas pelos indígenas quando apresentam relações de congruência com os saberes preexistentes e quando se adaptam às necessidades determinadas pelas condições atuais de vida (GARNELO; WRIGHT, 2001, p. 283).

É recomendado que o trabalho junto às comunidades indígenas deva basear-se em quatro princípios: respeito às tradições e aos costumes da comunidade; mínima interferência na vida dos indígenas; ênfase na educação do pessoal encarregado de contatar as populações indígenas pertencentes a

instituições governamentais, religiosas entre outras, visando a não introdução de hábitos alimentares prejudiciais à saúde, especialmente o consumo de açúcar; utilização de mão de obra não indígena apenas em último caso, quando for inviável o aproveitamento de elementos da própria comunidade (PINTO, 2008).

Com a criação do Sistema Único de Saúde, os povos indígenas obtiveram direito de atenção integral e diferenciada em relação à saúde. A diretriz do SUS de respeitar a especificidade cultural refere-se a respeitar o índio como um ser humano igual, relativizando seus hábitos, costumes e crenças e entendendo que provêm de uma cultura diferente, com valores e conhecimentos diferentes (GARNELO; LANGDON, 2005).

O contato com as sociedades indígenas nos permite olhar a nossa própria sociedade e cultura de uma maneira diferente. Entre os povos indígenas toda a organização social é bem diversa da nossa, a língua, o modo de vida é diferente. A presença de outros sistemas de cura dentro das várias sociedades indígenas é ainda bastante estruturada, diferente do que se apresenta entre a população que frequenta os serviços de saúde em centros urbanos que embora esteja extremamente viva é velada (MENDONÇA, 2004).

Necessitamos de pesquisas que abordem a temática saúde de maneira mais abrangente incluindo valores antropológicos e estudos voltados para as ciências humanas que possam interagir com as Ciências da Saúde.

A busca por valorizar dimensões relevantes da cultura indígena, como a língua e algumas práticas sociais e coletivas, além do processo político de autodeterminação e auto identificação, são aspectos que devem ser levados em conta quando se pensa as questões indígenas. A Carta Constituinte de 1988 dedica um capítulo a questão indígena, embora seja constituído apenas no artigos 231 e 232, neles os índios têm reconhecido “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 2001).

Todavia, é certo que muito da cultura e da língua dos povos indígenas do Brasil já sofreu alteração; bem como alterou a do não indígena, como a própria língua portuguesa falada no Brasil já não é a mesma falada em Portugal. No artigo “O lugar onde vivo: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita” as autoras apontam que a mudança significativa da cultura e da língua

indígena é uma das questões que merecem destaque, pois a cidade exerce para o índio uma atração através dos recursos materiais e das facilidades que proporciona. Tal situação, aliada ao tempo e desinteresse dos indígenas mais novos, está ocasionando a perda da memória de muitos povos. A perda de memória de suas histórias e tradições para as comunidades significa o mesmo que condená-las ao extermínio (SPOTTI; MOURA; CUNHA, 2013).

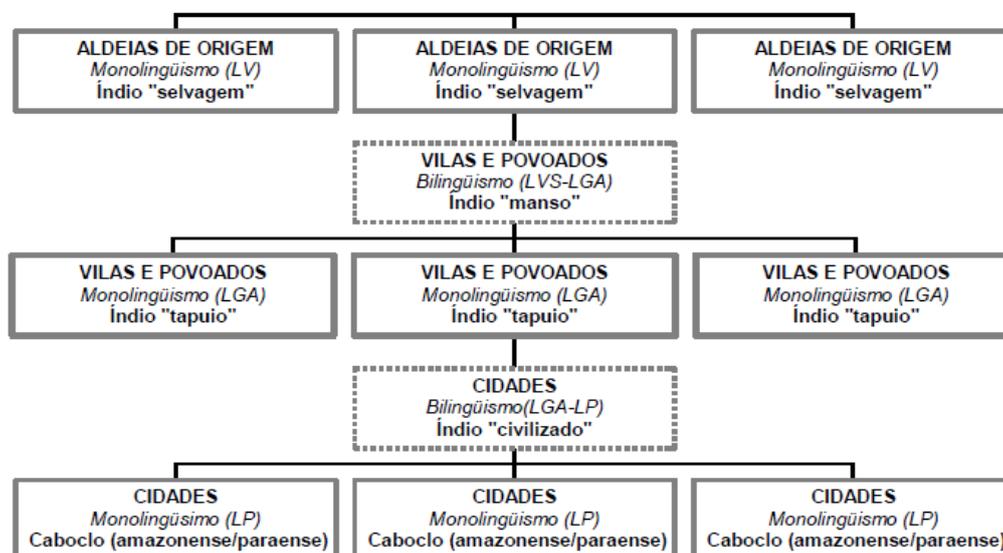
De acordo com D'Angelis (2008), as comunidades indígenas nas chamadas “terras baixas da América do Sul” não desenvolveram sistemas de escrita tal como os que conhecemos: alfabéticos, ideográficos ou outros. D'Angelis diz que os povos indígenas no Brasil, estando localizados em territórios sul americanos “não empregavam um sistema de escrita, mas garantiam a conservação e a continuidade dos conhecimentos acumulados, das histórias passadas e, também, das narrativas que sua tradição criou, através da tradição oral” (D'ANGELIS, 2008, p. 142).

Marília de Nazaré Ferreira Silva e Rafaela Viana Maciel (2013, p. 47) no seu texto “Escrita e leitura em língua materna: uma experiência intercultural entre os Parkatêjê”, concordam com D'Angelis:

As línguas indígenas são línguas ágrafas, isto é, línguas que não possuem um sistema de escrita são, portanto, de tradição oral. O cacique e os mais velhos da aldeia, em geral, sempre ensinavam as histórias, os cantos, as tradições e a cultura aos mais jovens por meio da oralidade. Não havia necessidade de escrever, pois estes as repassavam aos seus filhos para que a cultura não se modificasse. Entretanto, após estas línguas serem tão desprestigiadas, o que se observa são jovens indígenas que já não querem aprender a falar sua língua, assim, o processo de transformação linguística vem se intensificado (SILVA; MACIEL, 2013, p. 47).

O que ocorreu a partir do momento em que os portugueses impuseram a sua língua aos índios (1757) foi o surgimento de falantes bilíngues, sendo a primeira geração monolíngue em língua indígena, a segunda geração bilíngue – falante de língua indígena e português – e a terceira geração monolíngue, só que desta vez em língua portuguesa. Conforme Freire (2003, p. 157), “com apoio de evidências históricas, podemos imaginar vários cenários desse deslocamento linguístico, cuja evolução pode ter ocorrido, *grosso modo*, da seguinte forma:” (Figura 01).

Figura 01: Deslocamento Linguístico na Amazônia.



Legenda:

LV: Língua Vernácula;  
 LVS: Línguas Vernáculas;  
 LGA: Língua Geral Amazônica;  
 LP: Língua Portuguesa

Fonte: FREIRE, 2003, p 158.

Uma das maneiras de tentar reverter esta situação ou pelo menos amenizá-la foi propondo um sistema de escrita junto à comunidade. A ortografia da língua é geralmente proposta por um linguista, para que esta língua fique registrada, e adquira maior função e prestígio (SILVA; MACIEL, 2013). No Brasil essa proposta de escrita indígena foi feita pelo *Summer Institute of linguistics* (SIL), em 1957, como veremos mais adiante.

No período colonial, a escolarização dos índios ateu-se exclusivamente aos missionários católicos, com destaque aos jesuítas. Na carta, descrevendo a Província do Brasil no ano de 1585, Anchieta dizia que “os padres que atuam na colônia ensinam os filhos dos índios a ler, escrever, contar e falar português, que aprendem com graça, ajudam nas missas e desta maneira os fazem polidos homens”. Garcia (2007) acrescenta que nesse período, em meados do século XVIII, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal,

elaborou uma série de medidas visando integrar as populações indígenas da América à sociedade colonial portuguesa, entre estas medidas destacamos a imposição do uso obrigatório do idioma português, que deveria ser viabilizado por intermédio das escolas fundadas para educar os índios. Estas medidas foram sistematizadas no Diretório<sup>1</sup> que se devia observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandasse o contrário, publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758. Em 1798 foi abolido o Diretório, mas o seu “espírito integrador” conservaria sua força na Legislação do Império Brasileiro no século XIX.

Este século vivenciou três regimes políticos (Colônia, Império e República) e foi o primeiro a ganhar uma Carta Magna Brasileira. A primeira, a “Constituição do Império do Brasil”, foi outorgada por Dom Pedro I em 24 de março de 1824 e assim como as seguintes não teve participação popular para sua promulgação, foi omissa em relação aos povos indígenas e somente no Ato Adicional<sup>2</sup> de 1834 dispunha que: “entre as competências legislativas das províncias, obtém a tarefa de catequese e civilização dos indígenas” (art.11, pg.5) (LOPES, MAGALHÃES e BARRETO, 2014).

O Decreto N. 426, de 24 de julho de 1845, assinado por José Carlos Pereira de Almeida Torres, Conselheiro de Estado, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, aprovou o Regulamento das Missões, renovando o objetivo do Diretório, visando a completa assimilações dos índios (BRASIL, 1845).

Anos mais tarde, a Constituição Republicana de 1891 e seu apostolado positivista não relatou qualquer citação sobre a existência dos povos indígenas em suas páginas. Os anseios por um Brasil progressista e pela República que se buscava construir eram latentes na depreciação do índio. Um forte exemplo desse ideário foi expresso ainda nos primeiros anos de República, em 1900 na

---

<sup>1</sup> Lei caracterizada por uma série de diretrizes a serem seguidas nas colônias portuguesas.

<sup>2</sup> O Ato Adicional de 1834 foi uma medida legislativa tomada durante a Regência Trina Permanente, contemplando os interesses dos grupos liberais. O Ato Adicional alterava a Constituição de 1824 e foi uma tentativa de conter os conflitos entre liberais e conservadores nas disputas pelo poder político central.

comemoração do “Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil” (FREIRE, 2009a).

Realizado no Rio de Janeiro, então capital do país, o discurso republicano proferido pelo engenheiro André Gustavo Paulo Frontin (1860-1933) na abertura de cerimônia da Sessão Magna expressou fortemente a rejeição do período, em seu discurso original proferia:

O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu perdura com os seus costumes primitivos, sem adiantamento nem progresso. Descoberto em 1500 pela frota portuguesa ao mando de Pedro Alvares Cabral, o Brasil é a resultante direta da civilização ocidental, trazida pela imigração, que lenta, mas continuamente, foi povoando o solo. (...) Os selvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas majestosas florestas e em nada diferem dos seus antecedentes de 400 anos atrás; não são nem podem ser considerados parte integrante de nossa nacionalidade; a esta cabe assimilá-los e, não conseguindo, eliminá-los (FREIRE, 2009b).

Em 20 de junho de 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI, a partir de 1918 apenas SPI) pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional. As iniciativas do SPI envolviam a intervenção na vida indígena através de um ensino informal, a partir das necessidades criadas, evitando-se influenciar a organização familiar. O objetivo era impedir conflitos entre diferentes povos enquanto o SPI introduzia inovações culturais, prevendo possíveis mudanças nos locais de habitação dos índios (LIMA, 1987).

Dos antigos aldeamentos missionários aos postos indígenas do SPI, a alfabetização de crianças e adultos indígenas visava consolidar a sedentarização de um povo. Esse processo pedagógico envolvia cultos cívicos, aprendizado de trabalhos manuais, técnicas da pecuária e novas práticas agrícolas. Pressupunha também novos cuidados corporais, como o uso de vestimentas e o ensino de práticas higiênicas. Má gestão, falta de recursos, corrupção funcional foram alguns dos motivos que levaram à extinção do SPI em 1967, dando origem à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Em 1956, o *Summer Institute of linguistics* (SIL), organização científica de inspiração cristã com sede em Dallas, Texas, iniciou seu programa de estudo aqui no Brasil, em convênio com o Museu Nacional (1959), posteriormente com a Universidade de Brasília (1963) e com a Fundação Nacional do Índio (1967).

Esse Instituto, desde então, realiza trabalhos de análise e comparação das línguas indígenas brasileiras. Os estudos do SIL objetivavam criar para as línguas indígenas um sistema de escrita e traduzir materiais escritos de “educação moral e cívica e de caráter religioso”. Pretendia, ainda, desenvolver “programas de educação e assistência social”, a fim de proporcionar aos indígenas melhores condições de vida (ALBUQUERQUE, 2013, p. 69).

A abordagem da questão histórica da língua só começou a ganhar consistência a partir dos anos 1960-70, com o desenvolvimento da sociolingüística, que permitiu analisar a língua como uma instituição social, fazendo parte constitutiva da cultura, assim como das práticas sociais cotidianas, o que representou também uma contribuição para os historiadores, na medida em que concorreu para uma compreensão mais refinada das fontes orais e escritas (FREIRE, 2003).

A partir das traduções de materiais escritos para as línguas indígenas, foram sendo publicados textos além dos que são produzidos na língua portuguesa. É evidente a participação religiosa na produção destes textos. O texto é um evento comunicativo em que estão presentes os elementos linguísticos, visuais e sonoros, os fatores cognitivos e sociais. A propósito, são concepções consonantes com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e com os Parâmetros Curriculares Nacionais de Língua Portuguesa (FRANCISCO, 2014).

De acordo com os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) o texto é visto como produto da atividade discursiva oral ou escrita e, qualquer que seja sua dimensão, deve ser significativo e acabado. Não é possível tomar como unidades básicas do processo de ensino as que decorrem de uma análise de estratos – letras/fonemas, sílabas, palavras, sintagmas, frases – que, descontextualizados, são normalmente tomados como exemplos de estudos gramaticais e pouco têm a ver com a competência discursiva (BRASIL, 1997, p. 23).

A produção de textos indígenas, mesmo em língua portuguesa, contribui para que a sociedade envolvente conheça melhor as sociedades indígenas e, assim, se enriqueça culturalmente. Dessa forma, os textos produzidos em língua portuguesa, nas escolas e comunidades indígenas, têm sido uma maneira de divulgação dos conhecimentos tradicionais e de afirmação para as sociedades indígenas. Esses materiais fornecem dados importantes sobre as diferenças

culturais indígenas e suas tradições, permitindo que, através deles, a diversidade cultural no país torne-se mais evidente e possa, assim, ser mais respeitada (ALBUQUERQUE, 2013).

Com as produções escritas destinadas aos povos indígenas, e com a temática indígena, foram ampliados os objetos passíveis de serem analisados nas pesquisas com cunho Histórico Cultural. Nesse contexto buscamos nesta tese integrar a pesquisa em saúde com a abordagem da história cultural na perspectiva do historiador Roger Chartier.

Roger Chartier é um influente historiador francês, professor da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* com uma vastíssima obra publicada, especialmente na área da História da Cultura. Cumpre-nos destacar os seus estudos sobre a História do Livro e da Leitura na Europa (MAGALHÃES, 2014).

Júlio Altieri (2010) escreve sobre a obra de Chartier apontando que para este autor francês a leitura, e todos os gestos que a compreendem são variantes históricos. Sendo assim, sua apropriação, isto é, a compreensão e uso do que está escrito, varia de acordo com fatores presentes na prática da leitura. Dentre tais fatores podemos citar o suporte material do impresso; sua época, abrangendo não só a data de fabricação, mas também a em que é lido, escrito ou editado; e a comunidade em que circula.

Roger Chartier interessa-se, por exemplo, pelas transferências entre a cultura oral e cultura escrita, mostrando como indivíduos não-letrados podem participar da cultura letrada através de práticas culturais diversas (leitura coletiva, literatura de cordel), ou como, ao contrário, dá-se a difusão de conteúdos veiculados através da oralidade para o registro escrito.

Não obstante, a contribuição decisiva de Roger Chartier para a História Cultural está na elaboração das noções complementares de “práticas” e “representações”. De acordo com este horizonte teórico, a Cultura (ou as diversas formações culturais) poderia ser examinada no âmbito produzido pela relação interativa entre estes dois polos. Tanto os objetos culturais seriam produzidos “entre práticas e representações”, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre estes dois polos, que de certo modo corresponderiam respectivamente aos “modos de fazer” e aos “modos de ver” (BARROS, 2005).

Será imprescindível clarificar, neste passo, estas duas noções que hoje são de importância primordial para o historiador da Cultura, o que será feito nas seções V e VI.

Como atividade significativa que é, a leitura não pode ser entendida sem que se leve em consideração a participação do indivíduo enquanto possuidor de uma história individual e singular. História que faz diferença quando do seu encontro com o texto e que favorece o surgimento de inferências marcadas pela ativação de um contexto o qual alude a sua memória cognitiva (FERREIRA; DIAS, 2004).

Chartier, entrevistado por Darnton (2012, p. 161), reforça que a mensuração é uma base fundamental para o assentamento de uma história cultural e mais especificamente de uma história do livro, mas que é preciso integrá-la com análises das materialidades precisas dos objetos culturais, no caso, livros. Complementando esse raciocínio, uma das vertentes do trabalho de Chartier, desenvolvida em conjunto com Daniel Roche, é a história das práticas de leitura. Nesses dois âmbitos – livro e leitura – as pesquisas sobre formas de apreensão e apropriação do escrito deslocaram a ótica de uma abordagem quantitativa simples. De modo que a lição fundamental daquilo que foi uma grande tradição erudita, a da bibliografia, especialmente em sua forma de bibliografia analítica ou material, pode ser absolutamente decisiva para entendermos de que maneira um mesmo texto, dado a ler sob formas diferentes, pode produzir não só diferentes sentidos como diferentes públicos.

Nas obras de Roger Chartier a noção de representação permite pensar seu uso em pesquisas que fazem referência ao Antigo Regime Francês, mas que ao mesmo tempo é apresentada como proposta de abordagem para uma história cultural do social, possível de ser aplicada a diferentes temporalidades.

De acordo com este autor a História Cultural estuda, por um lado, as classificações e exclusões que constituem a configuração social de determinada época e espaço, questionando a existência das estruturas sociais como um real em si mesmo, enquanto as representações são apenas seus reflexos, e, por outro lado, as práticas que, pluralmente, e contraditoriamente, atribuem sentidos ao mundo, rompendo assim com a ideia de que os textos possuem um sentido intrínseco.

Chartier faz uma crítica ao domínio estrito do social na prática historiográfica francesa ao longo do século XX e como alternativa propõe uma nova abordagem que insiste em seus usos culturais, a partir dos quais as representações são inseridas.

Chartier (1994a) acentua a noção do não uso de verdade ou mentira, mas de representação, tomando como critério a criticidade. Entender que cada meio (assim como a forma de códice), produz um sentido atribuído por nós, construindo uma trajetória do ato de ler. Nesse sentido, perguntar à fonte, de onde o autor fala, para quem ele fala, qual sua intenção. A resposta não está objetivamente no que se lê, mas criamos uma representação dependendo desse olhar subjetivo, criado por meio de uma apropriação que é constituída na base de uma identidade social.

Com a noção de sentido e representação nos apropriamos da ressignificação do texto, onde este nunca é ingênuo, sempre há relações e impressões para produzir um sentido. Esse entendimento de representação faz-se necessário para compreender o passado histórico. Quando apropriada essa noção, raciocina-se que o passado é uma reconstrução constante, pois depende do sentido de cada historiador, o olhar que ele volta para determinado período, e as fontes que ele elege para sua pesquisa, as formas da escrita, a materialidade da obra (CHARTIER, 2002a).

O estudo das representações sobre o cuidado referente ao processo saúde-doença dos povos Makuxi é, portanto, o ponto de partida para a compreensão da sua medicina tradicional na qual o sistema indígena se insere.

Como trabalharemos com materiais de leitura produzidos com indígenas precisamos entender que as causas para as doenças podem ser classificadas em dois grupos: as místicas e as naturais. Nas sociedades indígenas, as explicações sobre a origem das doenças estão comumente associadas a crenças e representam uma vivência de sofrimento e eventualmente uma possibilidade de morte.

Determinadas culturas indígenas elaboram praticamente toda e qualquer doença ou agravo (inclusive o que poderíamos chamar de “acidentes”) baseados numa lógica xamânica. Por exemplo, a não observação de prescrições e proibições alimentares, sexuais e rituais (como o resguardo menstrual ou aquele do pós-parto) pode trazer doença não somente ao transgressor, mas também aos seus parentes próximos (COIMBRA; SANTOS e CARDOSO, 2007).

Desde o século XVIII até os dias atuais os povos Makuxi passam por importantes influências da dinâmica das relações de contato com povos estrangeiros que sempre buscaram exercer domínio sobre eles. Todavia a capacidade de resistência e de adaptação dos Makuxi permite-lhes estar entre as etnias mais populosas do Brasil, apesar de muito de seus aspectos culturais estarem se modificando ao longo dos séculos. Povo ágrafo, de língua milenar e com uma cosmologia riquíssima, viu no século XIX e XX um extermínio que praticamente aniquilou sua gente, seus costumes, suas tradições, sua língua.

O quadro atual de línguas amazônicas já é o resultado de mudanças radicais, ocorridas nos últimos quatro séculos, período em que muitas línguas foram extintas, outras tiveram seu número de falantes reduzido e outras, de origem europeia, foram introduzidas na região e tornaram-se hegemônicas (FREIRE, 2003, p. 43).

No livro “Antropologia Indígena: uma introdução”, Carmen Junqueira (1991) coloca que os padrões de comportamento, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo são sua cultura. Assim toda sociedade possui uma cultura, elaborada e modificada no decorrer de sua história. Quanto aos Makuxi essa modificação vem preocupando professores e estudiosos da área e alertando para uma recuperação, principalmente da língua e dos ritos, por meio de estudos na área da linguística, antropologia, história, sociologia. Mas sem esquecer que a interferência também atinge a área da saúde, uma vez que o cuidado em saúde dos povos indígenas possui um elevado teor cultural.

A atenção governamental à saúde dos povos indígenas do Brasil tem sido, historicamente, marcada pela intermitência, desarticulação e imposição do caráter assimilacionista dos valores ocidentais aos índios e suas culturas, amplamente adotado pelas políticas públicas que precederam a abertura democrática do país (PELLON; VARGAS, 2010).

Para Vieira, Oliveira e Neves (2013) o modelo biomédico (medicina ocidental) não deve ser visto como sinônimo de ciência, se sobrepondo à Medicina Tradicional indígena. Somente assim poderemos falar em intermedialidade ou pluralidade terapêutica, buscando reduzir o preconceito ainda presente até mesmo nos mais jovens índios Makuxi que vem abandonando o uso das práticas tradicionais.

Interpretar as formas de representações decorrentes das visões de mundo de diferentes grupos sociais nos parece ser relevante à compreensão da dimensão espiritual desses povos. Nesse sentido, as práticas ritualísticas e míticas constituem-se em fontes de conhecimentos e de padrões culturais tradicionais e de espaços de múltiplos diálogos e saberes produtores de significados e formas de viver.

Ao buscarmos materiais impressos com textos produzidos pelos índios da etnia Makuxi ou que contenham um conteúdo específico da cultura Makuxi, encontramos publicações produzidas pela Diocese de Roraima escritas nas línguas portuguesa, makuxi e inglesa. Ao folhear diversos folhetos, livros e relatórios, se tornaram do nosso interesse os textos que trazem as tradições destes indígenas em rituais de cura: *Makuxi Tarumu*, de 1987, em dois volumes, que contém orações em língua Makuxi para prevenir e curar doenças. Também utilizamos outros materiais para realizarmos as análises sincrônica e diacrônica, que serão mostrados na seção V.

A construção dos sentidos destes textos em Makuxi, produzidos por uma instituição Católica, para aplicação dos ritos da medicina tradicional nos levaram à questão norteadora desta tese: como os cuidados em saúde foram representados pela comunidade Makuxi por meio de material impresso nos anos de 1980? Sendo assim, considerando os livros como suportes para a produção do conhecimento, passível de diversas representações e apropriações, definiu-se como objeto de estudo as representações dos cuidados em saúde em livros da etnia Makuxi em Roraima produzidos na década de 1980.

Pensamos para este estudo na seguinte hipótese operacional: a representação dos cuidados em saúde inscritos nos folhetos de orações makuxi da década de 1980 preservou a memória das tradições desta etnia, como forma de alcançar, por meio de aliança com a igreja católica, a possibilidade de divulgação de valores e práticas necessários à resistência étnica num contexto de ampliação da participação indígena na política nacional.

Para a operacionalização do estudo foram definidos como objetivos: descrever a materialidade dos livros que possuem conteúdo relativo aos cuidados em saúde, produzidos com a participação da comunidade Makuxi; identificar a relação do conteúdo escrito com a cultura Makuxi; analisar a construção das representações do cuidado em saúde nos desenhos, histórias e

rezas inscritos no material produzido pelo povo Makuxi; discutir as implicações destas representações dos cuidados em saúde para o fortalecimento da cultura Makuxi.

### 1.1 Contribuições do Estudo

Embora a produção de obras indígenas no Brasil esteja em crescimento desde a última década do século XX, a circulação dos textos indígenas brasileiros é ainda reduzida. Mesmo havendo a publicação de contos, poemas, crônicas, textos de diversos gêneros, poucos são os leitores que leem estes textos como obras literárias ou neles buscam mais que o elemento exótico que torna a identidade indígena do autor objeto de curiosidade (THIÉL, 2013).

A leitura da literatura indígena colabora para a compreensão cultural de outros povos e para o conhecimento da diversidade no Brasil. E ela também pode ser vista como um convite a outras formas de pensamento, fortalecendo o cultivo do reconhecimento e do respeito mútuos e impulsionando a imaginação do leitor brasileiro (PERES, 2018).

Estudos como o desta tese, que se debruçam sobre livros publicados pelos Makuxis, que procuram recuperar e/ou preservar a medicina tradicional e a língua, aplicando a historiografia sob a perspectiva da História Cultural não foram encontrados. Não encontramos também nenhuma publicação sobre o material produzido na década de 1980 utilizado para estudo nesta tese, “*Makuxi Tarumu*”.

Conforme Lúcia Sá (2012, p. 20), a história da literatura ignorou as fontes indígenas, “tanto como antecedentes indispensáveis para escritos posteriores quanto por seu valor intrínseco como corpus literário”. Em outras palavras, enfatiza a autora, que apesar da literatura brasileira (romântica, indianista, modernista) se valer da intertextualidade com a literatura indígena (oral, cantada, falada, ritualizada), esta ação não garantiu o compromisso com a causa indígena.

Não há uma forma de ler a literatura indígena, em especial ela não se reduz ao texto pelo texto, senão que evoca a pertença, as experiências e os valores ali fundados; ela tem um sentido mais largo, abarcando desde os cantos, os ritos, as danças, não se restringindo ao livro impresso. Essa compreensão

por si só já dá uma abertura ao próprio sentido do texto, que não se limita a uma leitura ficcional, sendo exigida uma leitura cultural, isto é, que envolve todo o horizonte e toda a tradição da comunidade indígena em questão (PERES, 2018).

Encontramos o estudo de Bruno e Souza (2014) intitulado “Crianças indígenas Kaiowá e Guarani: um estudo sobre as representações sociais da deficiência”, que analisa a representação social da deficiência na cultura Guarani e Kaiowá, em comunidades da região da Grande Dourados-MS. Trata-se de pesquisa etnográfica, realizada por meio de entrevista, ancorada nos Estudos Culturais para compreender as relações, os significados, atitudes e crenças dessas comunidades indígenas acerca do fenômeno deficiência. O estudo usa o conceito de representação na perspectiva de Chartier. Para decifrar a construção de um sentido, a concepção da deficiência na cultura indígena, são necessários processos de cruzamento entre práticas sociais e historicamente diferenciadas com as representações feitas.

Quando buscamos estudos sobre representações do cuidado em saúde em materiais impressos para leitura de indígenas do Brasil não obtivemos êxito. São raros os estudos relacionados à saúde indígena que utilizam o conceito de representação conforme Chartier, e quando encontramos, o objeto de análise não é material impresso. Encontramos estudos que explicaram como o indígena é representado nos livros de educação escolar.

Por ser historicamente um povo ágrafo, materiais de leitura produzidos pelos índios Makuxi começaram a ser produzidos em 1983. A relação desses indígenas com a escrita e a leitura ainda não está bem esclarecida. A maioria dos materiais de leitura que entram nas comunidades não são produzidos por indígenas nem são adaptados para à sua cultura.

Realizei assistência e educação em saúde para os Macuxis durante os anos de 2004 até 2008, visitando as comunidades (Item 1.3 desta seção). Muitas comunidades Makuxi que trabalhei possuem escolas as quais tive acesso e pude observar o material didático que estava nas prateleiras. A maior parte do material didático era escrito na língua portuguesa, além de muitos desses materiais não serem adaptados à cultura indígena, sendo material semelhante ao utilizado nas escolas da zona urbana.

Ao buscarmos estudos mais detalhados sobre o povo Makuxi, encontramos no Instituto *Insikiran* de Formação Superior Indígena (UFRR),

publicações do antropólogo e historiador italiano Emanuelle Amodio, da Escola de Antropologia da Universidade Central de Caracas (Venezuela), da década de 1980, que tratam da cultura, educação, mitologia, medicina indígena e sincretismo. Nas publicações de Amodio na década de 1980 encontramos um domínio da antropologia social, método etnográfico, em suas pesquisas, que tiveram como finalidade conhecer o estilo de vida ou a cultura específica dos Makuxis. Não encontramos nas suas publicações sobre os Makuxis referências a historiadores ligados aos *Annales* (abordaremos os *Annales* na Seção II). Todavia, em trabalhos mais recentes deste autor já é mencionada a História Social nas suas publicações; autores como Braudel, da segunda geração dos *Annales*, Peter Burke, e suas obras sobre a Nova História, Carlo Ginzburg, que recebeu influência de Marc Bloch, são citados.

No artigo de Amodio, "*Cuerpos abiertos, cuerpos cerrados: representacion cultural del cuerpo y enfermedades estomacales entre los Makuxi*" (1997), o pesquisador busca compreender a representação do aparelho digestivo em receitas de cura para a diarreia entre este grupo social, o que nos leva a perceber o conceito de representação em consonância com o conceito que utiliza Roger Chartier na História Cultural, apesar do objeto analisado no texto não ter a materialidade escrita. Outra relação importante neste texto de Amodio com a História Cultural aparece quando o autor coloca que o sentido de parte do corpo pode ser identificado por pelo menos dois níveis: sincrônico e diacrônico. Para Chartier esse é um dos três princípios metodológicos utilizados pela História Cultural: construção dos sentidos do texto, a força das representações e análise sincrônica e diacrônica.

No texto "Escutar os mortos com os olhos" Chartier (2010, p. 07) traz a incontestável relevância do "estudo das práticas do escrito, não nos mundos antigos ou medievais, mas no longo tempo de uma modernidade que se desfaz, talvez, diante de nossos olhos."

Ao ressaltar a força das representações, sejam elas interiorizadas ou objetivadas, ela ajuda os historiadores a desfazer-se de sua "bem frágil ideia do real", como escrevia Foucault. (...) conduzir a história da cultura escrita, dando-lhe como pedra angular a história das representações, é ligar o poder dos textos escritos que as dão a ler, ou a ouvir, com as categorias mentais, socialmente diferenciadas, que elas impõem e são as matrizes das classificações e dos julgamentos (CHARTIER, 2010a, p 26).

A compreensão do passado histórico destes escritos para os Makuxi nos proporciona, portanto, um encontro com essas práticas culturais, contribuindo para reconstituir a História Cultural destes indígenas, além de trazer para o presente a necessidade de se pensar a valorização do conhecimento tradicional indígena no que refere à sua medicina milenar e a sua língua. As questões inerentes à saúde e à doença devem ser pensadas a partir dos contextos socioculturais específicos nos quais os mesmos ocorrem (LANGDON; WIJK, 2010).

A realização de investigações acerca das representações do cuidado nos impressos produzidos para os povos Makuxis pode ser considerada iniciativa indispensável para a compreensão do processo de cuidar desses povos e, de uma maneira mais ampla, da apropriação de discursos e comportamentos dos profissionais de saúde para tentar decifrar as incompreensões da realidade do presente quanto ao atendimento a pessoas com costumes bem diferentes dos que estão habituados a lidarem.

O estudo do documento, assim como sua definição, técnicas de utilização, modos de interpretação, tipologia, entre outros fatores, oferecem ao pesquisador uma oportunidade singular de reflexão sobre a História e, ao mesmo tempo, desvenda um caminho que leva ao aprendizado de um conjunto de operações técnicas, instrumentos e procedimentos necessários ao trabalho (SAMARA; TUPY, 2007).

Esta tese vem portanto contribuir para uma melhor compreensão da cultura dos povos Makuxi, bem como para uma valorização da sua medicina tradicional que há algumas décadas vem sendo substituída pelo modelo biomédico. Também entendemos que o modo de cuidar que é praticado pelos inúmeros profissionais de saúde que atuam nas comunidades também pode ser revisto a partir da compreensão da cosmovisão étnica dos indígenas. Trazer a discussão sobre a história e a cosmovisão dos Makuxi bem como sobre a força das representações inscritas nos seus textos para o cuidado em saúde é imprescindível para a elaboração de políticas públicas para a saúde indígena.

## 1.2 Estado do conhecimento

No entendimento de Marília Costa Morosinia e Cleoni Maria Barboza Fernandes (2014) em seu texto “Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções” denomina-se estado do conhecimento a identificação, o registro, a categorização que levam à reflexão e síntese sobre a produção científica de uma determinada área, em um determinado espaço de tempo, congregando periódicos, teses, dissertações e livros sobre uma temática específica.

Nossa temática específica são as representações do cuidado em material escrito para os índios Makuxis de Roraima da década de 1980, na perspectiva da Nova História Cultural. Contudo, buscaremos nesta seção ampliar a busca para estudos que utilizaram o referencial teórico de Roger Chartier para fundamentar-se, não se restringindo a pesquisas sobre publicações de povos indígenas, especificamente.

Diogo da Silva Roiz e Jonas Rafael dos Santos (2012) enfrentaram a problemática questão “As transferências culturais na historiografia brasileira: leituras e apropriações do movimento dos *Annales* no Brasil” e demonstraram como se deu a recepção do Marxismo e da Nova História Cultural no departamento de história da Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), campus de Franca, evidenciando que, a partir da década de noventa, houve uma incontestável inclinação dos professores do departamento pesquisado à substituição de termos e conceitos como “ideologia”, “estrutura”, “modos de produção”, “lutas de classe”, por novas noções como, por exemplo, as “representações sociais”, cuja matriz teórica estava ancorada nos textos de Roger Chartier.

Em um levantamento realizado por Maria Helena R. Capelato e Eliana Regina de F. Dutra (2000), no texto “Representação política: o reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira”, constatou-se que entre 100 dissertações e teses apresentadas em vários programas de pós-graduação em história, entre os anos de 1994 e 1997, o nome de Roger Chartier estava presente entre 20 e 30 referências bibliográficas desses trabalhos: de fato, um dos historiadores estrangeiros mais citados na década de 1990.

Encontramos o estudo de Ana Raquel Portugal (2015) intitulado “Confluência cultural nas Crônicas das Índias”, sobre documentos do século XVI

e XVII, que tratam a história das etnias indígenas americanas sob controle dos espanhóis, obtendo um conjunto de informações que eram a representação desse mundo indígena aos olhos de europeus e de mestiços e autóctones influenciados por traços culturais espanhóis. Representação essa entendida como registro de três realidades:

As representações coletivas que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir dos quais eles classificam, julgam e agem; [...] as formas de exibição e de estilização da identidade que pretendem ver reconhecida; [...] a delegação a representantes [...] da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada (CHARTIER, 2002b, p.11).

Luiz Fernando Medeiros Rodrigues e Gabriele Rodrigues de Moura (2015) estudaram as *reducciones guaireñas*, através dos minuciosos relatos dos missionários, sobretudo, os que foram descritos por Antonio Ruiz de Montoya. Nessas narrativas, oriundas de sua visão de mundo típica de um *criollo*, os autores perceberam como dois grupos indígenas etno-linguisticamente distintos (os Tupi-Guarani e os Macro-jê) foram descritos. A leitura dos escritos de Montoya levou os pesquisadores a identificar várias formas de escrituras. Para bem distingui-las, fez-se necessário compreender a sua *forma mentis*, profundamente marcada pela sua formação de jesuíta. O que os levou a adentrar na análise das representações presentes nos seus escritos. O recorte temporal abrangeu os anos de 1611 até 1652.

O conceito de representação utilizado por Rodrigues e Moura é baseado em Roger Chartier. Eles compreenderam as representações como uma presença que aponta para algo/alguém ausente, prevalecendo uma relação entre exposição e ocultamento. Com isso, percebeu-se que as representações são uma das formas de retratar as relações travadas entre jesuítas e indígenas durante a fundação das primeiras *reducciones*.

A Dissertação de Ana Paula Costa Alves (2015) intitulada “As Representações da Enfermeira na obra ‘Curso de Enfermeiros’ de Adolpho Possollo (1920-1948)”, utilizou a metodologia alicerçada nos pressupostos da Nova História Cultural, tal como postulada por Roger Chartier e pautada no conceito de representação da sua abordagem. A análise dos dados foi feita a partir dos três princípios metodológicos de Roger Chartier: construção dos sentidos do texto, a força das representações e análise sincrônica e diacrônica.

Concluiu-se, portanto, que, para Adolpho Possollo, a enfermagem consistia numa profissão designada para um grupo de mulheres da sociedade, ignorantes e de pouca instrução.

A Tese de Lilian Ayres (2014) intitulada “A representação do parto normal a partir da obra ‘Parto Natural - guia para os futuros pais’: um modelo de parir em meados do século XX”, foi um estudo que também utilizou a metodologia da História Cultural e teve como objeto a representação do parto normal na obra “Parto Natural: Guia para os futuros pais”, de Frederick W. Goodrich, publicada na década de 1950. A análise desse material, foi realizada à luz do referencial teórico de Roger Chartier, sobretudo com a noção de representação. Os dispositivos utilizados na tessitura da obra analisada, sua materialidade e estética, visaram propor um modelo de parto disciplinar e não condizente com a representação do parto natural. A análise, à luz do referencial teórico de Roger Chartier, principalmente com a noção de representação, e de Michel Foucault, indicou que os dispositivos utilizados na tessitura da obra visaram propor um modelo de parto disciplinar, a institucionalização, medicalização e industrialização do parto normal no contexto brasileiro em meados do século XX.

O autor Luiz Henrique Chad Pellon (2013) escreveu sua Tese com o título “As representações eugênicas da assistência na revista Ceará Medico (1930-1935)”. Também realizou sua pesquisa com a metodologia alicerçada na abordagem teórica da Nova História Cultural, conforme postulada por Roger Chartier, que prioriza a análise documental para se compreender os processos envolvidos na construção do sentido de realidade a partir da produção, circulação e recepção dos textos impressos. Pellon concluiu que o projeto político-cultural da revista Ceará Medico foi se apropriar do estatuto da ciência eugênica para manter a autoridade de ordenar o campo sanitário cearense por meio das representações de assistência à saúde.

Com o nosso estudo temos a possibilidade de compreender mais a cultura Makuxi principalmente em relação à sua cosmovisão na medicina tradicional indígena. Poderemos também apontar mudanças em publicações mais recentes da etnia. Poderemos compreender melhor o presente no contexto saúde, estudando o passado desta etnia, pois todo estudo historiográfico necessita de uma contextualização. Sendo assim buscaremos também identificar os acontecimentos que permearam a década de 1980, período da publicação dos

materiais que serão utilizados nesta Tese além de analisarmos a influência da Igreja Católica sobre os indígenas devido a sua responsabilidade pelas publicações.

Esther Jean Langdon, no seu texto “Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas” (2014), esclarece que os problemas crônicos em saúde que acometem os povos indígenas (como a alcoolização) devem ser analisados em uma perspectiva coletiva, buscando entender o contexto da história destes povos e a relação entre indivíduos e grupos com a sociedade que os cerca e não focar nos problemas situados meramente no corpo individual biológico; os saberes e práticas tradicionais devem ser não apenas respeitados mas colocados como fundamentais nas políticas de saúde indígena.

Portanto, é necessário descobrir, ler e debater os textos produzidos pelos e para os diversos povos indígenas, como forma não só de conhecer visões estéticas e temáticas diferentes, mas também de valorizar o outro, que deve ter sua história, sua presença e visão de mundo reconhecidas. A produção e circulação de livros indígenas é uma realidade. A história dessas produções é recente e é difícil encontrar estudos de análise e uso desses materiais. Assim, propomos nesta tese discutir a especificidade dos materiais de leitura produzidos na década de 1980 com os indígenas Makuxis, com ênfase na medicina tradicional, a fim de desenvolver uma reflexão sobre como é representado o cuidado em saúde nas orações escritas na própria língua Makuxi. Foi nesse período, como veremos na seção IV, que se iniciou o processo de recuperação da língua e da cultura Makuxi, portanto, no material que escolhemos para o estudo, *Makuxi Tarumu* (volumes I e II), os aspectos culturais serão estudados para verificar se há interferências da religião e da cultura ocidentais, como visto nos materiais produzidos posteriormente.

### 1.3 Motivação para o estudo

A formação acadêmica que recebi na universidade me preparou para lidar com pacientes que possuíam um modelo de vida equivalente ao das sociedades urbanizadas que se enquadravam nos moldes da cultura ocidental que tem como referência principal ao cuidado em saúde, o modelo biomédico de atenção.

Em dezembro de 2003 recebi meu diploma de graduação em odontologia pela Universidade Federal de Sergipe e me considerava pronto para colocar em prática todo conhecimento científico acumulado durante os cinco anos de academia. Havia dentro de mim um desejo de sair da região Nordeste e ir para a Região Norte trabalhar com saúde indígena. Todavia eu nunca tinha me deparado com um indígena antes. Tão pouco tinha estudado algo sobre saúde indígena. Era um sonho de um jovem do litoral nordestino querendo viver algo fora da prática cotidiana da maioria dos formados, sob influência da experiência compartilhada por fotos de um amigo que já estava trabalhando com saúde indígena em Roraima.

Em abril de 2004 um convite inusitado chegou por telefone sem eu esperar. Fui convidado por esse amigo para trabalhar com atendimento odontológico nas comunidades do Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima e com a formação de agentes indígenas. Minha atuação na região norte do estado me levaria a ter contato com as etnias Makuxi, Ingaricó e Taurepang.

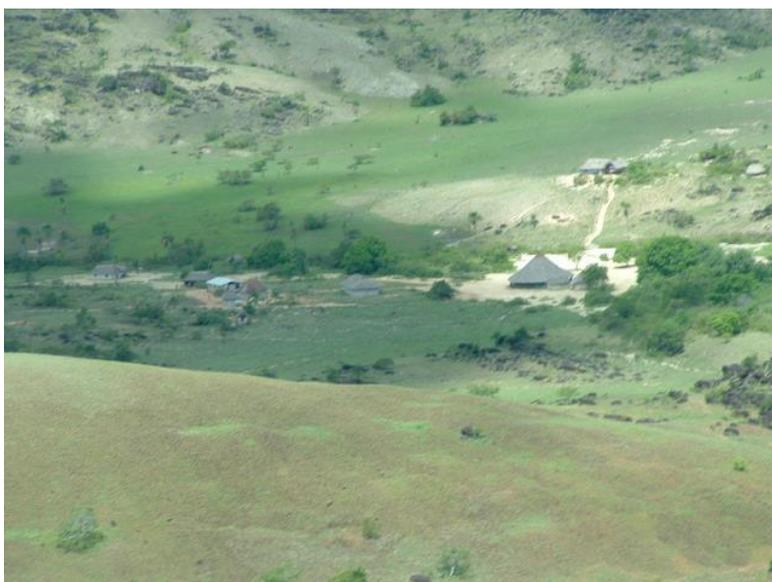
Pediram para me apresentar em 15 dias numa organização não governamental (ONG) indígena que fazia o atendimento nas comunidades. No momento que recebi esse convite eu estava fazendo algo que não fazia parte dos meus planos: estava montando um consultório odontológico em Aracaju. Todavia, mediante o convite de ir para Roraima, interrompi este plano, vendi todo material que já tinha comprado e em quinze dias viajei para Boa Vista, sem fazer ideia de como era esta cidade e do que eu iria encontrar em Roraima.

Depois de uma longa viagem, com uma conexão de doze horas em Manaus, cheguei em Boa Vista na madrugada do dia 28 de abril de 2004. Na manhã do dia 28 já me apresentei na ONG e tive meu primeiro contato com indígenas da etnia Makuxi que ali trabalhavam. Fui apresentado aos

profissionais de saúde e comecei a ouvir as histórias de quem trabalhava com saúde indígena. Percebi que logo teria as minhas próprias histórias. Tudo era muito diferente para mim. A cidade de Boa Vista era pouco populosa, avenidas largas, poucos carros, plana. Bem diferente das capitais nordestinas.

Poucos dias depois, já orientado em relação ao serviço a ser prestado aos indígenas aldeados, fui com um colega de trabalho para a primeira visita a uma comunidade Makuxi, denominada Cumanã I, Região Surumu (Figura 2)<sup>3</sup>. A viagem foi realizada de aeronave monomotor. Minha primeira experiência voando em um monomotor modelo Cessna que eu conhecia como teco-teco e não imaginava como era voar em um deles.

Figura 02: Comunidade Cumanã I. Primeira viagem a uma comunidade Makuxi em 2004.



Fonte: Arquivo pessoal.

Esta primeira viagem foi um momento marcante na minha vida, a sensação de ser deixado por uma aeronave numa comunidade indígena e ficar olhando ela ir embora é algo difícil de descrever. O suspense se misturou com uma ansiedade. Esse contato com uma cultura tão diferente foi impactante. Tudo é novidade: a natureza, o silêncio quebrado pelo vento e pelos pássaros, a água

---

<sup>3</sup> As figuras 1 a 4 são meramente ilustrativas, não fazendo parte da análise deste trabalho.

gelada do igarapé na hora do banho, a bebida indígena (caxiri) que é oferecida sempre. Mas ainda mais marcante foi um fato que aconteceu na segunda viagem numa comunidade chamada Pedra Branca, Região das Serras.

Até então meus conhecimentos científicos adquiridos na universidade estavam sendo satisfatórios. Mas vou contar agora uma situação que mudou minha maneira de trabalhar.

Iniciei o exame clínico em uma criança de três anos e me assustei com a situação dos dentes ântero-superiores. Os quatro incisivos superiores estavam cariados e praticamente só restava a raiz. Os quatro precisariam ser extraídos. Senti-me indignado pela situação que se encontrava os dentes deste inocente menino. Sendo assim chamei a mãe, que estava acompanhando, e dei um sermão nela, em relação à falta de cuidado com os dentes da criança, o que gerou as cáries e agora eu que teria que extrair precocemente aqueles dentes. Ao terminar de falar recebi uma resposta da mãe que me fez ficar calado e reflexivo por alguns segundos. Ela me disse que a culpa não era dela, mas do pai da criança. Fiquei sem entender e perguntei porque a culpa era do pai. E ela prontamente respondeu: - Porque ele não fez o resguardo, trabalhou com lima.

Diante dessa resposta, percebi que meus conhecimentos científicos não iriam me ajudar em nada naquele momento. No final do expediente procurei uma dentista que estava junto comigo e comecei a falar o que havia ocorrido. Ela já trabalhava há três anos nesta ONG, então ela começou a me explicar que na cultura Makuxi quando nasce uma criança o pai precisa fazer o resguardo e não pode trabalhar com lima senão os dentes da criança cerram. Fiquei impressionado e então comecei a querer entender sobre a cosmologia indígena Makuxi e como que eles viam o processo saúde-doença-cuidado.

Iniciei uma especialização em saúde pública, ainda em 2004, e me propus a estudar e escrever sobre o estado da arte em saúde bucal entre os índios Makuxi. Foi uma descoberta atrás da outra e percebi que o conhecimento adquirido na universidade não seria capaz de me levar a ser um bom profissional no meio dos indígenas. Todo meu conhecimento sobre etiologia de doenças bucais e tratamento não seriam mais exclusivos para desenvolver uma boa prática de educação em saúde junto aos indígenas. Deparei-me com uma cosmovisão encantadora e ao mesmo tempo assustadora para a perspectiva biomédica. Entender o processo saúde-doença na perspectiva Makuxi me

colocou numa posição de aprendiz. A cárie não tinha mais relação com bactérias. A doença periodontal não tinha mais relação com o cálculo. A escova, o creme dental e o fio dental não eram mais imprescindíveis para uma boa higiene bucal. O conhecimento tradicional explicava um novo modo de entender o processo saúde-doença-cuidado que eu jamais imaginaria. O resguardo do homem quando nasce um bebê, o feitiço, o carvão de mirixi<sup>4</sup>, o fio do kurawá<sup>5</sup>, entre outros, passaram a fazer parte das minhas palestras de educação em saúde.

Apesar das muitas discussões que existem quando falamos de saúde indígena, seja na questão da gestão<sup>6</sup>, seja no modelo de atenção, esse denominado Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas é digno de estudos que contribuam para se estabelecer um modelo flexível, que se adeque às peculiaridades que ele possui, não apenas na legislação ou em protocolos publicados por autoridades dos diversos setores político-científicos, mas numa prática que contemple os anseios e necessidades destas minorias étnicas que residem nesse território chamado Brasil. A Lei 9.836, de 23 de setembro de 1999 acrescentou dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Em seu Art. 19-F a Lei diz que dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas. Portanto realizar um estudo que levasse em consideração a realidade local e as especificidades da cultura Makuxi foi uma relevante contribuição para a atenção à saúde desse povo Brasil, 1990).

Escrever uma Tese dentro da temática Saúde Indígena poderia ser apenas mais uma Tese. Todavia, escrever uma Tese a partir da Historiografia,

---

<sup>4</sup> Mirixi é o nome de um arbusto, uma das espécies do murici, com o nome científico de *Byrsonima Crassi-folia*.

<sup>5</sup> Kurawá, planta típica da região encontrada nas margens de rios ou igarapés (lembra o sisal).

<sup>6</sup> De acordo com a NOB-SUS 1996 gestão é a atividade e a responsabilidade de dirigir um sistema de saúde (municipal, estadual ou nacional), mediante o exercício de funções de coordenação, articulação, negociação, planejamento, acompanhamento, controle, avaliação e auditoria. São, portanto, gestores do SUS os Secretários Municipais e Estaduais de Saúde e o Ministro da Saúde, que representam, respectivamente, os governos municipais, estaduais e federal. Por sua vez, gerência é conceituada como sendo a administração de uma unidade ou órgão de saúde (ambulatório, hospital, instituto, fundação etc.), que se caracteriza como prestador de serviços ao Sistema.

na perspectiva da Nova História Cultural, é um desafio que me faz perceber um novo caminho para se percorrer na busca de um conhecimento útil para refletir os meios pelos quais se pensa promover saúde com um povo que possui uma cultura e um modo de vida, se não completamente, bastante diferente do que estudamos nos cursos de graduação em saúde no Brasil.

Durante os quase cinco anos que trabalhei no Conselho Indígena de Roraima, conveniado com a Fundação Nacional de Saúde (CIR/FUNASA), recebi capacitações em antropologia e pedagogia, o que me proporcionou angariar conhecimentos necessários para avançar além das limitações impostas pela visão biomédica no atendimento aos povos indígenas. Nesse período também fiz uma especialização em Saúde Pública, e vi como nossos cursos nessa área não nos qualificam para trabalho intercultural. Participei da I Amostra de Saúde Indígena realizada em Brasília em 2006 e apresentei um trabalho sobre medicina tradicional Makuxi. Este trabalho, junto com o de outros colegas, nos permitiu publicar um livro.

Depois de solicitar minha saída do CIR/FUNASA, fui trabalhar na Secretaria de Estado da Saúde de RR, e ao ser entrevistado para definirem minha lotação me colocaram para trabalhar na Gerência Estadual de Saúde Indígena. Três meses depois o Gerente da pasta pediu exoneração e me colocaram para assumir o cargo. Essa experiência me ajudou a ter uma visão ainda mais ampla sobre a questão da saúde indígena em Roraima, pois passei a ter acesso a todas as etnias do estado e precisei compreender o fluxo desses pacientes desde a comunidade até o acolhimento nas unidades de saúde da rede SUS e suas culturas.

Foi uma experiência gratificante, mas passageira, pois fui convidado para assumir a Coordenadoria Geral da Atenção Básica (CGAB), o que não me afastou da Saúde Indígena, uma vez que a Gerência de Saúde Indígena está subordinada à CGAB e todas as unidades básicas do estado precisam prestar assistência aos indígenas.

Em 2011 prestei concurso para professor de Saúde Coletiva da Universidade Estadual de Roraima (UERR) e fui aprovado. Nesse período já estava matriculado no Mestrado em Ciências da Saúde pela UFRR.

Ao ingressar na UERR além da disciplina de saúde coletiva, também passei a ser o professor da disciplina Saúde Indígena e Saúde dos Grupos

Sociais. Desta forma preciso sempre me atualizar nas questões voltadas para cultura, interculturalidade e saúde indígena.

Quando foi aberto o Edital para Doutorado em Enfermagem e Biociências procurei uma linha de pesquisa que eu pudesse trabalhar saúde indígena. Escrevi um projeto que me levaria a entrar nas comunidades e pesquisar sobre todo material de estudo sobre saúde que entram nas comunidades e entrevistar os leitores destes materiais para verificar as influências que o conteúdo destes materiais possuem sobre a cultura indígena. Todavia, como explicarei na Operação Metodológica, não pude executar esse projeto inicial.

Buscamos um tema relacionado à cultura Makuxi, ainda que já bastante modificada pela cultura ocidental. Então ao visitar o Centro de Documentação Indígena, encontramos materiais que puderam ser estudados numa perspectiva da História Cultural, e utilizamos como referencial teórico as ideias de Roger Chartier.

## SEÇÃO II

### 2 Perspectivas e pressupostos da História Cultural

Iniciaremos esta seção abordando dois historiadores que foram imprescindíveis para a construção da História Cultural. Estamos falando de Lucien Paul Victor Febvre (1878 – 1956) e Marc Léopold Benjamim Bloch (1886 – 1944).

Entre 1924 e 1939 Marc Bloch e Lucien Febvre teriam travado uma luta contra a história política dos acontecimentos. Esses historiadores eram movidos pelo desejo de afirmação de duas direções inovadoras para o conhecimento histórico: a história econômica e a história social.

Febvre não ignorou os elementos socioeconômicos e culturais que dão forma à vida, bem como os aspectos que, tomados coletivamente, explicam visões de mundo. Portanto, os sistemas de crenças do passado não escaparam da sua análise. Recebeu influências de Paul Vidal de La Blache (geógrafo francês); Durkheim (sociólogo); Lévy-Bruhl (filósofo e sociólogo); Halbwachs (sociólogo); Marcel Mauss (sociólogo e antropólogo); François Simiand (economista); Marx (filósofo e sociólogo); Max Weber (sociólogo e economista); Werner Sombart (economista e sociólogo); e também de Maurice Leenhardt (antropólogo) e Lévi-Strauss (antropólogo) (VAINFAS, 2011; AVELAR e LOPES, 2013).

A influência de Febvre é nítida na historiografia contemporânea. Para ele a compreensão dos textos do passado exige a compreensão de como os contemporâneos os assimilavam, da maneira peculiar de como os liam.

Febvre lançou a história numa fronteira em que os vínculos com a Filologia crítica permitiam identificar como as palavras, em outros momentos, poderiam assumir diferentes conotações, sentidos e representações, para além daqueles do universo mental do próprio historiador (AVELAR; LOPES, 2013, p. 188).

Febvre procurou romper com o tradicional método historiográfico amarrado às questões políticas, e para isso se aproximou das disciplinas além da História como Geografia, Psicologia, Sociologia e Linguística, tomando um

rumo diferenciado para a historiografia do século XX, o que foi chamado de História Social.

A História Social mostra-se ao historiador contemporâneo como um campo aberto a inúmeras possibilidades. Um de seus traços centrais refere-se ao intenso diálogo com todas as Ciências Sociais, o que tem permitido precisamente uma maior amplitude de objetos e o tratamento de uma maior variedade de tipos de fontes a partir de metodologias que a História pôde apreender de diversificados campos do saber como a Sociologia, a Antropologia, a Linguística, a Semiótica (BARROS, 2005).

Em oposição à história tradicional, ela surge como uma espécie de síntese, reafirmando o princípio de que, em História, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam. Febvre e Bloch propuseram uma “história nova”, uma história problematizadora do social, preocupada com as massas anônimas, seus modos de viver, sentir e pensar (VAINFAS, 2011).

Para retornar aos primeiros usos da expressão “história social” na historiografia moderna, podemos fixar a História Social como modalidade que começa a aparecer de maneira auto referenciada por ocasião do surgimento na França do Grupo dos *Annales*, e que naquele momento principia a se mostrar claramente construída – ao lado da História Econômica – por oposição à História Política tradicional. Nesta esteira inicial, houve quem direcionasse a expressão “História Social” para uma história das grandes massas ou para uma história dos grupos sociais de várias espécies (em contraste com a biografia dos grandes homens e com a História das Instituições a que tinha sido tão afeita à historiografia do século XIX) (BARROS, 2005).

Essa nova história social privilegiou a experiência de classe em detrimento do enfoque da luta de classes, centrou sua análise na estruturação de uma consciência e de uma identidade e buscou resgatar as práticas cotidianas da existência. Em todas as análises feitas, manteve-se o decidido resgate dos processos empíricos e uma valorização da pesquisa de fontes. Nesse sentido, a cultura passava a ser considerada fator de mudança social, mesmo como agente decisivo no processo de mudança da história (PESAVENTO, 2004).

A partir dos *Annales*, a História deixa de ser uma disciplina preocupada com os meandros políticos, para assumir a questão do social. Procurar entender a sociedade, as formas de sociabilidade, nos diversos tempos vividos pelo

homem, que caracteriza-se por ser um ser social. Reagindo a uma historiografia factualista, centrada nas ideias e decisões de grandes homens, em batalhas e estratégias diplomáticas, os *Annales* propunham uma história problema, viabilizada pela abertura da disciplina às temáticas e métodos das demais ciências humanas, num constante processo de alargamento de objetos e aperfeiçoamento metodológico (CASTRO, 2011).

A revista *Annales* foi planejada, desde seu início, para ser mais que uma revista histórica comum. Ela pretendia exercer liderança intelectual nos campos da história social e econômica, sendo porta-voz da nova abordagem histórica interdisciplinar. Burke a chamou de a “Revolução Francesa da historiografia” (BURKE, 1990).

De acordo Burke (1997), os *Annales* foi um movimento dividido em três fases: a primeira apresenta a guerra radical contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos (com Lucien Febvre, Marc Bloch); na segunda, o movimento aproxima-se verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos (estrutura e conjuntura) e novos métodos (história serial das mudanças na longa duração) dominada, prevalentemente, pela presença de Fernand Braudel (1946-1969) (com Georges Duby, Jacques Le Goff ou Paul Veyne); a terceira, traz uma fase marcada pela fragmentação e por exercer grande influência sobre a historiografia e sobre o público leitor, em abordagens que comumente chamamos de Nova História ou História Cultural (com Roger Chartier, François Hartog, Serge Gruzinski, Arlete Farge, Anne-Marie Thiesse, Frédérique Langue).

Os fundadores dos *Annales* foram os franceses Lucien Paul Victor Febvre (1878 – 1956) e Marc Léopold Benjamim Bloch (1886 – 1944) que em 1929, na França, publicaram uma revista intitulada *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, pensando o que devia ser a história intelectual (CHARTIER, 1990); ao longo da década de 1930, a revista se tornaria símbolo de uma nova corrente historiográfica identificada como Escola dos *Annales*, uma escola fundada no estudo da história social e econômica, se contrapondo à “história tradicional” que estabeleceria suas bases na história política.

Para Febvre a tarefa dos historiadores do movimento intelectual é acima de tudo reencontrar a originalidade de cada sistema de pensamento, na sua complexidade e nas suas mudanças. Lucien Febvre indicava o caminho a seguir para uma análise histórica que tomaria por modelo as descrições dos fatos de

mentalidade, tais como os construíram então os sociólogos durkheimianos ou os etnólogos que trabalhavam na esteira de Lévy-Bruhl (CHARTIER, 1990).

Para Marc Bloch a essência da História é o homem a quem o historiador deve perscrutar minuciosamente, como um “ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça” (BLOCH, 2001, p. 54). Para Lucien Febvre, esse homem é o ponto de partida. Bloch busca na história do coletivo compreender os grupos que, distintamente, compõem o social e reproduzem a ideologia dominante. Febvre busca num indivíduo refratário à mentalidade de época entender a produção psicológica do coletivo, demonstrando que conhecer a história não é necessariamente possível somente através dos dados empíricos, econômicos e políticos, mas além destes, também por meio da apreensão do pensamento do homem em seu tempo (BERR, 2009, p. 16 e 17).

A partir dos *Annales*, definiram-se as características de uma abordagem da História que se tornou conhecida como História das mentalidades, a qual, de forma sistematizada, analisa os sentimentos e costumes dos povos em determinado período histórico, baseando-se no princípio do “tempo longo”, quando esses hábitos se transformam de maneira lenta ao longo dos tempos.

Marc Bloch foi um dos mais importantes historiadores do século XX. Junto com Febvre, Bloch abriu uma nova seara nos rumos históricos rumo a uma história mais social, global e interdisciplinar, introduzindo uma nova compreensão do tempo e da temporalidade histórica, aperfeiçoando métodos e abordagens e constituindo uma nova matriz historiográfica, ao lado do marxismo e do historicismo (BENTIVOGLIO, 2013).

Bloch traz uma abordagem mais sociológica, e que valoriza elementos psicossociais das representações coletivas. O conceito de representações e de consciência coletiva, tão usados por ele, vieram das influências recebidas por Durkheim.

Peter Burke, em “A escola dos *Annales*”, expõe que Bloch não foi o criador das inovações que praticava em sua abordagem, mas possui o mérito de utilizá-las de maneira mais efetiva que os seus antecessores. Em relação ao método, ele foi um apóstolo da comparação, da interdisciplinaridade, do recurso à compreensão e da abordagem regressiva.

Bloch considerava o método comparativo uma excelente ferramenta para pesquisa histórica e o defendia para distinguir nas sociedades europeias aquilo

que fosse genuíno do mais comum. Sua perspectiva era a da compreensão histórica, rejeitando o marxismo mais ortodoxo, mantendo, contudo, sua fidelidade a Coulanges e a Durkheim (BENTIVOGLIO, 2013).

Numa conceituação bem resumida “... a História Comparada, antes do mais, seria uma modalidade historiográfica que atua de forma simultânea e integradora sobre campos de observação diferenciados e bem delimitados – campos, a bem dizer, que ela mesma constitui e delinea. A História Comparada pergunta simultaneamente: “o que observar?” e “como observar?”. E dá respostas efetivamente originais a estas duas indagações (BARROS, 2007).

Nessa primeira geração dos *Annales* as características que marcavam a revista eram o predomínio dos artigos em história econômica, praticamente nada sobre biografias, história eclesiástica, história política, história diplomática ou militar ou de história das ideias. Poucos artigos também sobre história cultural ou social. A revista valorizava a interdisciplinaridade, era antimarxista, rejeitava o historicismo alemão e todas as formas de determinismo (BENTIVOGLIO, 2013).

Com a morte de Febvre em 1956, Fernand Braudel (1902-1985) herdou a posição de editor e nos doze anos seguintes levou a influência da escola dos *Annales* ao seu ápice. Braudel liderou, entre 1956 e 1968, a segunda geração dos *Annales*, dando continuidade à batalha em prol da história econômica e social, engajado na disputa por uma “nova história”, em oposição à historiografia do século XIX (ROIZ, 2013). O período sob direção de Braudel “representou um adensamento da problematização teórica dos *Annales* e uma consolidação do espírito de síntese que animava o ‘fazer história’ de Bloch e de Febvre” (VAINFAS, 2011).

Braudel divide o tempo, o guia indispensável do historiador, em uma trindade desafiadora da lógica – *longue durée*, *conjuncture*, *événement*. Particularmente o conceito de longa duração, cuja articulação com a curta e a média duração representou uma grande sofisticação na ideia de temporalidade e de historicidade, superando a ideia de tempo linear, configurou-se pela incorporação de conceitos da Geografia e da Sociologia (PINSKY et al, 2008).

Durante a direção de Febvre e Bloch cerca de 60% dos trabalhos publicados pela revista estiveram dedicados a história econômica, mas durante a direção de Braudel, esse percentual oscilou ao redor de 40% e depois de

Braudel até 1976 a produção voltada para o estudo da economia caiu para 25%. (DOSSE, 2003). Esta redução da produção econômico-social teve sua razão pela interferência da produção cultural; as questões econômicas passaram a serem vistas como campos da prática e produção cultural.

Para a consolidação da Nova História, o historiador Robert Mandrou, da segunda geração dos *Annales*, retomando a história das mentalidades, publica a obra *Magistrats et sorciers en France au XVII e siècle*, Paris, em 1968 (tese de doutoramento). Nesta obra, Mandrou coloca em cena a perseguição à feitiçaria na França moderna, se afirmando como historiador emblemático das mentalidades.

Com a aposentadoria de Braudel (1969), a revista *Annales* passa a ser dirigida pelos historiadores Jacques Revel e André Burguière; pesquisadores que se dedicavam às mentalidades. Desta forma houve uma significativa mudança de preocupações da base socioeconômica ou da vida material para os processos mentais, a vida cotidiana e suas representações com influências da antropologia de Lévi-Strauss e da Sociologia de Michel Foucault (VAINFAS, 2011).

Este momento dos *Annales* fortaleceu o conceito de Nova História. Um novo recorte do tecido social passa ser trabalhado numa perspectiva chamada micro-história. A micro-história se afirmou sobretudo nos anos 80, como uma das manifestações da história das mentalidades. O objeto da micro história, diz Chartier, não reside “nas estruturas e mecanismos que regem, fora de todo subjetivismo, as relações sociais, mas sim nas racionalidades e estratégias que põem em funcionamento as comunidades, as parentelas, as famílias, os indivíduos” (CARDOSO; VAINFAS, 2011).

Nesse contexto de micro-história - sem desconsiderar as conexões entre microrrecortes e sociedade global - de aproximação afirmada da antropologia, do uso das temporalidades, sem rejeitar os estudos sobre o mental, mas rejeitando o conceito de mentalidades, a historiografia francesa, nos anos 1980 recebe um novo nome: Nova História Cultural, distinta da História da Cultura. Essa Nova História Cultural revela uma especial atenção pelo informal e, sobretudo, pelo popular (VAINFAS, 2011).

A Nova História Cultural tem Roger Chartier como um dos principais autores.

Chartier tem uma presença importante nas ciências sociais, na história, nas letras e na educação brasileira, contribuindo para algumas linhas de pesquisa que dizem respeito a: história das instituições de ensino e das sociabilidades intelectuais; história da leitura, das práticas de leitura e de escritura; a história do livro, da edição e dos objetos tipográficos; história da cultura política e do espaço público; história da cultura popular, em relação com a cultura erudita dominante; o ofício do historiador. A linha sobre a história da cultura tem se constituído em uma base para a interrogação das teorias de recepção cultural e para a inovação da sociologia da cultura (FAULHABER; LOPES, 2012). Chartier rejeita a visão dicotômica cultura popular/cultura erudita em favor de uma noção abrangente, mas não homogênea, de cultura.

Roger Chartier assinalava a impossibilidade de perceber como “populares” as leituras, gestos ou temas que se fixaram como tais. Os livros, os textos, as narrativas podem definir uma “visão do mundo”? Não corremos o risco da tautologia explicando o sucesso de livros populares pela sua homologia com as mentalidades descritas precisamente a partir destes mesmos livros? Um texto, além disso, não é uma mentalidade: entre os contextos de sua produção e os horizontes de sua recepção vem se imiscuir toda uma diversidade de usos sociais (KALIFA, 2014).

Ele propõe um conceito de cultura enquanto prática, e sugere para o seu estudo as categorias de representação e apropriação. Representação pensada quer como algo que permite “ver uma coisa ausente”, quer como exibição de uma presença”, é conceito que o autor considera superior ao de mentalidade. Nesse conceito de representação o social só faz sentido nas práticas culturais e as classes e grupos só adquirem alguma identidade nas configurações intelectuais que constroem, nos símbolos de uma realidade contraditória representada. Compreender as representações dos grupos é compreender como o mundo dos mesmos é construído socialmente.

As representações inserem-se “em um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação”; em outras palavras, são produzidas aqui verdadeiras “lutas de representações” (CHARTIER, 1990, p. 17). E estas lutas geram inúmeras “apropriações” possíveis das representações, de acordo com os interesses sociais, com as imposições e resistências políticas, com as motivações e necessidades que se

confrontam no mundo humano. O modelo cultural de Chartier é claramente atravessado pela noção de “poder” (o que, de certa forma, faz dele também um modelo de História Política). Influência de Bourdieu que coloca que as relações de comunicação são sempre relações de poder; que os “sistemas simbólicos” cumprem função política de impor, legitimar ou assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica). Existem, assim, lutas no campo intelectual pelo monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 1998, p. 10-12).

Não existe história possível se não se articulam as representações das práticas e as práticas da representação (...) sempre a representação das práticas têm razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são o objeto da representação (CHARTIER, 2011a, p. 16).

A noção de “representação” foi enaltecida pela historiografia brasileira nos anos noventa e nessa década de amplo desenvolvimento de Programas de Pós-Graduação em História em nosso país, passou a compor, até mesmo, a denominação de diversas linhas de pesquisa e a estruturação teórica de diversos núcleos brasileiros de estudos pós-graduados dessa área de conhecimento (FONSECA; SALGUEIRO, 2013).

A Nova História Cultural expandiu a historiografia para além de um recorte social estruturalista. Pode-se escrever história a partir de objetos, formas, códigos, e não apenas dos grupos, assim uma história da leitura, que é o objeto mais utilizado por Chartier, trataria sobre como se deram as várias formas de leitura, os hábitos que se abandonaram e os que foram adquiridos.

Chartier não deixa de lado a fundamentação por dados estatísticos vistos nos estudos tradicionais. “Contar títulos e edições, no entanto, não basta: é preciso também detectar os gestos que eles recomendam ou estigmatizam.” (CHARTIER, 2004, p. 172).

Porcentagens, números e datas estão massivamente presentes, junto de um acompanhamento forte das transformações destes índices ao longo dos anos e séculos em regiões específicas. Nos trabalhos de catalogação de dados, é levada em conta uma ampla gama de informações sobre um texto impresso: data de impressão, anos e vezes em que chegou a ser reimpresso, as cidades e editores que o imprimiram, diferenças e distorções entre as edições, o uso comum do texto, o tipo de público que costumava usá-lo, a qualidade do material

empregado no suporte, a estratégia editorial adotada pelos impressores para lançá-lo, entre tantos outros. Esse olhar minucioso sobre o universo dos textos advém da ideia de que “a leitura não é apenas uma operação intelectual abstrata: ela é uso do corpo, inscrição de um espaço, relação consigo mesma ou com os outros” (CHARTIER; CAVALLO, 1998, p. 8).

Além do conceito de “representação”, Chartier também trabalha o conceito de apropriação que é diferente do de Foucault que pensava a apropriação como um confisco que colocava os discursos fora do alcance dos que os produziam. Chartier afirma que o objetivo da apropriação é uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais que são sociais, institucionais, culturais.

[...] qualquer fonte documental que for mobilizada para qualquer tipo de história nunca terá uma relação imediata e transparente com as práticas que designa. Sempre a representação das práticas têm razões, códigos, finalidades e destinatários particulares. Identificá-los é uma condição obrigatória para entender as situações ou práticas que são o objeto da representação. Mas essa posição metodológica não significa de modo algum a redução e, menos ainda, a anulação das práticas nos discursos e as representações que as descrevem, as prescrevem, as proíbem ou as organizam. Tampouco implica uma renúncia à inscrição social tanto dos esquemas de percepção e juízo que são as matrizes das maneiras de dizer e fazer, que designei em diversos textos mediante o termo de “apropriação” (CHARTIER, 2011a, p. 16).

Michel de Certeau afinou, em 1980, os conceitos de apropriação em *Arts de faire* (Artes de fazer) que, bem mais que pesadas acusações sociais, convidava o estudioso a localizar as práticas ativas e criadoras presentes nas expressões culturais, feitas de desvios, de jogos, de apropriações e de reformulações (CERTEAU, 1990).

Para utilizar um comentário pertinente de Roger Chartier, que tomaria mais tarde a obra de Norbert Elias como um dos modelos de sua História Cultural, é possível dizer que o que o sociólogo alemão está propondo é precisamente “estabelecer as leis de funcionamento das formas sociais a partir de um exame minucioso de uma de suas atualizações históricas” (CHARTIER, 1990, p. 91).

Ressalte-se, no tratamento historiográfico levado adiante por Ginzburg, a já mencionada preocupação em identificar os vários registros dialógicos

presentes em uma mesma fonte – preocupação que se coaduna muito intimamente com um dos setores da chamada nova História Cultural (BARROS, 2007b).

Sua metodologia funda-se em uma análise dialógica e intensiva da documentação. Seu enfoque, como se disse, é mais propriamente cultural. O campo de estudos de história cultural é aquele que se desenvolveu em torno de um grupo de historiadores franceses que tem dois de seus principais representantes em Roger Chartier e em Michel de Certeau. Ambos atuam em consonância com o sociólogo Pierre Bourdieu, que é um autor de grande importância para a conexão entre História Cultural e História Política. Chartier e Certeau avançam ainda mais na crítica às concepções monolíticas da Cultura, condenando a pretensão de se estabelecerem em definitivo relações culturais que seriam exclusivas de formas culturais específicas e de grupos sociais particulares (KALIFA, 2014).

A história cultural, tal como a entende Chartier, “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade cultural é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p. 17).

As práticas culturais que aparecem na construção de um livro são tanto de ordem autoral (modos de escrever, de pensar ou expor o que será escrito) como editorial (reunir o que foi escrito para constituí-lo em livro), ou ainda artesanal (a construção do livro na sua materialidade, dependendo de estarmos na era dos manuscritos ou da impressão). Da mesma forma, quando um autor se põe a escrever um livro, ele se conforma a determinadas representações do que deve ser um livro, a certas representações concernentes ao gênero literário no qual se inscreverá a sua obra, a representações concernentes aos temas por ela desenvolvidos (BARROS, 2005).

A partir da leitura e difusão do conteúdo do livro, poderão ser geradas inúmeras representações novas sobre os temas que o atravessam, que em alguns casos poderão passar a fazer parte das representações coletivas. Tal como assevera Jacques Le Goff (1994, p. 11), o campo das representações “engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida”, e está ligado ao processo de abstração.

A perspectiva cultural desenvolvida por autores como Roger Chartier e Michel de Certeau, enfim, constitui um dos três eixos mais influentes para o atual

desenvolvimento de uma História Cultural, ao lado de outras perspectivas importantíssimas, como a da Escola Inglesa (Thompson, Hobsbawm e Christopher Hill) e a da abordagem polifônica da cultura (Bakhtin e Ginzburg). É imprescindível remarcar ainda a presença, na História Cultural e suas adjacências, de todo um grupo de historiadores que toma para objeto o discurso científico, e o discurso historiográfico em particular, consolidando uma linha de reflexões que teve alguns de seus textos pioneiros com Michel Foucault, notadamente a partir de “A Arqueologia do Saber” (1972) (BARROS, 2005).

No livro “À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude”, Roger Chartier resgata as obras de Michel Foucault, a de Michel de Certeau e a de Louis Marin permitindo “precisar melhor seus contornos e definir com mais acuidade sua pertinência.” Na análise das obras desses autores Chartier identifica que Foucault, Certeau e Marin passam por uma história cultural que

[...] tornou-se mais atenta às modalidades de apropriação do que as distribuições estatísticas, aos processos de construção do sentido do que a desigual circulação dos objetos e das obras, à articulação entre práticas e representações do que ao inventário das aparelhagens mentais (CHARTIER, 2002b).

Em “A força das representações: história e ficção”, Chartier surpreende afinidades e contradições entre ordens discursivas muito diferentes, como o universo do manuscrito, o mundo da cultura impressa e a contemporaneidade da era digital. Nesta obra Chartier admite que os discursos de ficção podem induzir no leitor um efeito de realidade, eventualmente, até maior do que aquele pretendido por um texto histórico.

A ação e os heróis da ficção, por serem mais intensamente reais do que a própria realidade, permitem um conhecimento pragmático e crítico das coisas e dos seres. Sendo assim, o romance faz com que seus leitores incorporem o mundo tal como ele é na sua verdade mais profunda [...] (CHARTIER, 2011b, p. 118).

Almeida Filho (2008) escreve sobre a importância que a Nova História Cultural trouxe para o estudo dos livros na Educação no Brasil. O artigo discute as perspectivas historiográficas das pesquisas em História da Educação, no período que vai dos anos 1970 a 2005. “A História Cultural muito tem influenciado os estudos e pesquisa na História da Educação. O livro é um desses objetos pelo

qual esse campo de estudos se tem ocupado para compreender a cultura escolar, seus signos e representações.”

André Dionei Fonseca e Eduardo de Melo Salgueiro (2013) no texto “A noção de representação após duas décadas de debates: a propósito do texto defesa e ilustração da noção de representação de Roger Chartier” apontaram a noção de “representação” como importante pilar teórico construído no decorrer das últimas duas décadas a fim de nortear os estudos da chamada “Nova História Cultural”. Para tanto, utilizaram o texto de Chartier publicado no Brasil, intitulado “Defesa e ilustração da noção de representação”.

Carvalho (2005), em sua publicação “O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier” objetivou demonstrar as potencialidades e os limites do conceito de representação para a pesquisa histórica. Esses apontamentos demonstram que Chartier é um autor preocupado com o status científico da disciplina histórica, com sua intenção de verdade, com sua operação técnica particular e seu rigor conceitual cumulativo.

Seguindo os pressupostos da Nova História Cultural este estudo busca compreender as representações de cuidado em saúde contidas no folheto *Makuxi Tarumu* (Volumes I e II), analisando o modo como as configurações inscritas nos textos construíram estas representações, aceites ou impostos, do mundo social, uma vez que as obras estão investidas de significações e o suporte em que se inserem contribuem para a formação do sentido.

## SEÇÃO III

### 3 Operação Metodológica

A nova História Cultural tornou-se possível na moderna historiografia a partir de uma expansão de objetos de estudo.

Esta modalidade historiográfica continuou a modificação no método possibilitando estudos os mais variados, como a “cultura popular”, a “cultura letrada”, as “representações”, as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos, a mediação cultural através de intelectuais, ou a quaisquer outros campos temáticos atravessados pela abrangente noção de “cultura”.

Dentre estes objetos estão os livros, o códex, os manuais; materiais de leitura das mais variadas formas, sejam literaturas populares ou eruditas, religiosos ou profanos, impressos ou digitais.

O livro sempre visou instaurar uma ordem; fosse a ordem de sua decifração, a ordem no interior da qual ele deve ser compreendido ou, ainda a ordem desejada pela autoridade que o encomendou ou permitiu a sua publicação (CHARTIER, 1997, p. 7).

Para uma compreensão dessa ordem que os livros buscam instaurar percorreremos um caminho metodológico cujo objeto se enquadra nos mecanismos de estudos da Nova História Cultural, que acrescenta como fundamental para uma historiografia cultural a análise das formas materiais dos manuscritos ou impressos, formas estas que são capazes de influenciar sobre os efeitos e as apropriações de cada leitor. Um historiador cultural não dispensará, da sua produção, os dispositivos técnicos, visuais e físicos que organizam a leitura do escrito. Para compreender os significados que os leitores deram aos textos de que se apropriaram, é necessário proteger, conservar, e compreender os objetos escritos que os veicularam (CHARTIER, 2011b).

Nesta pesquisa nos propomos a discutir a construção das representações do cuidado em saúde no material produzido para o povo Makuxi,

especificamente o material intitulado *Makuxi Tarumu* (Orações Makuxi) volumes I e II. Para tanto trabalharemos as estruturas, os objetivos e as pretensões.

Representações dizem respeito ao modo como em diferentes lugares e tempos a realidade social é construída por meio de classificações, divisões e delimitações. Esses esquemas intelectuais criam figuras as quais dotam o presente de sentido. Assim, pode-se pensar numa “história cultural do social que tome por objeto as representações do mundo social” (CHARTIER, 1990).

### **3.1 Tipo de estudo**

A partir deste terreno de trabalho em que se enredam o texto, o livro e a leitura, podem-se formular várias proposições que articulam de maneira nova os recortes sociais e as práticas culturais.

Trata-se de um estudo de cunho histórico-antropológico, documental, que utilizou elementos da Nova História Cultural na perspectiva do Historiador Roger Chartier e da etnografia, adotando o modelo de história-problema.

De acordo com a classificação taxonômica (AROSTEGUI, 2006), as fontes históricas a serem utilizadas serão indiretas, não voluntárias, culturais, verbais, escritas, não narrativas e não seriáveis.

O método histórico consiste em investigar eventos do passado, a fim de compreender os modos de vida do presente, que só podem ser explicadas a partir da reconstrução da cultura e da observação das mudanças ocorridas ao longo do tempo. “Montar, combinar, compor, cruzar, revelar o detalhe, dar relevância ao secundário, eis o segredo de um método do qual a História se vale, para atingir os sentidos partilhados pelos homens de um outro tempo.” (PESAVENTO, 2004, p. 65).

Na pesquisa histórica, o documento indiciário, e não a observação do fenômeno, é a fonte de informação por excelência.

A pesquisa antropológica etnográfica é utilizada quando se deseja entender ou descrever de forma mais profunda uma cultura, grupo ou comunidade específica. Sousa, Driessnack e Mendes (2007) dizem que a etnografia envolve experimentação, mais frequentemente por observação participativa, investigando através de entrevistas e depoimentos orais, e

examinando documentos e artefatos culturais, numa perspectiva *emic*, ou seja, numa perspectiva do membro da cultura.

A história cultural separa-se de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas, porém opera um retorno hábil também sobre o social, pois centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade (CHARTIER, 2002c).

Pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos — ou, por outras palavras, das representações do mundo social — que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.

Por outro lado, esta história deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido.

### **3.2 Acervo e delimitação geográfica do estudo**

Localizado no extremo norte brasileiro, o Estado de Roraima limita-se com a República Bolivariana da Venezuela a Norte e, a Oeste, com a República Cooperativista da Guiana a Norte e a Leste, com o Estado do Amazonas ao Sul e a Oeste, e com o Estado do Pará, a Sudeste, possuindo 1.922 km de fronteiras internacionais, ocupando uma área de 225.116,1 km, que representa 2,7% da superfície total do Brasil (VALE, 2007).

Roraima está situado na região Norte do país. Tem por limites a Venezuela ao norte e noroeste, Guiana ao leste, Pará ao sudeste e Amazonas ao sul e oeste. Ocupa uma área aproximada de 224,3 mil km<sup>2</sup> (DATASUS, 2018).

Sua capital é o município de Boa Vista (Latitude: 02° 49' 12" N; Longitude: 60° 40' 23" W; Altitude: 85m; Área: 5.711,9 Km<sup>2</sup>).

Nossa busca por materiais foi realizada no Centro de Documentação Indígena (CDI) situado no Bairro São Vicente, em Boa Vista, Roraima.

No CDI existe uma coleção de documentos escritos, audiovisuais, sonoros e imagens sobre as questões indígenas, que foram guardados ao longo

das últimas cinco décadas por missionários da Consolata<sup>7</sup>. Uma parte da documentação hoje organizada havia sido arquivada provisoriamente em salas que pertenciam as dependências do antigo convento dos beneditinos, hoje inseridas na Casa de Calungá dos Missionários da Consolata. Outra parte da documentação estava na biblioteca central desta Casa ou como os próprios missionários. O Missionário Carlos Zacchini é o atual responsável pelo CDI.

O CDI recebeu muitos dos seus documentos do Arquivo Indigenista da Diocese de Roraima.

É importante ressaltar que parte dos documentos do Arquivo Indígena foram distribuídos em três lugares: obviamente uma parte no Arquivo Indígena da Diocese de Roraima e os outros dois lugares não foram identificados, por uma questão de resguardo maior por parte da Igreja Católica (SANTOS, 2015).

### 3.3 Coleta e análise de dados

Os sistemas de saúde são resultantes da maneira de viver de um povo. As crenças e comportamentos vão ser conduzidos conforme cada cultura (KLEINMAN, 1980).

Os documentos selecionados possuem um forte teor cultural. As culturas indígenas em grande medida têm conservado sua singularidade em face do mundo moderno, sem isolamento. Até hoje existem códigos culturais autóctones pouco conhecidos das civilizações ocidentais, como são as medecinas tradicionais. A consciência de uma cultura própria é em si um ato libertador, na medida em que vence o sentimento de inferioridade diante da cultura opressora.

Como documento-objeto utilizou-se, neste estudo, o material (folheto) intitulado *Makuxi Tarumu* (Orações Makuxi), volumes I e II, de 1987, publicados pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima. Para uma análise sincrônica foram utilizados os folhetos que tratam de mitos Makuxi (Volumes I e II) "*Makuxi Panton: Histórias Makuxi*", de 1988 e o folheto "Tradições Indígenas" de 1985; para uma análise diacrônica foi utilizado os livros: "Filhos de Makunaimi: vida,

---

<sup>7</sup> Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras é uma comunidade de evangelização dos povos, que foi criada em 1901 pelo padre José Allamano. Durante a formação do clero em Piemonte, norte da Itália, Pe. Allamano desenvolveu o projeto de criação do Instituto da Consolata para Missões Estrangeiras que é composto por dois institutos: o Instituto Missões Consolata, criado em 1901 e o Irmãs Missionárias da Consolata, criado em 1910.

história, luta, ou vai ou racha, a luta continua”, publicado em 2004; o livro “Onças, Antas e Raposas: Mitos do povo Makuxi registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O. S. B. entre 1926 e 1948”, publicado em 2011 pela Diocese Roraima; e o livro “Registrando os conhecimentos tradicionais sobre plantas medicinais na comunidade do Ticoça”, 2014, escrito pela indígena Jocivânia da Silva Oliveira.

Os documentos originais foram escaneados e as imagens utilizadas no estudo. O termo imagem é utilizado no cotidiano da tecnologia gráfica para identificar qualquer figura, desenho, ilustração, gráfico, texto ou outra reprodução visível ao olho humano, que retrata o original em sua forma característica, cor e perspectiva (ARAÚJO, 2008).

Os folhetos<sup>8</sup> utilizados como principais documentos do nosso estudo foram escritos na língua Makuxi com algumas partes escritas em português. Foram consultados quatro tradutores de Makuxi para português e todos mencionaram que o material tem a escrita de um Makuxi mais antigo com algumas diferenças do Makuxi atual. Dos quatro, três foram selecionados. Um tradutor foi excluído por ter cobrado um valor três vezes mais caro que a média cobrada pelos que nos deram orçamento.

O tradutor que mais nos interessou foi o indígena Jair Cunha, por morar numa comunidade que possui outros indígenas falantes da língua, que iriam ajudá-lo na tradução. Portanto, primeiramente, o material foi traduzido pelo indígena Jair Cunha, 58 anos, catequista da comunidade Camará, Região do Baixo Cotingo, município de Normandia, que também buscou ajuda de pajés mais antigos, justamente por haverem palavras em desuso hoje em dia. A segunda tradução foi solicitada para uma comparação e confirmação das informações. O terceiro tradutor não devolveu o material.

As falas rituais dos pajés são difíceis de serem escritas (ou transcritas) e traduzidas, por conta do transe, e de serem palavras mágicas ou sons ininteligíveis a quem não é pajé. Portanto, apenas suas “rezas” passaram a ser gravadas e transcritas pela igreja (MACHADO, 2016).

Para chegarmos aos documentos analisados foi feita uma observação documental participante dos materiais impressos sobre saúde e áreas afins que

---

<sup>8</sup> De acordo com a NBR 6029/2006 designa-se folheto uma Publicação não periódica que contém no mínimo cinco e no máximo 49 páginas, excluídas as capas.

foram destinados aos indígenas da etnia Makuxi. As fontes utilizadas no estudo foram folhetos e livros que contivessem algum conteúdo referente à prática do cuidado, ainda que espiritual/tradicional.

A imprensa educacional, segundo Pierre Onere, é um corpus documental de vastas dimensões pois constitui-se em testemunho vivo dos métodos e concepções pedagógicas de uma época e da ideologia moral, política e social de um grupo profissional. Desse modo, é um excelente observatório, uma fotografia da ideologia que preside. Nessa perspectiva, torna-se um guia prático do cotidiano educacional e escolar, permitindo ao pesquisador estudar o pensamento pedagógico de um determinado setor ou de um grupo social a partir da análise do discurso veiculado e da ressonância dos temas debatidos, dentro e fora do universo escolar (CATANI; BASTOS, 2002, p. 05).

Bacellar (2005, p. 63) escreve que ao iniciar a pesquisa documental é preciso conhecer a fundo a história da peça documental que se tem em mãos. Sob quais condições o documento foi redigido? Por quem? Com que propósito? “Contextualizar o documento que se coleta é fundamental para o ofício do historiador.” Desta forma buscamos contextualizar os folhetos utilizados como fontes principais desta pesquisa.

“Como é possível observar o passado? A resposta é que a construção dos dados históricos se faz sobre ‘vestígios’ ou ‘testemunhos’ e estes são observáveis” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 479).

Os vestígios, testemunhos e/ou relíquias são o meio pelo qual a historiografia estuda fenômenos que não podem ser vistos, denominando-os de documentos, que por conseguintes são denominados de fontes da história, jamais construídos pelo historiador; estes documentos podem ser um poema, um quadro, um drama, um texto.

Os documentos selecionados como fonte histórica serão analisados detalhadamente e seus conteúdos agrupados conforme a cronologia, a instituição, os atores sociais, e a temática de que tratam.

Fonte histórica seria em princípio, todo aquele material, instrumento ou ferramenta, símbolo ou discurso intelectual, que procede da criação humana, através do qual se pode inferir algo acerca de uma determinada situação social no tempo (ARÓSTEGUI, 2006, p. 491).

O historiador deve produzir uma verdade a respeito do passado a partir dos vestígios, dos indícios, dos testemunhos deixados pelo passado. É preciso

dispor de fontes massivas, disponíveis em diferentes momentos do tempo e representativas do mundo social” (CHARTIER, 2012, p. 94).

Os símbolos têm um papel importante na construção das representações e práticas, pois ajudam no embate entre a história oficial e a subjetividade das representações, sendo muitas vezes a forma material destas, substituindo ao corpo ausente um objeto que lhe seja semelhante, ou não (CHARTIER, 1991).

A primeira análise realizada se prendeu a materialidade e estética dos folhetos: tipografia, tamanho (medidas), organização dos frontispícios, componentes dos folhetos como título, desenhos, apresentação, identificação de autoria, editores, desenhistas. Conforme Araújo (2008) a tipografia (do grego *typos* – “forma” – e *graphein* – “escrita”) é a arte e o processo de criação na composição de um texto. Seu objetivo principal é dar ordem estrutural e forma à comunicação impressa. As referências base utilizadas para o estudo da tipografia dos materiais selecionados foram Araújo (2008) e Tschichold (2007).

A segunda análise foi feita a partir do método historiográfico de Chartier, que possui três exigências na sua aplicação: o primeiro situa a construção do sentido dos textos entre imposições transgredidas e liberdades reprimidas. Sempre, as formas do escrito (dispositivos) ou as competências culturais (disposições) dos leitores estreitam os limites da compreensão.

A segunda exigência, necessária para um trabalho que é estudo de textos, leva a retornar ao conceito de representação na dupla dimensão que Louis Marin lhe reconheceu: “dimensão transitiva” ou transparência do enunciado, toda representação representa alguma coisa; dimensão “reflexiva” ou opacidade enunciativa, toda representação se apresenta representando alguma coisa. Conduzir a história da cultura escrita, dando-lhe como pedra angular a história das representações, é ligar o poder dos textos escritos que as dão a ler, ou a ouvir, com as categorias mentais, socialmente diferenciadas, que elas impõem e são as matrizes das classificações e dos julgamentos.

A terceira exigência de análise consiste em colocar as obras singulares ou o *corpus* de textos, que são objeto do trabalho, no cruzamento dos dois eixos que organizam todo procedimento de história ou de sociologia cultural. Por um lado, um eixo sincrônico, que permite situar cada produção escrita em seu tempo, ou em seu campo, e a coloca em relação com outras, contemporâneas dela e pertencentes a diversos registros de experiência. Por outro lado, um eixo

diacrônico, que a inscreve no passado do gênero ou da disciplina (CHARTIER, 2011b).

Para a realização das análises das imagens presentes nos folhetos *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II), buscamos aplicar a metodologia proposta por Erwin Panofsky (1991), no seu livro “Significado nas Artes Visuais”. Panofsky propõe que a análise de um objeto visual seja feita seguindo três passos: a descrição pré-iconográfica (e análise pseudoformal), ou seja, o primeiro passo na apreensão do significado dos objetos visuais é dado a partir de sua precisa descrição; a análise iconográfica, no sentido mais estrito da palavra, que consiste na relação existente entre o objeto já identificado e o tema ou conceito específico que ele representa, sendo necessário fazer o seu correlacionamento com outros elementos formadores da cultura da qual faz parte; e a interpretação iconológica, em sentido mais profundo, que consiste na procura do que Panofsky chama de significado intrínseco ou conteúdo propriamente dito do objeto visual que consiste na descoberta dos valores simbólicos deste objeto e sua função naquela sociedade, transformando-o em registro de uma época.

Assim consideramos as imagens e símbolos presentes nos folhetos *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II) como representações socialmente construídas com algum intuito, intuito este que tentamos descobrir através da análise dessas representações imagéticas.

Ao ressaltar a força das representações, sejam elas interiorizadas ou objetivadas, ela ajuda os historiadores a desfazer-se de sua “bem frágil ideia do real”, como escrevia Foucault. Tais representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, de uma realidade que lhes fosse exterior. Elas possuem uma energia própria que convence de que o mundo, ou o passado, é realmente aquilo que dizem que é. Produzidas em suas diferenças pelos distanciamentos que fraturam as sociedades, as representações, por sua vez, as produzem e reproduzem. Portanto, conduzir a história da cultura escrita, dando-lhe como pedra angular a história das representações, é ligar o poder dos textos escritos que as dão a ler, ou a ouvir, com as categorias mentais, socialmente diferenciadas, que elas impõem e são as matrizes das classificações e dos julgamentos (CHARTIER, 2010a). Cabe lembrar que os textos aqui analisados são produtos do registro da oralidade.

## SEÇÃO IV

### 4 Cenário Regional

#### 4.1 Roraima – contexto histórico

Inicialmente o estado de Roraima<sup>9</sup> foi denominado Território Federal do Rio Branco (Decreto 5.812, de 13 de setembro de 1943) por ser cortado pelo Rio que leva esse nome.

O rio Branco (Figura 3), com 1.300 km de comprimento, é o maior de Roraima e o principal afluente do rio Negro. Sua bacia cobre 80% do estado, abriga quase 90% de sua população, e tem grande importância para a conservação da biodiversidade, dos recursos hídricos e dos serviços ambientais na Amazônia (FREITAS, 1998).

A bacia do rio Branco contribui com cerca de um terço da vazão e da área de drenagem da bacia do rio Negro. Esta região da bacia do Rio Branco apresenta duas grandes zonas naturais: Floresta tropical, desde a foz do Rio Branco, até Vista Alegre e Caracaraí, onde existem pequenos campos naturais, prosseguindo até alcançar o rio Mucajaí, afluente da margem direita; e campos naturais onde se observam pequenas matas, denominadas “ilhas”, chegando até a cabeceira do rio Tacutu.

Figura 03: Rio Branco em Boa vista, RR.



Fonte: Arquivo pessoal.

---

<sup>9</sup> A região foi alvo de disputa entre europeus portugueses, espanhóis, holandeses e ingleses a partir do século XVI. Apesar das disputas, somente no século XVIII, o “homem branco” passou a povoar o território.

Entre as principais marcas do processo de fixação colonial esteve o extermínio de milhares de indígenas na região. A importância do rio Branco para a Coroa portuguesa estava justamente no fato de ser uma barreira na área limítrofe entre os domínios portugueses e os vizinhos holandeses e espanhóis, sendo esta a primeira vantagem que os portugueses poderiam ter da região (VIEIRA; GOMES FILHO, 2015).

A política que empregavam os portugueses no descobrimento das vastas regiões desta parte da América foi conhecer as nações e propor-lhes logo a sujeição portuguesa e a religião católica. Redução de índios à sujeição portuguesa, comércio de índios escravos, colheita de drogas e pescaria fez necessária e conveniente a seguida descoberta do Rio Branco (MONTEIRO, s/d)<sup>10</sup>.

Há registros de que o Rio Branco já era conhecido, mas não explorado, pelos portugueses desde 1639, de acordo com as observações feitas pelo padre Christovão da Cunha durante sua viagem em 1639 (MONTEIRO, s/d). Já segundo Ribeiro de Sampaio, escrevendo em 1777 (SAMPAIO<sup>11</sup>, 1850, p 206-208 *apud* VIEIRA; GOMES FILHO, 2015), o conhecimento do Rio Branco pelos portugueses data de 1655 e o seu inteiro descobrimento alcançado pelos anos de 1670 ou 71. A última entrada no Rio Branco com o objetivo de fazer escravos índios com o conhecimento das autoridades foi em 1748 por José Miguel Ayres, visto que a Lei de 6 de junho de 1755 deu por terminadas as atividades das chamadas “tropas de resgate”, expedições de tropa portuguesa e de auxiliares índios, sob as ordens de um cabo militar, levando também oficiais de fazendas e acompanhadas de padres da Companhia, que serviam de juizes do chamado resgates (NABUCO, 1903).

Devido ao momento político de suas relações com a Espanha a situação apresentava-se mais complicada para Portugal, no ponto que tratava sobre suas fronteiras coloniais, tendo em vista a anulação do Tratado de Madrid de 1750 pelo de *El Pardo* em 1761, quando as duas nações só voltariam a se entender

---

<sup>10</sup> Relatório original encontrado no acervo do CDI-RR. Justifica-se portanto seu uso sem data MONTEIRO, M E B. Grupos Indígenas Macuxi. s/d. Há indícios de ser da década de 1980.

<sup>11</sup> SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Relação Geographica Histórica do Rio Branco da América Portuguesa (1777). In: Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro - Tomo XIII. Rio de Janeiro, n° 18, 1850, pp. 200 – 273.

sobre o assunto em 1777, ou seja, naquele momento, as fronteiras coloniais encontravam-se indefinidas, e para as futuras negociações seriam levadas em consideração as áreas já ocupadas (FARAGE, 1991).

Por esta bacia aconteceram as penetrações luso-brasileiras, bem como as explorações e posterior fixação iniciada com a construção do Forte São Joaquim, em 1775, pelo capitão alemão Filipe Sturm. Este, segundo Sampaio (1949), era um oficial alemão a serviço da coroa portuguesa, tendo vindo para a região do Rio Negro durante o processo de demarcação de limites entre Portugal e Espanha (Tratado de Madri). Além da construção do Forte São Joaquim, do qual foi o primeiro comandante, também recebeu a incumbência de estabelecer os primeiros aldeamentos no rio Branco com os indígenas que por ali viviam.

O Forte São Joaquim fez parte do arco de fortificações portuguesas que cercaram seus domínios amazônicos no século XVIII, visando proteger os principais acessos à região interior da Amazônia. Eram esses acessos: o rio Branco (Forte São Joaquim), rio Negro (Forte São José de Marabitanas – Cucuí e Forte São Gabriel), rio Solimões (Forte de Tabatinga) e rio Guaporé (Forte Príncipe da Beira). Este arco veio para complementar o que já existia no estuário do rio do Amazonas, além daqueles que aprofundavam as defesas (BENTO, 1975:51 – 52).

A estratégia de aldeamento nas imediações do Forte deram origem as seguintes comunidades: Carmo, Santa Isabel, Santa Bárbara no Rio Branco, São Felipe no Tacutu, Conceição no Uiraricoera.

O investimento no sistema de aldeamentos indígenas na região, chegou a contar com 1019 indivíduos, tal número de indígenas aldeados, em sua maioria do sexo masculino, demonstra o grande esforço da Coroa portuguesa em garantir a ocupação do território a partir do sistema de aldeamentos. Controlados por militares subordinados ao comandante do forte São Joaquim, esses aldeamentos foram palco de intensos conflitos, pois os indígenas sofriam abusos variados, como exploração da mão-de-obra, castigos físicos, fome e desrespeito aos seus valores culturais, dentre outros (VIEIRA, 2014). Nesse cenário os indígenas desenvolveram diferentes formas de resistência, entre as quais podemos citar duas grandes revoltas ocorridas em 1780 e 1790. Essas revoltas salientaram a ineficácia da política portuguesa de criação de aldeamentos, que passaram a funcionar debilmente (FARAGE, 1991). A primeira tentativa de

aldeamentos no rio Branco caiu em 1781 e o sistema foi praticamente destruído pela insurreição dos indígenas contra os soldados portugueses que os administravam.

No final do século XVIII, uma vez que os aldeamentos haviam fracassado no rio Branco, um novo projeto de ocupação foi adotado, mostrando a determinação portuguesa em manter a posse do território. Dessa forma, devido à falta de uma atividade mercantil que atraísse o não-índio, efetivou-se a introdução da cultura da pecuária com a criação das “fazendas reais” e a introdução do gado para tentar intensificar a presença do Estado português no alto rio Branco (SANTILLI, 1994).

O próprio comandante do Forte São Joaquim, à época o capitão Nicolau Sá Sarmento, fundou a fazenda São Marcos, na região próxima à fortaleza, enquanto a fazenda São José foi fundada pelo capitão José Antônio Évora, morador e dono de muitas posses no rio Negro, e a fazenda São Bento fundada pelo por Lobo D’Almada, já como fazenda “real”, tornando-se essas fazendas os primeiros núcleos de introdução da pecuária no Branco. Em 1786, Lobo d’Almada ordenou a compra de gado que serviu de começo da criação nos campos rio-branquenses. Todavia o crescimento populacional não aconteceu, devido ao não interesse econômico imediato no desenvolvimento dessa atividade introduzida. Sendo assim a pecuária não promoveu o desenvolvimento esperado, tornando-se uma atividade marginal até o final do século XIX (SANTILLI, 1994).

Em 1830 um oficial do Forte de São Joaquim, Inácio Lopes de Magalhães fundou uma fazenda de gado numa vila que viria a ser a futura cidade de Boa Vista. O Decreto Estadual nº 49, de 9 de julho de 1890, criou o município de Boa Vista do Rio Branco cujo primeiro prefeito foi o Coronel Mota (CORREA, 2016).

Em meados do século XIX, houve também novas tentativas de missionários católicos em estabelecer aldeamentos. Em 1840, Frei José dos Santos Innocente fundou a Missão do “Pirara ou Makuxi”, abandonando-a em 1842 por imposição das forças inglesas que a invadiram. O mesmo Frei José fundou, em 1842, um aldeamento misto chamado Missão Uraricoera ou Porto Alegre que abrigava índios das etnias Makuxi, Wapixanas, Anhiaques, Jaranas, Procutós e Saporás. Porém, por motivos de saúde, o Frei teve que abandoná-la e em seu lugar ficou o Padre Antônio Felipe Pereira até 1849, ano que veio a

falecer, dando lugar para o Frei José Gregório Maria Bené (1850 – 1856). Foram sucessivas trocas na direção da Missão até que em 1892 foi fundada a paróquia de Nossa Senhora do Carmo de Boa Vista, sendo o seu primeiro Vigário o Cônego José Henrique Felix da Cruz Daioa que permaneceu apenas até 1893 sendo substituído pelo Padre Manuel Furtado de Figueiredo que administrou a paróquia até 1909, ano em que foi criada a Prelazia.

Com a transformação do rio Branco em município, com sede em Boa Vista, em 1890, após o advento da República no Brasil, o Forte de São Joaquim foi desativado, por volta de 1900, iniciando-se seu abandono material.

A Prelazia, patrimônio histórico de Boa Vista desde 1993, funcionou como residência dos padres e bispos, escola e sede do governo quando Roraima ainda era Território Federal do Rio Branco. De 1924 a 1944 funcionou como residência dos padres e bispos, e em 1944 o Capitão Ene Garcez dos Reis, governador do então Território Federal começou a utilizá-lo como sede do governo. Atualmente o prédio se encontra com a sua arquitetura original preservada e continua pertencendo à Diocese de Roraima.

No final do século XIX o total de indígenas ao redor do Forte somavam pouco mais de sessenta indivíduos, entre os quais os Makuxi, responsáveis por fornecer farinha, enquanto os chamados civilizados (brancos, mestiços e indígenas vestidos) se dedicavam ao pastoreio. Com a introdução do gado nos campos do alto rio Branco, fixou-se na região um pequeno grupo de cultura europeia, que se impôs ao autóctone dando origem no futuro a um setor social e político. Militares foram se casando com as índias e formando famílias, o que era incentivado pelas autoridades coloniais, enquanto os militares mais graduados trouxeram suas famílias, geralmente oriundos do Nordeste. Os descendentes desses militares tornaram-se fazendeiros, e com a incorporação de elementos chegados posteriormente, formou-se na região uma sociedade tipicamente patrimonial na passagem do século XIX para o XX (SANTOS, 2004).

Em 1944, as antigas muralhas do Forte foram retiradas, as pedras utilizadas nos alicerces e paredes das instalações do Posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), localizado na Fazenda São Marcos, no rio Uraricoera (BENTO, 1975). O Forte São Joaquim foi tombado provisoriamente pelo IPHAN no Processo de Tombamento de nº 1.504-T-02, em 15 de julho de 2011, e publicado no Diário Oficial da União (Seção 3, nº 135). Quanto a sua inscrição,

o forte foi registrado no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. O tombamento definitivo de São Joaquim, que se localiza no município de Bonfim, ocorreu em 11 de setembro de 2014 como parte do Processo de Tombamento nº 1613-T-2010 – Conjunto das Fortificações Brasileiras.

Em 1917 Luciano Pereira calcula que haviam entre 3.000 a 4.000 não indígenas na área rio-branquense. Em 1.940 a população alcançou o total de 12.130 pessoas. A instalação do Território Federal, em 1944, serviu de motivação para o incremento populacional mediante a imigração (PEREIRA<sup>12</sup>, 1917, *apud* DINIZ, 1972).

No final da década de 1930 foi fundada a Vila Surumu, povoado de importância para a região dos rios Surumu-Cotingo. Seu primeiro morador “civilizado” foi o senhor João Figueira que construiu sua morada em 1939, no local onde foi estabelecida a missão São José, da Ordem Consolata, fundada em 1949. A Vila Surumu passou a ter telégrafo, gerador de energia elétrica, escola primária mista, na qual lecionavam professores pagos pelo Governo do Território, desde 1958. A escola funcionava na Missão São José. Esta escola era frequentada pelos filhos dos “civilizados” da Vila Surumu e dos índios Makuxi das comunidades Barro, Enseada e São Jorge, no externato e comunidades Taxi e Curicaca, internato. Em 1967 havia cento e quarenta alunos no externato dos quais quarenta e quatro (31,42%) eram filhos de índios, em sua maioria Makuxi. No internato haviam cinquenta e sete alunos dos quais trinta e dois do sexo masculino (DINIZ, 1972).

Em 1962, pela Lei no. 4.182 de 13 de dezembro, o Território Rio Branco teve seu nome trocado para Território Federal de Roraima, desmembrando-se do estado do Amazonas, e tendo o município de Boa Vista como a capital do novo Território.

Uma ação do governo que aconteceu após a revolução de 31 de março de 1964<sup>13</sup> tinha o lema “Integrar para não entregar”, e assim começou, por

---

<sup>12</sup> PEREIRA, L. *O Rio Branco – observações de viagem*. Manaus, Impr. Pública, 68p. 1917.

<sup>13</sup> Na madrugada de 31 de março para 1º de abril de 1964, líderes civis e militares conservadores derrubaram o presidente João Goulart. A revolução, ou golpe, estabeleceu um regime autoritário e nacionalista, politicamente alinhado aos Estados Unidos e marcou o início de um período de profundas modificações na organização política do país.

motivos de Segurança Nacional, a busca pelo desenvolvimento de Roraima com a abertura de estradas, a vinda de militares e colonos para ocupação das terras, sobretudo em Boa Vista e às beiras das estradas.

Com a promulgação da Constituição Federal em 5 de outubro de 1988, Roraima deixou o estatuto de Território Federal e transformou-se em estado-membro da Federação, tendo Romero Jucá Filho como primeiro governador após aprovação pela Comissão de Constituição e Justiça do Senado Federal.

Roraima possui 224.303,187 km<sup>2</sup> de área. Desta, aproximadamente 104.018 km<sup>2</sup> são áreas indígenas, representando quase metade do território da unidade (46,37%). A população roraimense situa-se em grande maioria na zona rural, dadas as melhores condições de habitabilidade e circunstâncias econômicas mais favoráveis.

Segundo o censo de 2010 do IBGE, a população de Roraima é constituída por 450.479 habitantes distribuídos entre pardos (61,6%), brancos (30,4%), pretos (6,1%), indígenas ou amarelos (1,9). É o estado menos populoso do Brasil.

O estado de Roraima está totalmente inserido no bioma Amazônia, e embora sua paisagem seja dominada pelas florestas, também inclui a vasta região de savanas (lavrado) na região nordeste e as grandes áreas de campinaranas e campinas.

A abertura de estradas e de novas frentes de colonização a partir dos anos 70 tornou a região das florestas o principal cenário de expansão da fronteira agropecuária no estado compartilhadas com o estado do Amazonas.

## **4.2 Os indígenas Makuxi**

Segundo o Censo 2010 divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 49.637 pessoas se declararam indígenas no estado de Roraima. Estes indígenas pertencem às etnias Makuxi, Wapichana, Ingaricó, Yanomami, Waimiri-Atroari, Wai-Wai, Taurepang, Patamona, Yekuana. Sendo a etnia Makuxi a mais populosa com 29.931 indígenas em 2010.

Os índios Makuxi vivem nos campos da Guiana e do Brasil. Pertencem à família linguística Karib. Como visto anteriormente vem enfrentando um contato interétnico há cerca de três séculos. No entanto conseguiram transpor as

diversas etapas deste contato interétnico, mantendo certo equilíbrio populacional e, ao mesmo tempo um relativo conservantismo sócio-cultural.

Os Makuxi são originários da bacia do Rio Orinoco cuja nascente é na serra Parima, no sul da Venezuela, próximo da fronteira do Brasil, a uma altitude de 1047 m, aonde provavelmente chegaram a partir de um núcleo de dispersão do Caribe. Migrando em pequenas levas por causa das guerras intertribais e depois pelo enfrentamento com os espanhóis, atingiram o rio Branco (FREITAS, 2017).

A origem do povo Makuxi também possui outra versão, mitológica, fortemente vinculada à tradição oral comum a essa etnia, cuja narrativa versa sobre os filhos do Sol, Makunaima e Insikiran:

Em diversas narrativas – *pandon* -, contam esses povos que Macunaima percebeu entre os dentes de uma cotia, adormecida de boca aberta, grãos de milho e vestígios de frutas, que apenas ela conhecia; saiu, então, a perseguir o pequeno animal e deparou com a árvore Wazacá – a árvore da vida -, em cujos galhos cresciam todos os tipos de plantas cultivadas e silvestres que os índios se alimentam. Macunaima resolveu, então, cortar o tronco – *piai* – da árvore Wazacá, que pendeu para a direção nordeste; nessa direção, portanto, teriam caído todas as plantas comestíveis que se encontram até hoje, significativamente, nas áreas recobertas de matas. Do toco da árvore Wazacá jorrou uma torrente de água, que causou grande inundação naquele tempo primordial. Segundo o mito, esse toco permanece: é o Monte Roraima, de onde fluem os cursos d'água que banham o território tradicional desses povos. O mito fala, assim, da origem do cultivo que marca a humanidade, bem como de sua diferenciação étnica, expressa também na localização geográfica (SANTILLI, 2001, p. 17).

Santilli (2004) assevera que os primeiros contatos com o povo Makuxi datam do século XVIII, ocorridos durante a supracitada ocupação militar portuguesa do vale do Rio Branco.

Esta aproximação dos Makuxi com os luso-brasileiros que exploraram a área rio-branquense, data da segunda metade do século XVIII, após o estabelecimento do Forte São Joaquim e o posterior ingresso das primeiras cabeças de gado (DINIZ, 1972). Com o início de migração de não índios para esta região do Brasil, no final do século XVIII, a relação dos Makuxi com os regionais foi aumentando em virtude do comércio, do trabalho e da vizinhança próxima ou distante. Este contato modificou alguns comportamentos destes indígenas que passaram a vestir roupas ao invés de tangas e modificaram o corte de cabelo à semelhança dos corte de cabelo dos regionais. As ferramentas de trabalho rural dos regionais também passaram a fazer parte das ferramentas

dos Makuxi. A frequência de contato com os não índios varia de acordo com a localização das comunidades. Comunidades próximas a vilas e a estradas possuem maior contato, enquanto comunidades cujo acesso é feito por via aérea o contato é bem reduzido.

Atualmente, no Brasil, os Makuxi habitam o norte e o noroeste do Estado de Roraima. Apesar de se encontrarem em grande número na região noroeste, migraram para outras regiões através de casamentos interétnicos. Em Roraima as comunidades indígenas Makuxi estão predominantemente nos municípios de Alto Alegre, Bonfim, Normandia e Pacaraima, uma região onde a paisagem é caracterizada pela presença das serras do Norte do país (FREITAS, 2017).

O território Makuxi no Brasil está hoje recortado em três grandes blocos territoriais: a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde está a maior parte de sua população, a Terra Indígena São Marcos e pequenas áreas nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé (MELO, 2013).

Os Makuxi falam sua própria língua, mas esta tem sofrido muita influência da língua portuguesa e está bastante alterada, sendo que entre os mais jovens já não se vê o seu uso. Os Makuxi vivem em áreas do lavrado e da região das serras (Figuras 04 e 05). Moram em malocas formadas por casas unifamiliares, localizadas quase sempre próximas de um curso de água. As casas são retangulares, semelhantes às dos regionais, com duas águas, cobertura de folhas de buritizeiros (palmeira comum na região), paredes de taipa ou de adobe. O piso é de terra batida. Raramente há divisões internas (DINIZ, 1972).

Figura 04: Vista aérea de uma comunidade Makuxi na Região das Serras, Roraima.



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 05: Comunidade Makuxi de acesso aéreo em Roraima.



Fonte: Arquivo pessoal.

A agricultura de subsistência é a principal atividade entre os Makuxi. Plantam principalmente feijão, arroz, cará, macaxeira, tabaco, batata, banana, milho. A terra é comunal, cabendo ao primeiro ocupante o direito de usufruí-la pessoalmente ou subdividi-la com seus parentes (DINIZ, 1972; BORTOLON, 2014).

A pesca, nas localidades onde é possível, é uma atividade meramente de subsistência, e são peixes de pequeno porte usados para preparar a damorida, caldo bastante apimentado.

A caça não possui muita relevância para o suprimento alimentar. Para os mais antigos essa prática era mais comum, mesmo não sendo rotina. Entre os animais de caçados estavam os jabutis, pacas, cutias, tatus, veados, capivaras e algumas aves (marreco, pato selvagem).

A moeda passou a ser medida de valor entre os Makuxi com o contato interétnico. Antes de contato a economia era essencialmente de subsistência e funcionava pelo escambo interétnico.

Os Makuxi se identificam entre eles pelo termo parente. Cada maloca tem um Tuxaua que é o organizador e o administrador da maloca sancionado pela Fundação Nacional do Índio. Ele a representa nas relações externas com a comunidade. Muitas são as malocas que escolhem dois Tuxauas: o 1º e o 2º para dividirem entre eles o trabalho administrativo. Há também o vaqueiro, responsável pelos animais, dividido em 1º e 2º (MORAIS, 2013).

Alguns velhos Makuxis contam que foram os padres da Guiana que criaram o cargo tuxaua. Outros dizem que foi o Gal. Rondon que nomeou os primeiros tuxauas, dando a alguns deles uma farda militar e uma trombeta. Hoje o tuxaua é normalmente eleito pela comunidade, mas são raras as eleições influenciadas pela FUNAI ou pelas igrejas (DIOCESE DE RORAIMA, 1989, p. 48).

Temos menos pajés nas malocas, atualmente. A chegada da religião, da medicina e dos medicamentos industrializados podem ser os responsáveis por isso. Todavia ainda possuem sua relevância e respeito. O que estes povos indígenas fizeram foi adaptar a pajelança, influenciados pelo que observavam entre os brancos, uma forma religiosa do cristianismo. O bom pajé é aquele que tem amplo conhecimento sobre plantas medicinais e eficiência nas suas rezas, uma vez que possui poder sobre entidades sobrenaturais, sendo possível curar feitiço e afastar os maus espíritos. Os trabalhos do pajé não são gratuitos podendo ser pago com mercadoria, como produtos que dependem da roça: farinha, beiju, caxiri (BURGARDT, 2015).

Muitas malocas são providas de escolas o que contribuiu para uma mudança na vida dos índios. A escola trouxe conhecimentos e culturas diferentes da cultura nativa. Muitos são os índios que deixam de viver nas malocas e passam a viver em cidades do Estado de Roraima. Muitas malocas possuem acesso à internet e televisão (RAPOSO, 2009).

Os Makuxi atualmente dizem-se católicos ou evangélicos (minoria). Apesar da influência religiosa que receberam, ainda conservam muitas de suas crenças, sendo possível um indígena evangélico ir consultar um pajé para receber uma reza, por exemplo. O cristianismo é na verdade praticado ao modo Makuxi, surgindo uma prática religiosa sincrética cristã-indígena. Os nomes cristãos são os mais adotados e praticam o batismo segundo o ritual católico. A influência religiosa cristã também modificou alguns mitos inserindo expressões do catolicismo (semana santa, por exemplo) e mencionando a pessoa de Jesus Cristo em substituição ao herói cultural Anikê, que aparece sempre fazendo curas milagrosas em mitos mais antigos (BORTOLON, 2014).

O desejo de assemelhar-se com o não índio, a vontade manifesta de que seus filhos aprendam a ler e escrever e a inclinação da juventude a um conhecimento “melhor” do mundo dos “brancos”, são mostras de uma reavaliação de valores no processo de integração na sociedade envolvente.

### 4.3 Igreja Cristã Católica e sua atuação junto aos Makuxi em Roraima

Os primeiros evangelizadores do Rio Branco foram os padres Carmelitas que começaram em 1725. Vinham do Rio Negro e fundaram algumas missões. As primeiras notícias autênticas do ministério eclesiástico, exercido no Rio Branco em forma mais ou menos regular, acham-se nos livros de batismos e casamentos desde 1840, assinados pelo Frei José dos Santos Inocente.

Em 1892 foi fundada a primeira paróquia do Território, intitulada Nossa Senhora do Carmo, em Boa Vista. O primeiro Vigário foi o cônego José Henrique Felix da Cruz Daioa, que ficou só um ano em Boa Vista, sendo sucedido pelo padre Manuel Furtado de Figueiredo que permaneceu até 1909, ano que foi fundada a Prelazia do Rio Branco (CORREA, 2016).

O Instituto Consolata para Missões estrangeiras foi fundado em 29 de janeiro de 1901, em Turim, pelo sacerdote diocesano José Allamano (ARAÚJO, 2006). Em 1903, numa audiência com o pontífice Pio X, d. Gerardo Van Caloen disse que os Beneditinos tinham grande interesse em colaborar com a evangelização dos índios no Brasil. Em 15 de agosto de 1907, o Decreto pontifício *E Brasilianae Reipublicae Dioecesibus* entregava aos Monges Beneditinos o território da Bacia do Rio Branco, no estado do Amazonas<sup>14</sup> (MACDONELL, 2011).

A Missão São Bento foi fundada em 1909 pelos monges Beneditinos unicamente para os indígenas. Os primeiros missionários beneditinos, quatro sacerdotes e dois irmãos leigos viajaram para Boa Vista, chegando em sete de junho de 1909.

Os fazendeiros não aceitaram a ideia de os padres fundarem uma missão no meio dos índios por entenderem que perderiam mão de obra, chegando ao ponto de acontecerem perseguições dos fazendeiros a estes monges que se

---

<sup>14</sup> No período em que estiveram à frente dos aldeamentos, ou seja, até meados do século XVIII, a presença de padres Carmelitas no rio Branco não se deu apenas como evangelizadores. Houve também outra atividade, da qual os Carmelitas seriam acusados, que contribuiu diretamente para a expulsão deles da região. De acordo com Beozzo (1983), em meio a estas questões, os próprios missionários comercializavam os prisioneiros confinados com os holandeses e espanhóis. O que colocou em dúvida o propósito da Igreja nos aldeamentos administrados pelos religiosos. Entre aqueles que mais foram acusados de cometer atos contrários aos princípios cristãos, estão o Carmelita Jerônimo Coelho e o jesuíta Aquiles Maria.

refugiavam em meio aos indígenas. As fazendas de gado em Roraima não apresentavam grandes diferenças da grande lavoura existente no restante do país, pois as duas empregavam trabalhadores escravos como forma predominante de trabalho, sendo que a grande lavoura se utilizava da mão-de-obra negra e as fazendas de gado da mão-de-obra indígena, apenas aparentemente livre (VIEIRA, 2014).

Esses monges fundam a missão S. Gerardo de Brogma, no Rio Surumu, entre os Makuxis, Wapichanas e os Taurepangues. Mas o poder dos fazendeiros se sobrepôs e a missão foi fechada em 1913 (MACDONELL, 2011).

Em 1921 a Santa Sé agrega a prelazia Nullius do Rio Branco à abadia do Rio de Janeiro e seu abade, d. Pedro Eggerath, é nomeado prelado. Em 1922 vieram as primeiras irmãs missionárias da congregação Beneditina de Tutzing (Baviera) (MACDONELL, 2011).

Em 27 de abril de 1933, ocorreu o desligamento da missão do Rio Branco da Abadia do Rio de Janeiro e a constituição da Missão do Priorado conventual. Em 1936, a Santa Sé nomeia um novo prelado, d. Lourenço Zoller, que encontra a missão marcada pelo fracasso da companhia, pela falta de finanças e pelo número reduzido dos monges (DIOCESE-RR, 1980).

A missão vive um novo ideal missionário, da desobriga sacramental passaram à companhia dos indígenas, do latim ao estudo e aprendizado das línguas. Nessa época surge o grande interesse pela coleta dos mitos, costumes, histórias, principalmente dos Makuxis e Wapichanas. O aprendizado de seis línguas indígenas pelo d. Alcuíno Meyer, que chegara ao Rio Branco em 1926 e pelo d. Mauro Wirth que chegara em 1934, possibilitou uma aproximação maior junto aos indígenas e uma melhor compreensão dos códigos, costumes e estruturas. A imersão desses monges na cultura indígena possibilitou a transcrição dos mitos, lendas, costumes e danças desse povo. Foram os pajés os principais reveladores da mitologia Karibe-Aruak aos monges (MACDONELL, 2011).

De 1909 até 1941 foram batizados 7.737 civilizados e 11.262 índios. Celebraram-se 1.495 casamentos de civilizados e 1.714 de índios. As irmãs beneditinas administravam uma escola primária fundada por elas em 1922 (DIOCESE-RR, 1980, p. 15).

O monge d. Alcuíno recolheu mais de 150 mitos. Em 1948, anos após o fechamento da missão, d. Alcuíno colocava nas mãos do antropólogo Egon Schaden a sua coletânea de mitos em língua Makuxi que em 1951 começou a ser publicado (MACDONELL, 2011).

D. Alcuíno expõe que não era clara a conversão dos índios ao cristianismo. Para ele, só seria possível uma verdadeira catequese, se realizada nas línguas indígenas e se empregasse como catequistas alguns dos próprios índios (MEYER, 1936).

Para surpresa dos monges Beneditinos, a Santa Sé entregava a prelazia aos missionários da Consolata de Turim em 1948 (Número Prot.89/46 de 05/02/1948). Neste período, o processo e expansão da ocupação do Território e das atividades relativas à criação de gado estava se consolidando. Em 1949, oito irmãs da Consolata substituíram as irmãs beneditinas.

As atividades inicialmente desenvolvidas junto aos indígenas tinham por objetivo a integração destes à sociedade nacional e o desenvolvimento das relações não conflituosas entre estes e os colonos brancos. Este tipo de atuação se conformava com os objetivos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que visava, sobretudo, liberar o avanço das frentes de colonização pelo interior do Brasil, tornando o índio um ser “civilizado”. Os missionários, então, prestavam serviço ao Estado, adentrando em regiões onde não se conseguia chegar. Ensinavam os índios a falar e a escrever o português, assim como a adotar os costumes e religião dos brancos. Enquanto a “liberação” das terras onde viviam os índios cabiam aos colonos e ao SPI, cujos métodos muitas vezes empregava de violência para expulsar os indígenas das terras de interesse.

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

A catequese missionária de desobriga promovia uma transformação cultural na qual os missionários eram responsáveis pela cultura doadora e os índios, a cultura receptora. Isso proporcionou “resultados negativos, afetando a

autonomia e a integridade da sociedade tribal e levando os indígenas a assumirem novos comportamentos” (LUSTOSA, 1992, p. 99).

Os missionários da Consolata não se interpuseram entre a relação índios/brancos. Apenas faziam o trabalho de educação, tratamento das doenças e serviços religiosos. Os conflitos entre índios e brancos foram crescendo à medida que a ocupação do Rio Branco, por colonos civis, incentivadas pelas campanhas de ocupação do Território, iniciadas nas últimas décadas do século XIX, foi atingindo o norte do Território (SANTILLI, 2001).

Somente no fim da década de 1960 e mais fortemente na década de 1970, com a chegada de jovens missionários, a relação com os indígenas saiu da esfera religiosa e iniciou-se um processo de “libertação” dos índios da subordinação aos brancos, superando a catequese de desobriga empreendida pela igreja em décadas anteriores (OLIVEIRA, 2014).

De acordo com Vasconcelos (1996) no início da década de 1970, a igreja renunciou ao trabalho de conversão dos Índios em cristãos para ajudá-los na conquista de seus direitos. O trabalho foi iniciado pela Congregação dos Missionários da Consolata, seguindo as proposições do Concílio Vaticano II (1962-65) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968), que revolucionaram a ação evangelizadora da Igreja Católica, concretizando numa opção preferencial pelos pobres, confirmada na Conferência de Puebla (1979). A diocese teve seu trabalho impulsionado junto às comunidades indígenas com a chegada do Bispo Dom Aldo Mongiano em 1975, sendo que três anos depois fez-se, na Assembleia Diocesana de Pastoral, a opção pelos índios, e a pastoral indigenista passou a ser prioridade.

Os principais responsáveis pelo novo modo de ser da igreja diante das comunidades indígenas foram os missionários da Consolata Jorge Dal Ben, Lírio Girardi, Luciano Stefanini, Guilherme Damiuli e João Saffirio, os Irmãos Francisco Bruno e Carlos Zacchini, além de leigos do MLAL<sup>15</sup> (Movimento Latino Americano *Laici*) Vincenzo Pira, Emanuelle Amodio e Alberto Chirone (VASCONCELOS, 1996).

---

<sup>15</sup> O MLAL é uma organização não governamental, fundada em 1966, com sede em Verona, para prestar apoio e assistência aos voluntários leigos que operam na América Latina e sensibilizar a população para a solidariedade com o populações dessas áreas. Leigo é quem não é nem sacerdote nem religioso.

Em 1972 foi criado o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), produto das discordâncias surgidas no seio da Igreja Católica no Brasil no que se refere ao modelo de atuação missionária proposto pela Operação Anchieta (OPAN), nascida em 1969, que tinha por pressuposto uma prática missionária de intervenção proposital na vida social e cotidiana dos índios (RUFINO, 2002).

A criação do Cimi foi a forma encontrada pela Igreja Católica brasileira de tentar responder ao mal-estar criado pela crítica às atividades missionárias “tradicionais” e às demandas internas no sentido de criar uma pastoral específica para tratar da questão indígena. O Cimi assumiu uma posição crítica em relação à política indigenista oficial colocada em prática pela FUNAI. Todavia, nem todos os bispos da Igreja Católica estavam de acordo com a posição do Cimi, afirmando que as denúncias contra a FUNAI causavam atritos entre o Governo e a Igreja. Para melhor controle do Cimi, foi proposto sua anexação à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, fato que veio a ocorrer oficialmente em 1977.

Com este novo tipo de postura e apoio da Igreja Católica, os Makuxi passam a defender e valorizar seu idioma sua cultura e as diversas manifestações religiosas que antes eram consideradas inapropriadas. Os missionários foram orientados a considerar o que fazia parte da cultura indígena. Com a transformação da prática missionária que a aproximou do indigenismo, índios e missionários estabeleceram os termos constantes do que se poderia chamar de gramática da “cultura indígena”. Tudo o que é classificado como fazendo parte da “cultura indígena” ganha o *status* de algo que deve ser apreciado, estimulado e mantido (ARAÚJO, 2006, p.119).

Na década de 1970, a igreja, com o Cimi, assume que os povos indígenas sofriam e eram oprimidos e parte para uma prática da pastoral libertadora. Os indígenas receberiam apoio dos missionários para organizar suas políticas. Assim surge na história canais de comunicação entre índios e brancos (VIEIRA, 2014).

As reuniões realizadas a partir de 1977, com a participação do Cimi, transformaram-se num espaço de discussão dos tuxauas. Os missionários da Consolata se posicionaram a favor dos índios, com a “posição pela causa indígena”, intimamente ligada à defesa das terras e à luta pela autodeterminação indígena, que levaria ao protagonismo em sua história (SIMÕES, 2016). Os

estudos religiosos realizados em reuniões de grupo com os tuxauas passaram a trazer mensagens de injustiças na relação entre brancos e índios, colocando os indígenas como injustiçados. Como consequências destas reuniões, em 1987, dez anos depois, na transição de dois tipos de governos, em pleno processo constituinte, formou-se o CINTER, Conselho Indígena do Território de Roraima, que veio a se tornar o Conselho Indígena de Roraima (CIR), que atua de forma bastante organizada até hoje e foi a organização mais atuante na demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol, com grande apoio da Igreja Católica (ARAÚJO, 2006).

No caso dos índios Makuxi a afirmação étnica promovida pelos missionários da Consolata está relacionada estreitamente com a problemática do território. É devido ao conflito com posseiros e às fazendas estabelecidas na região que ocorre um “deslocamento contextual das significações cristãs”: Cristo, em sua “defesa da terra e da união fraterna” como “chaves da salvação”, é lido como uma defesa do território e da organização política (MONTEIRO, 2006, p. 433).

No fim de 1979 a Igreja Católica de Roraima passou de Prelazia a Diocese com um Bispo, 20 Padres, cinco irmãos leigos, 33 irmãs e seis voluntários leigos.

O incentivo ao aprendizado das línguas e mitos nativos e à realização de rituais tradicionais teve como um dos seus primeiros passos a organização e edição do “Boletim do Arquivo do Setor Indigenista”, iniciada em dezembro de 1981. Os artigos produzidos versavam sobre temas como a organização social, cultura material, mitos e ritos de povos indígenas de Roraima com o objetivo de informar índios, missionários e demais interessados sobre o modo de vida tradicional dos índios de Roraima. (ARAÚJO, 2006).

Os missionários organizaram encontros indígenas nos quais algum tema considerado tradicional estava em pauta. Nestes encontros participavam pajés, rezadores e catequistas indígenas que organizaram uma coletânea de mitos, *Makuxi Panton*, Histórias Makuxi, publicada em três volumes pela Diocese de Roraima e um material com uma coletânea de rezas em Makuxi em dois volumes, *Makuxi Tarumu*, que é o objeto de estudo desta tese.

#### 4.4 “Medicina” Indígena e Modelo Biomédico: concorrentes ou parceiros?

Para serem felizes, os cidadãos dos países ricos precisariam incorporar algumas lições das sociedades primitivas.

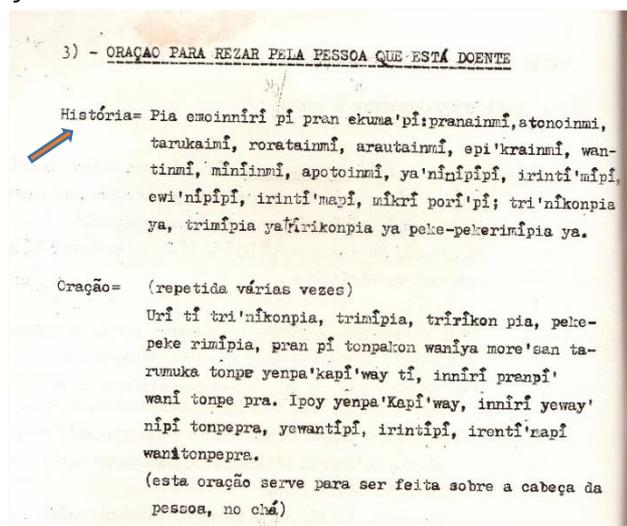
Claude Lévi-Strauss

O trabalho de profissionais de saúde junto aos povos indígenas coloca a força dos procedimentos biomédicos ao lado de diferentes percepções sobre saúde e doença, além de outras terapêuticas, proporcionando conflitos e disjunções (LANGDON, 2001; FOLLER, 2004).

Na medicina tradicional indígena Makuxi, o pajé, no curso de seu ritual de cura, faz referência direta a mitos (histórias) onde se relata feitos de saúde. Particularmente estas histórias narram sobre enfermidades que tem sido resolvidas por parte de heróis míticos. Trata-se então de entender de que modo estas histórias entram no processo de cura. É dizer em que consiste a operatividade da relação rito-mito (AMODIO, 1995).

No folheto *Makuxi Tarumu* quase todas as orações são precedidas de uma história que deve ser contada, criando o ambiente para o ritual de cura. (Figura 06).

Figura 06: Oração número 3 do volume I. A seta evidencia a história a ser relatada antes da oração.



Fonte: CDI – RR.

### Tradução Figura 06:

3 – Oração para rezar pela pessoa que está doente.

#### História

A doença gostou de um homem novo (bom de saúde), malária, gripe, gripe forte, guariba, sarampo, dor de coração, diarreia com sangue, catapora, e fez ele ficar morno, sentindo dor, ficou com frio e dor, e o trovão forte encontrou trovão fraco. Os trovões assustam todas essas doenças.

Oração: Eu trovão fraco e trovão forte, se o parente estiver com doença, os novos podem rezar. Eu (trovão) tirei doença de cima e de dentro dele, para ele nunca mais suar e nem sentir dor no coração, se fervendo e nem outros tipos de dores,

(Essa oração serve para ser feita na cabeça da pessoa, no chá).

A função principal da cultura é a de organizar a percepção do mundo. Graças a essa “organização” é possível produzir instrumentos de ação sobre a realidade física, social entre outras. Esta função principal da cultura, que não se dá de uma vez por todas, se realiza fundamentalmente através do mito. Nesse sentido, o mito seria um instrumento de percepção, organização e ação sobre o mundo. Não existe sociedade que possa eliminar estes processos, e também as diversas sociedades ocidentais se baseiam neles (AMODIO, 1995).

Langdon (2014) discute no seu artigo de revisão que existe uma corrente antropológica que vêm argumentando que os processos de saúde e doença precisam ser entendidos por meio das noções de práticas de autoatenção, intermedicalidade, autonomia, coletividade, agência e práxis em oposição à perspectiva biomédica caracterizada como universalista, individualista, biologista, e a-histórica.

A hegemonia do modelo biomédico contribui para a atribuição das crenças dos povos indígenas como base da ignorância em saúde gerando o etnocentrismo ocidental.

As diferentes percepções entre os diferentes povos se devem às diferentes culturas e fontes de conhecimento. As fontes de conhecimento dos profissionais de saúde advém dos pesquisadores da área que, todavia, vêm alertando para a dimensão normativa e prescritiva das práticas desses profissionais, sustentando que, no modelo biomédico, etiologia e normatização andam juntas, e que o poder normativo deste modelo cresce com seus êxitos e

sua eficácia como tecnologia. Como ciência do normal e do patológico, o modelo biomédico torna-se dominante entre as ciências, estabelecendo os padrões de razoabilidade dos comportamentos.

É necessário compreender a relação entre tratamento e diálogo para assim obtermos instrumentos para avaliação do subsistema de saúde indígena, principalmente em relação à atual política de saúde, que declara que as práticas tradicionais de cura devem ser respeitadas e não substituídas pelos serviços biomédicos na atenção básica, mas que pouco faz para implementar políticas de atenção voltadas para o problema da interculturalidade.

Para Langdon (2014) os problemas crônicos em saúde que acometem os povos indígenas (como a alcoolização) devem ser analisados em uma perspectiva coletiva, buscando entender o contexto da história destes povos, e a relação entre indivíduos e grupos com a sociedade que os cerca e não focar nos problemas situados meramente no corpo individual biológico; os saberes e práticas tradicionais devem ser não apenas respeitados mas colocados como fundamentais nas políticas de saúde indígena.

A autora conclui seu artigo colocando que apesar da contínua expansão do modelo biomédico, este não suplanta outras formas de conhecimento. Pelo contrário, assim como este modelo vem se expandindo, as práticas de saúde populares e alternativas também vem tomando força nos países da América Latina, bem como em outras partes do mundo. Desta maneira, as dinâmicas relacionadas à saúde/doença são caracterizadas por uma negociação entre diferentes práticas e formas de conhecimento, sendo que, muitas vezes, neste processo formam-se novas sínteses e hibridações. Precisamos traçar um caminho que estabeleça medidas que valorizem a harmonia das práticas de cura tradicionais com o modelo biomédico.

Em relação ao itinerário terapêutico e às práticas de cura, Vieira, Oliveira e Neves (2017), constataram que os índios Truká fazem uso regular do modelo biomédico e da medicina indígena simultaneamente. O que varia é o caminho percorrido desde o momento em que se percebe a doença até o tratamento. Enquanto alguns indígenas iniciavam o processo com o uso de chás, lambedores, recorrendo muitas vezes aos curadores indígenas (pajé, rezadores, etc.), outros procuravam primeiramente o posto e o tratamento biomédico e, apenas quando ineficazes, procuravam outra forma de cura.

Durante a pesquisa supracitada, observou-se que os índios Truká acreditam nas formas de tratamento biomédico desde que ocorra uma investigação coerente sobre as possíveis causas da doença. Quando isso não acontece, ou quando a explicação não convence, a tendência é procurar outras formas de cura, tal qual a sociedade não indígena.

Observou-se que os índios Truká dão muita importância aos rituais, aos medicamentos caseiros e também aos remédios da medicina alopática, assim como costumam manter em casa um pequeno estoque de remédios para que possam recorrer a eles de forma emergencial.

Nas comunidades indígenas Makuxi o pajé é o depositário principal do saber médico. Ele sabe os nomes do corpo e conhece as histórias que relacionam as partes do corpo entre si e com o mundo. Por isso, no ritual de cura, ele manipula a realidade através de símbolos concretos e, sobretudo, através de metáforas verbais. Em fim, ele sabe as “palavras que deve dizer” e, sobretudo, as “palavras para fazer” (AMODIO, 1991).

Nogueira et al (2015) realizaram uma pesquisa com os indígenas Munduruku, no Estado do Pará, com o objetivo de identificar explicações para tuberculose e itinerários terapêuticos.

Segundo os autores as explicações baseadas na medicina indígena tradicional dos Munduruku divergem do modelo biomédico quanto às noções relativas à transmissibilidade de tuberculose, implementado por profissionais de saúde. Na medicina indígena tradicional, a transmissão da tuberculose é um conceito de doença com contato indireto entre pessoas socialmente distantes (inimigos ou adversários, em particular) em espaços públicos abertos. Em um modelo de doença biomédica, a transmissão ocorre em áreas fechadas, mal ventiladas e ambientes lotados, e é transmitida por contato interpessoal, especialmente dentro das famílias.

Os profissionais de saúde devem considerar tais diferenças quando planejam e implementam ações de saúde nas comunidades indígenas. Os membros da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena devem familiarizar-se com as características etnográficas das populações-alvo para fornecer serviços culturais de cuidado diferenciado, conforme recomendado pela política brasileira cuidados de saúde indígena (NOGUEIRA *et al.*,2015).

Embora a medicina indígena tradicional tenha sido predominante entre as preferências terapêuticas dos entrevistados, esta predominância não implicava a exclusão do modelo biomédico. A circulação dos pacientes entre os dois modelos terapêuticos é de natureza complementar na busca de uma solução para um problema de saúde e com base em concepções culturais locais e no uso dos serviços de cuidados de saúde disponíveis nas comunidades (NOGUEIRA *et al*, 2015).

A emergência de políticas públicas em saúde representa o discurso moderno veiculado pelo Estado, a partir do qual o tradicional é definido – as medicinas, as práticas, os conhecimentos, os praticantes, os povos e as comunidades. Os discursos e as definições sobre a tradição constituem um fenômeno reflexivo marcadamente moderno, porquanto sustentado pela produção de conhecimentos científicos biomédicos.

No estudo realizado por Rissardo *et al.* (2014) na Terra Indígena Faxinal (TIF), localizada na região centro-sul do Estado do Paraná, Brasil, a qual possui cerca de 600 indígenas residentes, todos da etnia Kaingang, encontrou-se que os profissionais de saúde além de realizarem o tratamento medicamentoso aos idosos, utilizam algumas práticas de cuidado da cultura Kaingang, como o uso de chás e fitoterápicos.

O trabalho em saúde indígena com esta etnia exige dos profissionais o conhecimento da cultura Kaingang para a prestação de uma assistência congruente, “visto que a partir deste conhecimento o profissional consegue moldar suas ações e conduzir o cuidado sob uma visão de mundo mútua, despidendo de julgamentos e impasses que advêm da limitação de informação quando não se conhece a cultura” (RISSARDO, 2014).

Para os profissionais que atuam na atenção à saúde dos povos Kaingang o saber científico e o saber tradicional andam juntos. O primeiro saber remete aos cuidados como medicação, exames laboratoriais, vacinação, nebulização e realização de curativos, e o segundo, a utilização de plantas medicinais.

É preciso dizer que as políticas públicas brasileiras que tratam de temas associados às medicinas tradicionais aderiram ao conceito e à perspectiva desenvolvidos pela OMS (2002); delas podemos mencionar: Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASI) de 06 de fevereiro de 2002; Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) de 3 de

maio de 2006; Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (PNPMF) aprovada pelo Decreto n. 5.813, de 22 de junho de 2006; Projeto de Lei (PL) n. 5078/2005 do deputado Eduardo Valverde que visa à regulamentação das medicinas tradicionais, as indígenas entre elas; e o PL n. 2.145/2007, da deputada Janete, que objetiva a regulamentação do ofício das parteiras tradicionais junto ao Sistema Único de Saúde (FERREIRA, 2013). O PL 2145/2007 foi arquivado a pedido da própria autora, que mesmo solicitando o desarquivamento, a solicitação foi indeferida.

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (BRASIL, 2002) faz referência às medicinas tradicionais indígenas ao recomendar que os serviços de saúde atuem de forma articulada aos sistemas tradicionais indígenas de saúde, para obter a melhoria do estado de saúde dessas populações. Mesmo aderindo explicitamente ao conceito veiculado pela OMS, a PNASI não preconiza a integração das medicinas tradicionais indígenas ao sistema de saúde nacional, mas, sim, coloca a questão da colaboração entre as diferentes medicinas como uma questão de articulação entre os sistemas de saúde tradicionais indígenas aos serviços de saúde. O que não fica claro é como essa articulação entre os diferentes sistemas médicos pode ser efetivada e se ela é entendida como uma medida integracionista.

Os processos de validação científica das medicinas tradicionais e qualificação de seus praticantes deslocam dos contextos locais saberes, práticas e praticantes e os reencaixam no espaço das políticas públicas, em que passam a ter outros sentidos e a desempenhar outras funções, distintos dos que tinham tradicionalmente (FERREIRA, 2013).

Para Patino Suaza e Sandin Vasquez (2014) grande parte da força e capacidade de sobrevivência dos povos indígenas deve-se à eficácia dos seus sistemas de saúde tradicionais, cujos "eixo conceitual" ou visão de mundo (cosmovisão) é baseado no equilíbrio, na harmonia e na integralidade. Um sistema médico tradicional pode apresentar atores que estão organizados hierarquicamente.

Segundo estas autoras os sistemas terapêuticos tradicionais têm cinco características fundamentais que os definem como sistemas médicos e os tornam possível alternativas de atenção em saúde para uma comunidade: validade como etnomedicina (sistema terapêutico adaptado aos contextos

sócioculturais e geográficos concretos que respondem às necessidades de saúde dos grupos); utilização de recursos naturais como meios terapêuticos para prevenir e combater enfermidades; contemplação necessária do elemento cultural da doença (saúde/doença como uma unidade em relação direta com o equilíbrio/desequilíbrio do meio ambiente); sistemas estreitamente integrados com o resto da cultura da sociedade em questão; os sistemas terapêuticos de grupos indígenas e culturas tradicionais são parte de outros elementos organizacionais e balanceadores do indivíduo, do grupo, meio e crenças com o cosmos.

Patiño Suaza e Sandín Vásquez (2014) pesquisaram comunidades indígenas de Puerto Nariño, Amazonas, Colômbia. Em seu discurso, os participantes reconheceram dois tipos de medicina no seu território: a tradicional, que é praticada pelos xamãs, médicos tradicionais e curandeiros, e a ocidental, que é exercida no hospital local por profissionais universitários graduados em escolas médicas do país. Tanto a medicina ocidental quanto a tradicional são aceitas, embora eles prefiram a tradicional. A capacidade de curar pertence apenas àqueles que nascem com esse dom, embora não tenham ingressado em uma universidade. De acordo com eles, o médico tradicional tem o dom de cuidar do paciente, e se esforça para conseguir elementos e preparar tratamentos até curá-los. Este é um valor que não reconhecem ao consultar um médico ocidental.

É proposto um trabalho coordenado entre a medicina ocidental e a tradicional, em que cada uma reconheça suas limitações e se apoie na outra. Convidam a não rejeitar totalmente a medicina ocidental, porque eles admitem que muitas vezes serve, e afirmam que os casos que requerem cirurgia são de competência exclusiva da medicina ocidental. Solicita que os médicos de cuidados primários sejam tradicionais; por isso é importante que o médico ocidental aproprie-se da sinergia entre a natureza e a saúde física e mental: não se trata de mudar a sua educação, mas de apropriar-se desta visão holística do sistema tradicional.

Essa pesquisa mostrou que as comunidades indígenas aceitam a medicina ocidental, admitem sua eficácia e reconhecem a sua exclusividade quando são necessários tratamentos cirúrgicos; dizem que os médicos tradicionais e ocidentais têm vantagens e limitações, e propõe um trabalho articulado e intercultural.

Os saberes, práticas e praticantes das medicinas tradicionais ficam a cargo do setor saúde que, ao buscar integrá-los ao sistema sanitário nacional, desvincula-os dos contextos sociomédicos-cosmológicos originais, submetendo-os ao processo de validação científica, que possibilita sua disponibilização tanto como práticas terapêuticas, no âmbito do SUS, quanto como serviços e produtos a serem ofertados no mercado (FERREIRA, 2013).

#### 4.5 Cosmvisão Makuxi

As cosmologias revelam formas de significar o mundo, proporcionando sentido as coisas existentes e viventes. Nesse sentido, as práticas ritualísticas e míticas constituem-se em fontes de conhecimentos e de padrões culturais tradicionais e de espaços de múltiplos diálogos e saberes produtores de significados e formas de viver (SOUZA, 2014).

Nas sociedades onde o saber se transmite oralmente, como a dos Makuxis, para que seus conteúdos sejam operantes, é necessário confiar seu funcionamento e reprodução à força do mito, com o resultado de que sua produção tem que ser atribuída a um passado distante (ainda que tenha sido um acontecimento recente): o tempo dos antepassados míticos ou dos heróis culturais deram presumidamente nome as coisas, na etnogênese de cada sociedade (AMODIO, 1997).

[...] a escrita é uma coisa e o saber é outra. A escrita é apenas uma fotografia do saber, mas não o saber em si. (...) Nas sociedades indígenas, fortemente baseadas na oralidade, ninguém fica escrevendo para comunicar o que sabe. Lá, todos os saberes são transmitidos pela fala, da mesma forma que na Grécia antiga, na China, na Índia, na Pérsia, cujos filósofos e sábios não liam nem escreviam, mas transmitiram através da memória oral seus ensinamentos que até hoje circulam nas universidades. (...) a leitura não faz ninguém melhor. Como qualquer ato humano, a leitura e a escrita estão marcadas pelo jeito de cada um, por sua personalidade, interesse, temores, ressentimentos, sonhos (FREIRE, 2007).

D. Alcuíno Meyer coletou mitos entre os Makuxi e os Wapichanas de 1926 a 1948, escrevendo-os em cadernos num alfabeto que ele mesmo criou para representar a fala dessa língua, bem diferente do português.

Mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana (CAMPBELL, 1990). Os mitos comunicam os valores culturais de um povo; eles nos dizem o que fazer para vivermos de maneira completa. Os mitos servem também para apresentar a história de um povo; para explicar a origem de fenômenos naturais (MACDONELL, 2011).

Joseph Campbell comparou mitos de vários povos do mundo inteiro e descobriu que o papel do herói é comum a todas as culturas (CAMPBELL, 2007). Segundo ele existe um padrão universal para os mitos, o “monomito”.

Claude Lévi-Strauss, antropólogo, professor e filósofo belga, também identificou elementos universais nas mitologias dos povos antigos e atuais, elementos que ele chamou de “mitemas”. O interesse de Lévi-Strauss pela análise dos mitos corporificou-se, em 1955, com a publicação de seu artigo "The structural study of myth" (*Journal of American Folklore*), republicado, com algumas modificações, em sua famosa coletânea *Anthropologie structurale* (Paris, Librairie Plon, 1958). É neste artigo que o autor formula o princípio básico de seu método de análise, qual seja, um mito não existe isoladamente, ele está relacionado com outros mitos. A sua interpretação somente se torna possível quando analisado conjuntamente com outros grupos de mitos que lhes são próximos (LARAIA, 2006).

Ainda segundo Strauss a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Esta é a originalidade do pensamento mitológico – desempenhar o papel do pensamento conceitual.

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’ ou, em todo caso, ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que esses acontecimentos, que se supõe terem acontecido em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (LÉVI-STRAUSS<sup>16</sup>, 1955, p. 241 *apud* SOUTO, D’AGORD, 2013).

“Esses bocados de informação, provenientes dos tempos antigos (...) têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, que

---

<sup>16</sup> LÉVI-STRAUSS, C. (1955). A estrutura dos mitos, in **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 237 - 265.

construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos (...)” (CAMPBELL, 1990, p. 15).

Considere-se a posição dos juizes em nossa sociedade, que Campbell encarava em termos mitológicos, não sociológicos. Se essa posição representasse apenas um papel, o juiz poderia vestir, na corte, um terno cinza, em vez da negra toga magisterial. Para que a lei possa manter a autoridade além da mera coerção, o poder do juiz precisa ser ritualizado, mitologizado. O mesmo acontece a muitos aspectos da vida contemporânea, dizia Campbell, da religião e da guerra ao amor e à morte (CAMPBELL, 1990. p. 8).

Assim, nas perspectivas da nova problemática histórica, o mito não só é objeto da história, mas prolonga em direção às origens. O tempo da história, enriquece os métodos do historiador e alimenta um novo nível da história, a história lenta (LE GOFF, 1992, p. 56).

A elaboração dos mitos de origens vai ao encontro das identidades nacionais, compondo conjuntos de referência para as raízes de um povo. Como desdobramento de tais processos, delineiam-se estereótipos e uma espécie de check-list identitária, em que se relacionam pais ancestrais, datas memoráveis, fatos históricos, lugares de memória, mitos, ritos e práticas alusivas à nação, à música, à comida e à festa nacional, aos trajes típicos. As identidades são, no caso, ficções criativas que situam o indivíduo no espaço, no tempo, no social, mesmo no mundo (PESAVENTO, 2004).

Na cultura Makuxi os mitos e ritos estão permeados de suas cosmologias e representações de mundo. História e mito estão interrelacionados, em que homem, animais, plantas e demais elementos da natureza não são coisas dicotômicas.

De acordo com Souza (2014), na cultura Makuxi o cosmos é composto basicamente de três planos sobrepostos no espaço que se encontram na linha do horizonte. O céu que enxergamos da superfície terrestre é 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, onde vivemos, 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 comunidades. 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 uma delas.

Os Makuxi tem mitos que contam a origem do fogo, dos timbós, dos carapanãs, da formação do Monte Roraima, entre outros. Todavia a influência dos Brancos sobre eles abrange todos os aspectos do seu sistema social. Na literatura oral ela também se manifesta. Os mitos coletados na década de 1960 por Diniz (1972), por exemplo, evidenciaram fatos e instrumentos completamente estranhos à sua tradição e que sabidamente se relacionam com a sociedade dominante de cunho cristão e ocidental. Na técnica de cura o personagem Jesus substitui o herói cultural *Anikê*, que aparece sempre fazendo curas milagrosas em outros mitos. Como exemplo desta influência reproduzimos abaixo o mito “A mandioca” encontrado na tese de Diniz (1972). Neste mito aparece a semana santa e a pessoa de Jesus Cristo.

#### Mito: A mandioca

Um casal de velhos tinha uma filha de quatro anos de idade. O nome do velho era *Urarê:Pü* (pai de Maníva) e o da velha era *Muráku:Mabü* (mão de Maníva), o nome da menina era *Se:rá*.

A menina adoeceu, seu pai tratou-a, mas ela faleceu. Antes de morrer, pediu ao pai que não a enterrasse longe, ele sepultou-a no terreiro da casa. Após dois meses nasceu uma árvore na sepultura e cuidavam da árvore. Um dia, era uma semana santa, o espírito da menina apareceu para o velho e falou-lhe: “papai, trate-me bem que mais tarde vou servir para o senhor e para todos”. O velho disse à velha o sucedido.

Aos seis meses a sepultura rachou. Aos oito meses apareceu a mandioca. O velho disse à velha que iria mudar a árvore. Apareceu-lhes um homem. Era Jesus Cristo. Este indagou do velho: “o que está fazendo?” O velho respondeu: “estou brocando para mudar a árvore que nasceu na sepultura da minha filha”. O homem disse: “pensou bem, pode trabalhar. O velho disse: “espero em Deus que mande chuva, porque o verão está forte”. O home retrucou: “pensou bem.” O velho perguntou ao homem se queria ver a planta. Ele respondeu que sim. O velho mostrou-lhe. O homem achou-a bonita e disse-lhe: “meu irmão esta árvore lhe servirá”. E acrescentou: “corta vinte pedaços de três polegadas, cava vinte covas e planta-os que nenhum morrerá, pois está trabalhando com fé. A planta servirá para ti e para todos, sempre.” O velho fez como o home recomendou. Nesse dia à tarde choveu. Quatro meses depois nasceram os pés de mandioca. Até hoje há esta planta. Seu nome é maniva (*será*).

Os mitos coletados por d. Alcuíno no início do século XX ainda não tinham sofrido essa influência da religião católica.

O mito de Makunaimî envolve toda a cosmologia dos povos indígenas dos troncos linguísticos Karib e Aruak; sendo que essa entidade mágico-religiosa

vive no Monte Roraima, na tríplice fronteira (Brasil, Venezuela e Guiana); tendo ainda dois filhos que são batizados de Inxikiran e Anikê. Esses índios acreditam serem descendentes desses heróis míticos, sendo filhos de Makunaimî. Sobre este fenômeno Carvalho (2015, p. 39) destaca que,

É, pois, na condição de herói de uma cultura ágrafa que Makunaimî/Makunaima ganha concretude por meio de um conjunto de narrativas que explicam fatos diversos como a ocorrência de fenômenos naturais e acidentes geográficos, bem como a forma de alguns animais e a existência de certas constelações avistáveis da região do Monte Roraima, mas também como teriam sido criadas algumas fórmulas mágicas de cura, entre outras coisas, como a escassez de árvores e o fato de existirem poucas frutas na região dos campos naturais, em contraste com a maior abundância delas na face norte de Roraima - para onde tombou o tronco da árvore Wazaká. Além disso estabelecem um conjunto de regras tácitas, potencialmente capazes de manter a harmonia social e cósmica do grupo.

Abaixo transcrevemos um mito registrado por d. Alcuíno:

#### **Mito sobre Makunaimî**

Os irmãos Inxikiran e Anike encontraram-se com Makunaimî. Eles estavam rachando cocos de mucajá, Makunaimî os achou entretidos em tal trabalho.

- Sobre o que é que estais quebrando? – perguntou.

- Nós o quebramos sobre nossos joelhos. Espera, vamos quebrá-los sobre os teus joelhos também.

Aí puseram os cocos de mucajá em cima dos joelhos dele. Depois, os quebraram sobre os joelhos dele. Makunaimî desfaleceu. Eles o sepultaram com pedras. Nesta cachoeira de Turu, à margem do Rio Cotingo, à altura do boqueirão do Contã, eles o sepultaram. A seguir os Inxikiran fugiram. O irmão mais velho, Inxikiran, dizia:

- Eu vou meter-me dentro d'água.

Ao passo que o mano mais novo, Anike, afirmava:

- E eu vou pela serra e trepo numa árvore.

Então fugiram os dois. Anike trepou num árvore e Inxikiran foi dentro d'água. Ressuscitou Makunaimî. Gritou para Inxikiran caído n'água e para Anike trepado na árvore. Para eles é que Makunaimî gritou.

- Vira peixe pacamu! – disse Inxikiran para Anike, que ainda havia ficado gente.

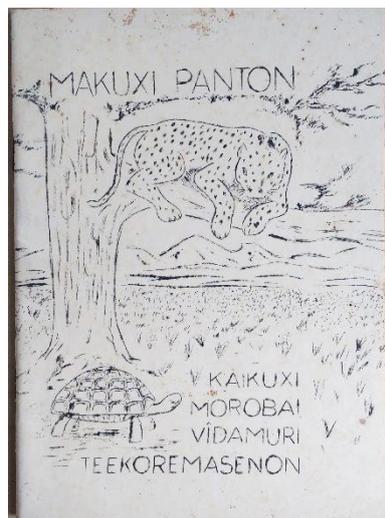
- Sobe a serra feito macaco ou veado ou cumpim! – disse Anike

À ordem de Makunaimî, eles se transformaram. Anike virou peixe e Inxikiran, fugindo para a serra, se mudou em macaco ou em veado. E Makunaimî foi embora.

Nos contos Makuxi aparecem figuras que representam a situações do cotidiano. A onça representa o perigo, a ameaça do violento, do mais forte: o “civilizado opressor” que quer comer o Jabuti-índio, com terra, tradição, língua e tudo (Figura 07). As onças representam os violentos contra os quais os jabutis

(índios) têm que lutar, com astúcia e sabedoria [...] As Onças da Nova Ditadura [...] Os Jabuti-índios têm só uma estratégia para vencer as Onças poderosas: unirem-se também e jogar contra eles as pedras das leis recém-aprovadas na Constituição [...] (CIDR, 1988).

Figura 07: Folheto de 1983, o Jabuti e a onça



Fonte: CDI-RR.

No campo da medicina tradicional a cosmovisão Makuxi também oferece respostas para perturbações corporais (desordens, enfermidades físicas ou culturalmente determinadas) que precisam ter suas origens identificadas para serem sanadas. Na cultura Makuxi estas podem ser de vários tipos, desde uma “relação não ordenada” com “espíritos”, “lugares” ou pessoas, até tipos especificamente físicos (AMODIO, 1986).

Cada cultura acumula uma soma de conhecimentos e de práticas destinadas a eliminar tais perturbações. O modelo que vem sendo posto em prática por diversas culturas se mantém sobre a cadeia circular corpo-perturbação-enfermidade-cura-corpo, onde o primeiro termo faz alusão ao “corpo perturbado”, enquanto o último ao “corpo curado” (em equilíbrio).

A cura de uma determinada enfermidade será consequência da sua categorização, produzindo práticas de cura que podem ser mecânicas; por meio de plantas; ou ritualísticas, além da soma delas (AMODIO, 1997). Esse sistema inclui um conjunto de teorias relativas a origem das enfermidades; um conjunto de técnicas para a identificação destas enfermidades; vários sistemas de cura

para a eliminação da enfermidade; várias “figuras” especialmente orientadas e preparadas, encarregadas da eliminação das enfermidades que não se podem resolver através dos conhecimentos comuns a todos (AMODIO, 1986).

Na cultura makuxi é possível encontrar várias práticas de cura por meio da medicina tradicional às quais se agregaram, nas últimas décadas, elementos do sistema médico ocidental, que vem sendo utilizado junto às técnicas tradicionais ou de maneira autônoma.

As práticas tradicionais se dividem em duas grandes categorias: as xamânicas, cujo funcionamento se realiza por meio de ajudantes não humanos (espíritos ou antepassados), cujo operador mais importante é o Pia’san ou Piya’san (pajé), mas podem ser realizadas também por um rezador (Tarenpokon), que é uma figura xamânica menor que atua fundamentalmente por meio de rituais denominados tarén, no qual o processo consiste em fórmulas tradicionais “recitadas” diretamente sobre o enfermo ou mais frequentemente sobre infusões de ervas que logo são tomadas pelo enfermo; e as práticas de cura cotidianas que grande parte das pessoas conhecem, que se utilizam de recursos da natureza (não raramente essas práticas são acompanhadas por uma recitação de tarén) (AMODIO, 1997).

O pajé conhece as técnicas do rezador e este não conhece as do pajé. Bem como as técnicas do rezador não são conhecidas pelos adultos da comunidade, com quem são compartilhados os conhecimentos gerais básicos.

A cura do Tarenpokon no sistema cultural indígena para atender as doenças de média gravidade constitui-se de ervas e rezas específicas. Diferente do Piya’san, que age no corpo do doente por via espiritual, em transes. O Tarenpokon é geralmente uma pessoa mais velha e seu principal poder reside no conhecimento das ervas. A força das rezas não requer muito o esforço espiritual, mas exige concentração (RABELO FILHO, 2012).

A prática do rezador pode ser realizada em qualquer situação e tempo, enquanto a que o pajé realiza precisa de condições particulares: normalmente é realizada à noite, com a participação da comunidade, na casa do pajé ou do enfermo. O pajé utiliza, ou utilizava, vários objetos ou substâncias, como folhas para golpear, tabaco, banco (assento) especial etc.

Estes rituais possuem um conteúdo que se refere à história de “heróis” culturais relacionados com enfermidades e Xamãs. Estas histórias estão

presentes também nas orações dos rezadores escritas nos folhetos *Makuxi Tarumu*.

Vemos então a relação profunda entre rito e mito, entre o sistema de cuidado em saúde makuxi e as histórias míticas de cura. A história possui sua força. É uma história operante, uma vez que produz não somente a organização do “mundo”, mas sobretudo, a ação sobre o “mundo”. O rito “recita” o mito e lhe permite ser operativo (AMODIO, 1986). Estas histórias, às vezes breves, narram sobre enfermidades curadas por heróis míticos.

Dois planos culturais se encontram e entre estes se cria um espaço, um modo, para que os dois possam expressar a operatividade de sua relação: é este o caso da cura xamânica.

O xamã não se dá por satisfeito em reproduzir e recitar certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, originalidade e violência. E o que quer dizer reviver? Quer dizer, metaforicamente, “transferir-se” em um “espaço” e um “tempo” no qual opera o “herói”. Um plano no qual as situações de crise (enfermidades) encontram solução. Em particular estas histórias míticas são revividas em situações de grupo, nas quais todos os participantes são “atores”. O Xamã ajuda o enfermo a passar do plano da realidade cotidiana, onde as enfermidades surgem, ao plano da realidade mítica, onde estas enfermidades podem encontrar soluções, e logo voltar à realidade cotidiana levando consigo os efeitos da viagem (AMODIO, 1986).

Mas, se o mito é tão importante para os procedimentos de cura entre os Makuxis, o que acontece quando o conjunto mítico de uma cultura entra em crise? Acontece uma perda da força operativa nos rituais de cura que por conseguinte começam a não funcionar. E esta interferência tem sido profunda e de difícil recuperação desde que o “novo mundo” se transformou com a chegada dos europeus. Retornamos assim ao que já abordamos superficialmente, sobre os fenômenos sincréticos que introduziram personagens das histórias cristãs nos mitos makuxi. Os novos mitos seriam não só uma imposição cultural, mas também uma demonstração de um processo de apropriação cultural por parte dos povos indígenas. Não é objetivo deste estudo aprofundar na questão do sincretismo entre Makuxis e “homens brancos”, mas faremos breves considerações no item 5.1.

## SEÇÃO V

### 5 A década 1980 em Roraima e o folheto *Makuxi Tarumu*.

O cenário político-social na década de 1980 em Roraima, período da elaboração do folheto *Makuxi Tarumu*, foi marcado pelo fortalecimento da localidade, com incentivo à imigração, construção de estradas e garimpo.

O Estado de Roraima foi criado pela Constituição Federal de 1988, a qual em seu art. 14 cita que “Os Territórios Federais de Roraima e do Amapá são transformados em Estados Federados, mantidos seus atuais limites geográficos”.

Até os primeiros anos da década de 1980, o Território Federal de Roraima tinha apenas dois municípios: Boa Vista e Caracaraí. A população de Roraima era um pouco mais de 79 mil habitantes ao passo que nos primeiros anos de estado já era superior a 217 mil. Esse crescimento foi acelerado, exatamente nos anos 80 do século passado, tanto que atingiu taxas de crescimento de 9,5%, anual (NOGUEIRA; VERAS e SOUZA, 2013).

A colonização de Roraima foi denominada de colonização “tardia”, visto que “aconteceu em seguida às frentes do Pará, Acre, Rondônia”. Por esta razão, em Roraima o “processo de expansão tomou um maior impulso a partir de meados de 1980, quando as forças políticas locais tomaram para si o aquecimento da corrente migratória” (BARBOSA, 1993).

Esta intervenção por parte da classe política local é perceptível através do discurso de posse do Brigadeiro Ottomar de Souza Pinto, como governador, em 1979, quando este afirmou a necessidade de incentivar a migração.

Devido ao processo migratório milhares de migrantes foram atraídos para Roraima. Este aumento no fluxo migratório contou com uma significativa atuação por parte da elite política, a qual visava transformar o Território em estado.

É importante destacar que, nos anos de 1980, o Brasil, vivia um período de forte estagnação e recessão econômica e em Roraima não foi diferente. Esta situação, segundo Vale (2005), vai contra a lógica do fluxo migratório, visto que o mesmo sempre foi associado à necessidade de mão de obra para o mercado de trabalho, o que não veio acontecer para o Território Federal de Roraima.

A migração para Roraima tornou-se intensa nos anos de 1980 porque a abertura do garimpo trouxe uma nova perspectiva não só para o Roraima e os que aqui já viviam, mas principalmente para os indivíduos que viram nesse espaço uma utopia de vida, ou seja, o sonho de conseguir enriquecer através da extração mineral.

Nessa época, a migração para Roraima não foi exclusiva para o Estado, mas para toda a Região Norte, ela exerceu forte influência no aumento da população. E, em Roraima, uma parcela significativa foi a de migrantes nordestinos.

Souza e Silva (2006) destacam que o garimpo foi relevante para a expansão demográfica de Roraima, mas foram os projetos de assentamento espalhados pelo estado, assim como os vários loteamentos urbanos, notadamente em Boa Vista que atraíram um número considerável de migrantes, conferindo ao estado de Roraima as mais altas taxas de crescimento relativo populacional nas décadas de 1980 e 1990.

Segundo Rodrigues (1996, p. 19), várias excursões predominantemente estrangeiras teriam tentado encontrar o “Eldorado” ainda no século passado, destacando que “a exploração mineral em Roraima (...) é relativamente recente e data do início do século XX, mais precisamente, por volta do ano de 1912.

Entretanto, a partir da década de 1980 o ouro se tornou o principal produto no que diz respeito à mineração em Roraima, atingindo seu auge nos anos de 1988 e 1989. Sobre isso, Rodrigues (1996, p. 27-28), em trabalho pioneiro sobre o tema, argumenta que “pode-se dizer que este foi o período ‘dourado’ no Estado de Roraima”, e explica que foi “neste período que o ouro assumiu a dianteira da produção mineral, proporcionando mudanças num ritmo nunca visto anteriormente na sociedade, transformando a realidade e a paisagem social roraimense definitivamente”.

O autor Vale (2007, p. 17) explica que a abertura da BR-174, que liga Boa Vista a Manaus, aliada a outros estímulos, a partir dos anos de 1980, produziu “um expressivo crescimento populacional, justificado pela intensa absorção de uma população migrante, principalmente de nordestinos e nortistas na área urbana de Boa Vista”.

Depois de um período de expansão, os garimpos sofreram uma baixa muito grande por conta das proibições e, com a ilegalidade, estavam

condicionados ao fim. Dessa maneira, entendemos que a proibição do garimpo possibilitou o deslocamento de certos contingentes populacionais para as áreas urbanas criadas após o ano de 1982, com a criação de novos municípios.

Com um Território mais povoado, a pleno vapor, em 1982 foi aprovada a Lei nº 7009 de 1 de julho, criando oito novos municípios, três com terras emancipadas de Boa Vista e quatro com terras desmembradas de Caracaraí. Nasceram a partir da área de Boa Vista os municípios de Alto Alegre, Bonfim e Normandia e, de Caracaraí, Mucajaí, São João da Baliza e São Luís do Anauá.

Mas a abertura do garimpo trouxe problemas para os primeiros habitantes que aqui já estavam. A princípio os indígenas eram uma mão de obra barata e eram explorados por garimpeiros e fazendeiros. Até que a Igreja Católica começou a interferir nessa relação.

A leitura de Santos (2013) mostra que de modo geral fazendeiros e garimpeiros acusavam que a relação entre eles e os indígenas se tornou conflituosa devido “à convivência com os missionários da Igreja Católica” que foram “[...] mudando a mentalidade do índio que anteriormente era pacífico [...]”. Ao mesmo tempo, a Igreja iniciou um processo de explicação dos malefícios que a mineração traria e que os indígenas não poderiam aceitar a invasão de seu território. Diante disso, foi criada a Assembleia de Tuxauas, na qual as lideranças indígenas e religiosas buscavam a expulsão de garimpeiros e fazendeiros (SANTOS, 2013).

Os governadores de Roraima eram indicados pelo Governo Federal até 1990, quando houve a primeira eleição direta para a escolha do primeiro governador e dos deputados estaduais, conforme previsto no parágrafo 1º, que cita “a instalação dos Estados dar-se-á com a posse dos Governadores eleitos em 1990”. Contudo, Santos (2004) alerta que mesmo sendo criado o Estado de Roraima, este manteve os problemas fundiários, de demarcação das terras indígenas e da dependência financeira da União. Segundo o autor, o Estado, para manter a máquina administrativa, dependia de 80% de repasses federais (SANTOS, 2004, p. 124).

A primeira eleição direta para novo Estado contou com a participação de 6 candidatos ao cargo de Governo (1990, Ano II, nr. 316, p. 03), sendo eles, Romero Jucá, Ottomar de Souza Pinto, Getúlio Cruz, Neudo Campos, Robert Dangon e Belgerrac Baptista. Entretanto, a disputa ficou polarizada entre

Ottomar de Souza Pinto, da coligação “Frente Popular Nova Estrela”, e Romero Jucá Filho, da coligação “Roraima Pra Valer”. Além de eleger o governador os eleitores de Roraima escolheram 24 deputados estaduais, 8 federais, 3 senadores.

### **5.1 Sincretismo religioso e a relação entre não-índios e índios**

O contato entre as populações nativas no Brasil e a metropolitana foi marcado pelo conflito. O etnocentrismo e a imposição cultural dos colonizadores na América e em todo o Brasil entraram desarraigando e exterminando populações inteiras, tanto culturalmente quanto fisicamente, usando vários métodos para alcançar seus intentos, ora por meio da catequização, ora guerreando, mesmo nas regiões mais distantes do litoral, a exemplo do vale do rio Branco, atual Estado de Roraima, que se localiza no extremo norte do Brasil, (BRAZ, 2003).

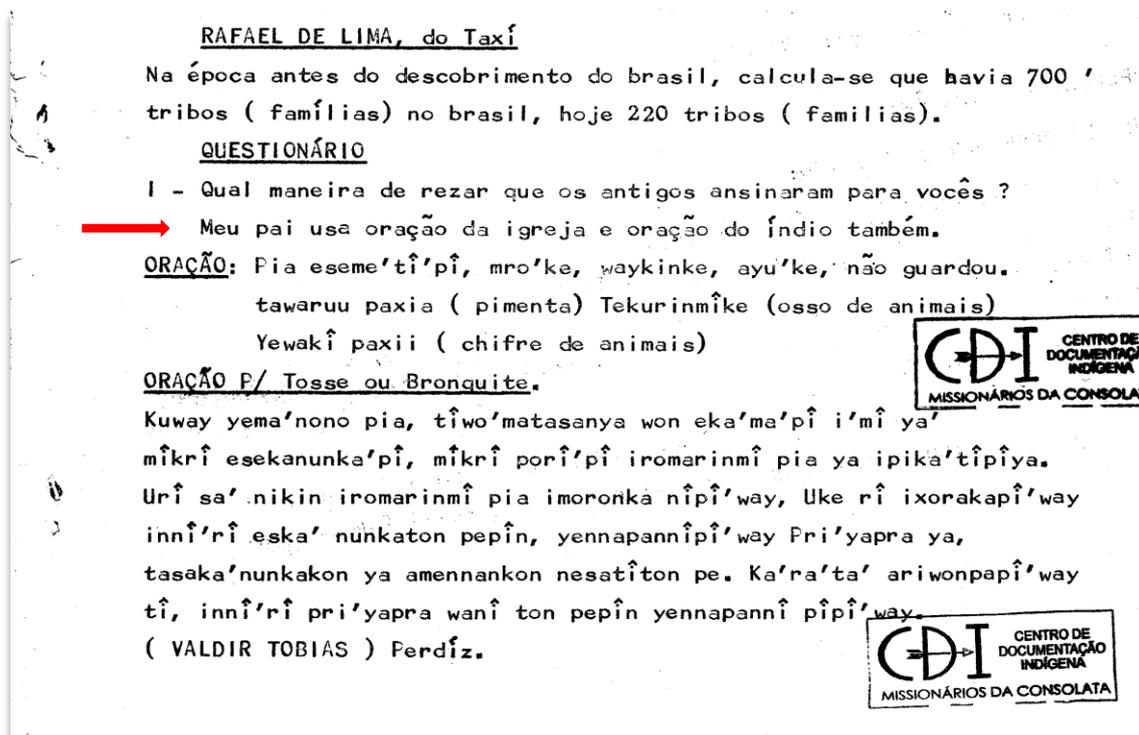
Quando duas populações estão em presença uma da outra, cada uma procura interpelar, julgar, os costumes e tradições da outra. Nem Sempre tal interpretação ou julgamento se faz de boa-fé. Desse modo, os civilizados brasileiros têm determinadas ideias a respeito dos índios e agem segundo essas ideias. Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo essa imagem. (MELATTI, 1998, p 193)

Para Canevacci (1996), é indispensável a compreensão do sincretismo para se entender o processo de mudança e continuidade, inovação, imitação, modernização ou globalização e para lidar com um mundo globalizado, relativista e pluralista, em que modernidade e tradição são sincretizadas. Para ele, o sincretismo na atualidade diz respeito aos trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios, que levam a modificações, justaposições e reinterpretções. Ocorre também, como um processo de mixagem do compatível e de fixação do incompatível. O sincretismo portanto, faz-se presente como novas formas de conexões e trocas entre diversas culturas que encontram o caminho da hibridação.

A Figura 08, é um recorte de uma página do folheto Tradições Indígenas, de 1985, produzido pela Diocese. Nesse folheto foi transcrito um questionário realizado com indígenas Makuxi. A pergunta que nos interessa nessa página é:

“Qual maneira de rezar que os antigos ensinaram a vocês?” E a resposta do indígena Makuxi: “Meu pai usa oração da igreja e oração do índio também”.

Figura 08: Recorte de uma página no folheto Tradições Indígenas (1985) mostrando a associação de práticas da igreja Católica com as tradicionais.



Fonte: CDI-RR

Vemos então a transformação que ocorreu na prática de orações destes indígenas. Na década de 1980 ficou evidente a mescla da fé católica com as tradições Makuxis.

No século XX, Roraima<sup>17</sup> continua sendo palco de conflitos ideológicos conforme Maxim Repetto (2008). De um lado, a Igreja Católica disputando com várias entidades a defesa e a tutela dos índios, e de outro, as Igrejas Evangélicas pregando uma convivência mais tranquila entre índio e não-índios. Antes, a mesma Igreja (Católica), que assumira a tarefa de aldeamento dos indígenas e

<sup>17</sup> O estado de Roraima tem seu espaço territorial organizado desde o século XVIII através de colonizadores holandeses e espanhóis, que por sua vez, estabeleceram relações nos moldes do pensamento europeu que influenciaram a cultura dos indígenas antes mesmo da chegada oficial dos ingleses e portugueses (REPETTO, 2008).

subjugava-os a uma nova cultura, massacrava e deixava-os a mercê dos criadores de gado, passou, na década de 1970, a defendê-los. Segundo Cirino (2008), a posição dos missionários católicos oscilou entre o respeito à cultura indígena e a forte pressão para se integrarem à estrutura nacional.

Em Roraima, as missões católicas conseguiram, em alguns casos, fazer com que os indígenas se tornassem seus parceiros. A teologia da libertação foi a motivação para atuarem a favor dos índios, dando a estes força para contestar as investidas anti-indigenistas do Estado, provocando uma mudança social bem como o surgimento dos movimentos indígenas, sem deixar de lutar pela ideologia do catolicismo no meio dos nativos.

Repetto (2008) continua a discorrer sobre o papel da religião na formação ideológica dos indígenas, onde descreve a atuação das Igrejas Evangélicas, que segundo ele, diferentemente da Igreja Católica, não tem incitado os indígenas a lutarem contra os brancos e sim a conviverem de forma mais harmoniosa entre eles. A argumentação dos evangélicos, segundo o autor, é de que “o reino de Deus está no outro mundo”, portanto, as questões territoriais são deixadas de lado dando prioridade às questões espirituais.

Nas primeiras décadas do século XX, as posses particulares expandiram-se significativamente, impondo sérias restrições à autonomia dos povos indígenas. A pecuária praticada de modo extensivo, consistindo simplesmente no pastoreio do gado pelos campos naturais, restringiu o território da fauna nativa e comprometeu as áreas de cultivo agrícola tradicional dos índios, ameaçando os seus recursos essenciais de sobrevivência.

As instituições presentes nas comunidades tradicionais dentre estas as missões religiosas, a educação escolar e nos últimos anos as igrejas Cristãs Protestantes e a aproximação das cidades com as comunidades têm interferido no contexto social e cultural dos povos indígenas. Percebemos que as missões religiosas\* e a educação escolar sempre caminharam lado a lado com a política dos colonizadores portugueses e espanhóis (PERES, 2013).

Para os índios, os resultados desse choque foram sumamente graves: houve mudanças nos métodos de trabalho e nos hábitos alimentares, a imposição de novas crenças, embora o absurdo de pretender que os primitivos pulassem, de um salto, do politeísmo ao monoteísmo; propósito de subordiná-lo, pela escravidão declarada ou disfarçada aos

conquistadores, além de modificações profundas na estrutura familiar. (Batista, 2007, p. 55).

No trabalho realizado por Linda Peres (2013), *Cantos e Danças Indígenas: a ressignificação do conhecimento tradicional da comunidade Boca da Mata no processo das transformações contemporâneas*, a autora identifica por meio de entrevistas com os índios, mudanças ocorridas nos hábitos culturais dos Makuxi. Josefa, uma das anciãs ouvidas neste estudo, revelou que:

Depois que nós nos tornamos membros da igreja muitas coisas mudaram na nossa vida. De primeiro nós fazíamos coisa que hoje nós não fazemos mais, nós participávamos juntos com as outras comunidades das festas do parichara, hoje nós não vamos mais, porque nós fomos escolhidos por Deus. Antes nós não sabíamos que essas danças eram coisas erradas. Hoje nós já sabemos que as danças e cantos fazem parte da obra do mal. E hoje nós somos escolhidos. (PERES, 2013. Entrevista/2012)

Na maioria das malocas Wapichana e Makuxi as danças mais realizadas eram o forró (CIRINO, 2008). Poucos Makuxi sabem dançar e cantar o parixara e o tukui, a maioria prefere as danças e os cantos dos karaiwa (não índio), o forró.

Conforme o Centro de Informação da Diocese de Roraima - CIDR (1990, p, 8) para se estabilizarem “os fazendeiros pediam um local dos indígenas para colocarem seus gados que eram poucos, inicialmente, mas depois de certo tempo o gado começou a aumentar, a invadir as roças e a destruir suas plantações”. Depois os fazendeiros passaram a proibir os Makuxi e outros povos de caçar e pescar em seus territórios que já estavam cercados. Foi nesse período que os conflitos aumentaram entre fazendeiros, os Makuxi e outros povos indígenas, porque estes estavam perdendo espaço para pescar, caçar e plantar as roças, passando a viver em espaços reduzidos.

O contato dos fazendeiros com os Makuxi alterou a economia deste povo. Inicialmente a alteração ocorreu por meio de projetos econômicos oriundos das agências indigenistas (Missões religiosas<sup>18</sup>, SPI<sup>19</sup>, FUNAI). No final do século XX

---

<sup>18</sup> Segundo Maxim Repetto (2008), a Igreja Católica durante muito tempo agiu no estado de Roraima como se fosse o próprio Estado. Pois foi incumbida por este de aldear índios e criar escolas e internatos de acordo com a estrutura de poder político estatal.

<sup>19</sup> Em 1910, no extremo norte de Roraima, estabelecem-se as agências de contato, representadas pela missão Beneditina e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que travaram acirradas disputas entre si, pelas subvenções estatais e conflitos com a elite política local. Essa missão encerra suas atividades em 1947 e o SPI, a partir dos anos 30.

e começo do século XXI, algumas instituições governamentais como a EMBRAPA, Secretaria da Agricultura, Secretaria do Índio, Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Secretaria do Trabalho e Bem Estar Social- SETRABES, Instituto Nacional de Serviço Social – INSS, Projeto Demonstrativos dos Povos Indígena – PDPI tornaram-se responsáveis por outras fontes de rendas que hoje fazem parte da economia de muitas comunidades Makuxi.

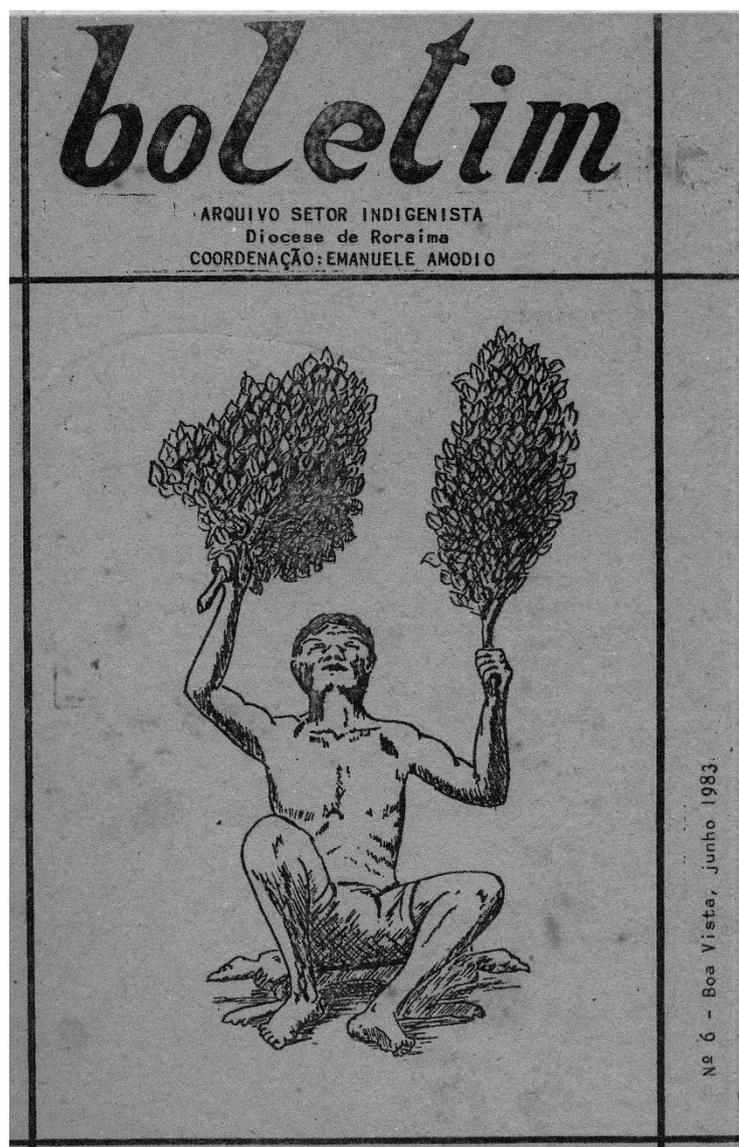
Muitos projetos econômicos (cantina, roças comunitárias, garimpo, e pecuária) “implantados na segunda metade do século XX pelas agências indigenistas no território Makuxi não deram certo, somente o projeto de pecuária teve êxito” (SANTILLI, 2001, p. 45). Se visitarmos a maioria das comunidades Makuxi em Roraima, atualmente, notaremos que o primeiro projeto econômico mais viável e visível é a pecuária, em seguida vem a agricultura e os demais estão em segundo plano de expansão.

Segundo Peres (2013) o contato com os fazendeiros, garimpeiros e missionários religiosos modificaram não só a economia Makuxi, mas também o contexto cultural. Uma das mudanças observadas na cultura dos Makuxi, nos últimos anos, está nos rituais, hábitos e costumes de muitos Makuxi e outros povos que vivem em Roraima.

## **5.2 Situação epidemiológica**

Para encontrarmos informações sobre a situação de saúde dos Makuxis na década de 1980, buscamos algum material da época no acervo do Centro de Documentação Indígena de Roraima. Encontramos um boletim do Arquivo Setor Indigenista produzido pela Diocese de Roraima em junho de 1983 (Figura 09).

Figura 09: Capa do Boletim produzido pela Diocese Roraima em junho 1983



Fonte: CDI - RR.

O sumário do Boletim indica a responsável pelo “Relatório de Saúde”, Dra. Sandra Maria Cardoso, especialista em medicina preventiva, além de indicar os anos correspondentes às informações contidas no relatório (1981 e 1982) (Figura 10).

Figura 10: Sumário do Boletim produzido pela Diocese Roraima em 1983.

SUMÁRIO	
Apresentação .....	pag. 3
Joaquim Gandin :	
" O Rio Branco " ( 1922 ) .....	5
Dra. Sandra Maria Cardoso :	
" Relatório de Saúde " (1981 - 82 ) .....	31
Emanuele Amodio :	
" Um lugar da saúde na cultura Makuxi " .....	43
Notícias .....	72

Fonte: CDI-RR.

O relatório de Saúde é dividido em seções: I - Introdução, II - Medicina preventiva, II - a) Maloca do Barro (Situação Social, Econômica, Cultural; Situação Epidemiológica) II - b) Maloca do Gavião (Situação Econômica; Situação Social/Cultural; Situação Epidemiológica/Clinica).

Não iremos discutir aqui as questões apontadas no relatório por não ser parte dos objetivos deste estudo, mas inserimos as figuras 11 e 12 para termos uma noção da situação epidemiológica encontrada no período da produção dos folhetos estudados nesta Tese.

Figura 11: Situação epidemiológica Maloca do Barro, p. 34 do Boletim produzido pela Diocese Roraima em 1983.

Situação Epidemiológica:

Como doenças de maior acometimento, em ordem decrescente,, encontramos: Malária, Diarréias de várias etiologias (principalmente verminoses), Doenças do Aparelho Respiratório, Viroses da Infância e Outras Viroses, (1) caso de Epilepsia e (1) caso de Tuberculose Intestinal. Utilizam a água do rio (Surumu), sem nenhum tratamento técnico ou caseiro. Não possuem latrinas nem queimam dejetos ou lixos. Convivem com animais domésticos e de outros tipos com muita "familiaridade" (suíno, eqüino, bovino, ovino, além de aves comestíveis e/ou alimentícias, cachorros e gatos). A caça e pesca - outrora fartas - hoje se mostram de forma bastante escassa, e, para atingí-los, organizam uma vez ou outra, pescarias e caçadas comunitárias, para lugares longínquos, onde se ausentam por vários dias. A Maloca é cortada ao centropor um Aeroporto (municipal), sem muito uso, mas que lhes dificultou sobremaneira a vida (obstruindo a passagem às suas roças e provisões de água), assim como a proximidade com algumas

Fonte: CDI - RR.

Figura 12: Situação epidemiológica Maloca do Barro, p 35 do Boletim produzido pela Diocese Roraima em 1983.

35

Fazendas, dispostas em seu território - sobrevivendo daí proble -  
mas variados como a permanência perene do gado destas na Maloca,  
alimentando-se com ou destruindo os produtos de suas roças. Di-  
fícilmente têm acesso ao leite, à carne, à pesca - daí a carên-  
cia de proteínas que os caracterizam, bem como as Avitaminoses,  
maior susceptibilidade às Doenças Infecciosas e baixa da Imuni-  
dade Orgânica (pouco acesso às frutas também), sendo suas ali-  
mentações básicas, oriundas em CARBOHIDRATOS (Mandioca), o que  
os torna carentes e presas fáceis de doenças. A mulher índia  
prefere o "parto hospitalar" (desprezando o tradicional, de "cô-  
coras"), por achar mais seguro e pelo uso, na Missão, do bem di-  
fundido "soro" (indução do parto com Ocitocina), usado no Hospi-  
tal pelas mães/enfermeiras ...

Esta é pois, a situação geral de nossas malocas no Territó-  
rio Federal de Roraima, com alguns ou outros acréscimos, depen-  
dendo em muito da proximidade dessas com os "civilizados". A po-  
lítica de Saúde do Território segue fielmente os preceitos da  
do país, onde o maior enfoque é dado à forma curativa, onde o  
apoio à pesquisa de nossas Plantas Medicinais - sem o devido va-  
lor ao nosso imenso arsenal terapêutico - deixa muito a dese-  
jar, e onde os projetos de Medicina Preventiva (quando existem)  
o são totalmente baseados em formas "paternalistas", realizados  
por técnicos excelentes em teorias mas, infinitamente pobres em  
visão real das carências do povo (porque não vivem o dia-a-  
dia de suas realidades) e nem levam em conta suas diferenças étni-  
cas - em se tratando de um país pluriétnico como o nosso, no ca-  
so dos povos indígenas - bem como suas variadas correntes (fa-  
velados, camponeses, operários, etc.), carentes em chã, em ali-  
mentos, carentes em saúde ...

Fonte: CDI - RR.

Ao ler este relatório percebemos que a situação epidemiológica dos indígenas não tem passado por melhoras significativas. Estudos apontam que as doenças infecciosas e parasitárias permanecem como importante causa de morbimortalidade (FERREIRA, 2011; BASTA et al., 2012; CALDART, 2014)

Segundo uma análise de Basta et al., (2012), o percentual das principais causas de mortalidade em indígenas de ambos os sexos no Brasil, segundo os capítulos da Classificação Internacional de Doenças (CID 10ª revisão) para o ano de 2002 mostraram predominância das causas indefinidas com 23,28%, causas externas com 16,8%, doenças do aparelho respiratório com 12,3%, doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas com 10,8% e doenças infecciosas e parasitárias com 10,2%.

Vemos ainda que os procedimentos do cuidado curativo e desprestígio da medicina tradicional já era marcante na década de 1980, o que também acontece na atualidade. Esse apontamento no relatório é interessante e cremos ter sido colocado por se tratar de uma redação feita por uma especialista em medicina preventiva.

### **5.3 Centro de Informação da Diocese: “Figuras do Autor” e o “mundo do Editor”**

Segundo Foucault a função autor vem caracterizar o modo de ser - circulação e funcionamento - dos discursos nas diferentes sociedades onde estes ocorrem (FOUCAULT, 2002, p. 42-46).

Barthes (1984) em *A morte do autor*, discorre sobre a dificuldade em definir de quem é a voz que escreve, uma vez que, no seu entender, a escrita destrói toda a voz, porque ela é “esse neutro, esse compósito, esse oblíquo para onde foge o nosso sujeito, o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve” (BARTHES, 1984, p. 49). Conforme enuncia Barthes, o autor é uma personagem moderna, ela passou a ser determinante na sociedade, porque dá pistas à leitura, isto é, o entendimento da obra está associado a quem a produziu.

Bakhtin traz a denominação Autor-Criador, que é entendido como um constituinte do objeto estético - aquele que dá forma ao objeto estético: “é a consciência que abrange a consciência e o mundo da personagem, que abrange

e conclui essa consciência da personagem com elementos por princípio transgredientes a ela mesma e que, sendo imanentes, a tornariam falsa” (BAKHTIN, 2003, p. 11).

A construção do autor é uma função não apenas do discurso, mas também de uma materialidade, materialidade e discurso na perspectiva de Chartier (2014) são indissociáveis. O autor apresenta um papel preponderante na produção de um livro, por isso geralmente encontra-se na capa.

A “função autor” resulta, portanto, de operações específicas, complexas, que relacionam a unidade e a coerência de alguns discursos a um dado sujeito. A “função autor” marcada pelo nome próprio é, de início uma função de classificação dos discursos que permite as exclusões ou as inclusões em um *corpus*, atribuível a uma identidade única. A “função autor” não é somente uma função, mas também uma ficção (CHARTIER, 2014). Chartier ainda cita Foucault<sup>20</sup> que escreve que “a função autor é característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (FOUCAULT<sup>20</sup>, 2001, *apud* Chartier, 2014)

Na nossa prática de literatura, a presença de um nome de autor parece ser a passagem indispensável ao nosso reconhecimento da literatura. Não há texto literário sem autor, não há literatura sem autor (fictício ou real, escondido ou exibido, vivo ou morto), pois as duas noções não são mais separáveis: para inscrever textos na literatura, nós nos contentamos de transmiti-los sob o nome do autor (BRUNN<sup>21</sup>, 2001, p. 12 *apud* Almeida, 2008).

Em “A ordem dos livros”, Chartier (1994) aponta para a existência, desde a Idade Média, de atribuições de autoria à textualidade, e observa o fato de não haver exclusividade relacional entre autoria e literatura,

O nome do autor é um princípio de classificação e organização dos escritos, instaurando uma unidade que restringe os discursos no seio de uma obra estabelecida – ordem dos discursos, ordem dos livros. Função-autor não designa a existência singular daquele que escreve, e sim delimita uma teia de discursos sobre um nome (ALMEIDA, 2008).

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. (2006). *O que é um autor?* 6ª ed. Lisboa: Passagens.

<sup>21</sup> BRUNN, A. *L'auteur, textes choisis & présentés par Alain Brunn*. Paris: GF Flammarion, 2001.

As transações entre as obras e o mundo social não se constituem, unicamente, na apropriação estética e simbólica de objetos ordinários, de linguagens, de práticas rituais ou cotidianas. Quem explica é Chartier (2010b, p. 40): “Elas se referem, mais fundamentalmente, às relações múltiplas, móveis, instáveis, amarradas entre o texto e suas materialidades, entre a obra e suas inscrições”.

Ainda de acordo com ele, o processo de publicação, seja qual for sua modalidade, sempre é coletivo, já que não separa a materialidade do texto da textualidade do livro.

No folheto *Makuxi Tarumu* esse processo de publicação coletiva pode ser considerado bem evidente, uma vez que não há um nome pessoal inserido. Ou seja, não foi atribuída a autoria a ninguém. Não existe o nome de um autor nem de um editor. Tão pouco de quem fez os desenhos ou a diagramação. Diferente de outras obras produzidas na mesma década, e também pela Igreja Católica, que identificam os responsáveis pelos textos e desenhos.

De acordo com Araújo (2008) o editor, pessoa ou instituição, oficial ou não, com objetivos comerciais ou sem eles, possui o sentido de pessoa encarregada de organizar, selecionar, normalizar, revisar e supervisionar, para publicação, os originais de uma obra e, às vezes, prefaciar e anotar os textos de um ou mais autores. Assume a responsabilidade também do lançamento, distribuição e venda, nos casos comerciais, do livro.

Se for possível apontar algumas características comuns a todos os grupos indígenas, é o fato de formarem sociedades de tradição oral, ou seja, os conhecimentos sobrevivem e atravessam gerações por meio de sons, de histórias, de cantos, ensinamentos. São povos que tradicionalmente não fazem uso de qualquer tipo de registro escrito e conferem à memória e à oralidade um valor imensurável.

Grupos como esses já foram chamados de não-letrados, pré-letrados, e sem história, termos que acabaram ganhando uma denotação pejorativa, talvez pela nossa incapacidade de compreender as complexidades das sociedades de tradição oral e julgamento preconceituoso de que estas são menos desenvolvidas do que as sociedades que possuem um sistema de escrita.

Atualmente tem sido utilizado o termo ágrafos para estes povos e, por enquanto, este carrega menos estigmas que os termos anteriores (GARONE,

2003). O povo Makuxi era um povo ágrafo, enquanto nos referimos à escrita alfabética.

Desde a época colonial, línguas indígenas foram motivo de atenção de cronistas e viajantes que nunca deixaram de estudá-las e registrá-las, especialmente numa perspectiva evangelizadora. Assim, foram feitas as primeiras adaptações do alfabeto latino para representação destas línguas, uma vez que a elas não era atribuído um sistema de escrita próprio.

Extraímos do livro *Filhos de Makunaimi* (2004) o trecho da Figura 13 indicando a passagem da forma oral para a escrita, sendo este um recurso utilizado para recuperação dos valores da cultura Makuxi:

Figura 13: Trecho do livro *Filhos de Makunaimi*, página 09, 2004.

Querendo transmitir aos jovens estes valores de modo sistemático, passando da forma oral à escrita surgiu a idéia de elaborar o livro “FILHOS DE MAKUNAIMI”. É fruto de um laborioso e paciente trabalho de muitos filhos da terra.

Fonte: Livro “*Filhos de Makunaimi*”, p. 9, 2004. CDI.

Mais adiante faremos uma breve análise desse livro.

Muitos dos viajantes que entraram em terras indígenas faziam parte de missões evangelizadoras (católicas, protestantes, outras). Seus linguistas, portadores de um trágico binômio “aniquilar culturas, salvar línguas”, após demorado trabalho de estudo, esvaziavam palavras e enunciados de línguas indígenas pra torná-los recipientes de outros conteúdos, bíblias, evangelhos, novas semânticas para povos subjugados e passivizados sob o rolo compressor da conversão civilizatória (FRANCHETTO, 2000).

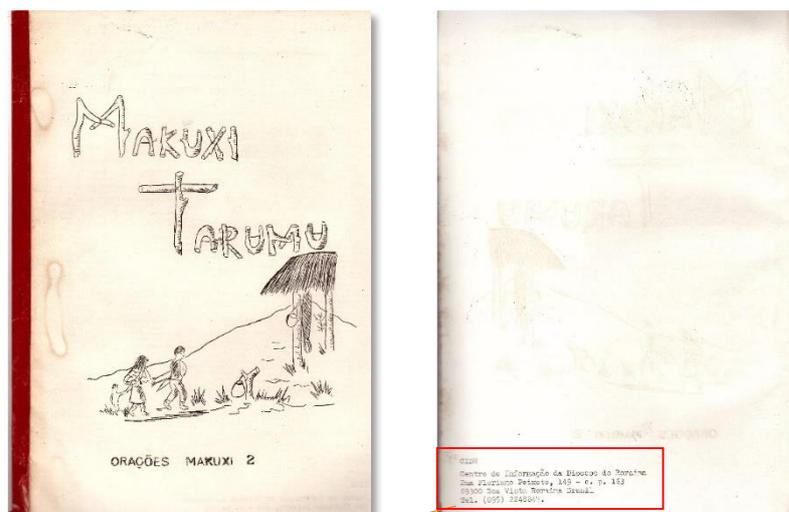
Na contramão dos interesses missionários de matriz civilizadora e integracionista, que, ainda segundo Franchetto, monopolizou até o fim da década de 1980 a pesquisa em linguística indígena bem como protagonizou a educação bilíngue no Brasil, existe hoje um crescente esforço, por parte de organizações indigenistas, linguistas e pedagogos, em atender a demanda de

grupos indígenas preocupados em recuperar sua autoestima e identidade por meio da valorização das línguas tradicionais.

O folheto *Makuxi Tarumu* é bilíngue, apesar de possuir pouca escrita em português, mas são trechos importantes. Pelo incipiente contato do povo Makuxi com a escrita a época da elaboração do folheto, por não ter um cunho comercial, pelo fato de ser a primeira produção voltada para orações Makuxi, por ter sido produzida para circulação entre os indígenas das comunidades, pelo fato de o conhecimento de orações Makuxi ser um conhecimento tradicional da coletividade, não havendo autoria individual estabelecida, entendemos ser essa a razão de não ser apontado nomes de autores nem editores.

A única possibilidade de identificação de uma responsabilidade pela publicação do material em análise está no verso da capa do volume II, indicando o Centro de Informação da Diocese de Roraima, com endereço e telefone fixo (Figura 14).

Figura 14: Capa e verso da capa do Volume II do folheto *Makuxi Tarumu*.



CIDR  
 Centro de Informação da Diocese de Roraima  
 Rua Floriano Peixoto, 149 - c. p. 163  
 69300 Boa Vista Roraima Brasil  
 Tel. (095) 2248847.

Fonte: CDI-RR.

A Igreja Católica antes da criação da Prelazia só fazia o resguardo de documentos oficiais como os de batismo, eucarístico, de entrada e saída. E

somente depois foi pensado em criar um Arquivo Indígena já quando a Prelazia existia. A ideia surgiu a partir da concepção em que os povos indígenas eram de cultura imutável e tinha que ser “pura”, e havendo o contato com não-índios ou ditos “brancos” a cultura se modificaria e seria extinta havendo a transformação da cultura e “perda de identidade étnica” (SANTOS, 2015).

Somente com os missionários da Consolata houve uma dedicação da igreja católica à valorização da identidade étnica. Isso se deu por meio da tentativa de identificar o que seria a “cultura dos índios” junto aos quais desenvolviam a missão, bem como quais seriam seus valores, rituais e práticas abandonadas em virtude do contato.

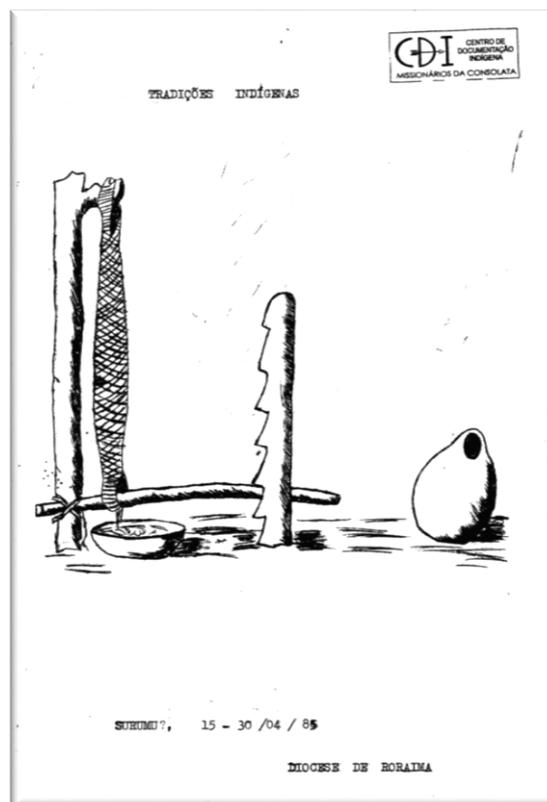
Sendo assim, os missionários da Consolata empenharam-se na recuperação das tradições indígenas confeccionando artesanatos, aprendizado das línguas e mitos nativos e realização de rituais tradicionais indígenas.

O incentivo ao aprendizado de línguas e mitos nativos teve como um de seus primeiros passos a organização e edição do Boletim do Arquivo do Setor Indigenista, iniciada em 1981. Dirigido particularmente aos missionários e indígenas o Boletim consistia na compilação de artigos ou excertos de livros de etnólogos, historiadores, viajantes e missionários. Além do Boletim foi publicado dicionário, Língua Makuxi (*Makusi Maimu*), destinados aos missionários e aos indígenas que não aprenderam Makuxi na infância (ARAÚJO, 2006).

Ainda no início da década de 1980, os missionários organizaram encontros entre pajés, rezadores e catequistas indígenas que impulsionaram a organização de uma coletânea de mitos, *Makusi Panton*, Histórias Makuxi, publicada em três volumes pela Diocese de Roraima (ARAÚJO, 2006).

Encontramos uma folheto de 1985, intitulado Tradições Indígenas, que também não possui autoria pessoal (Figura 15).

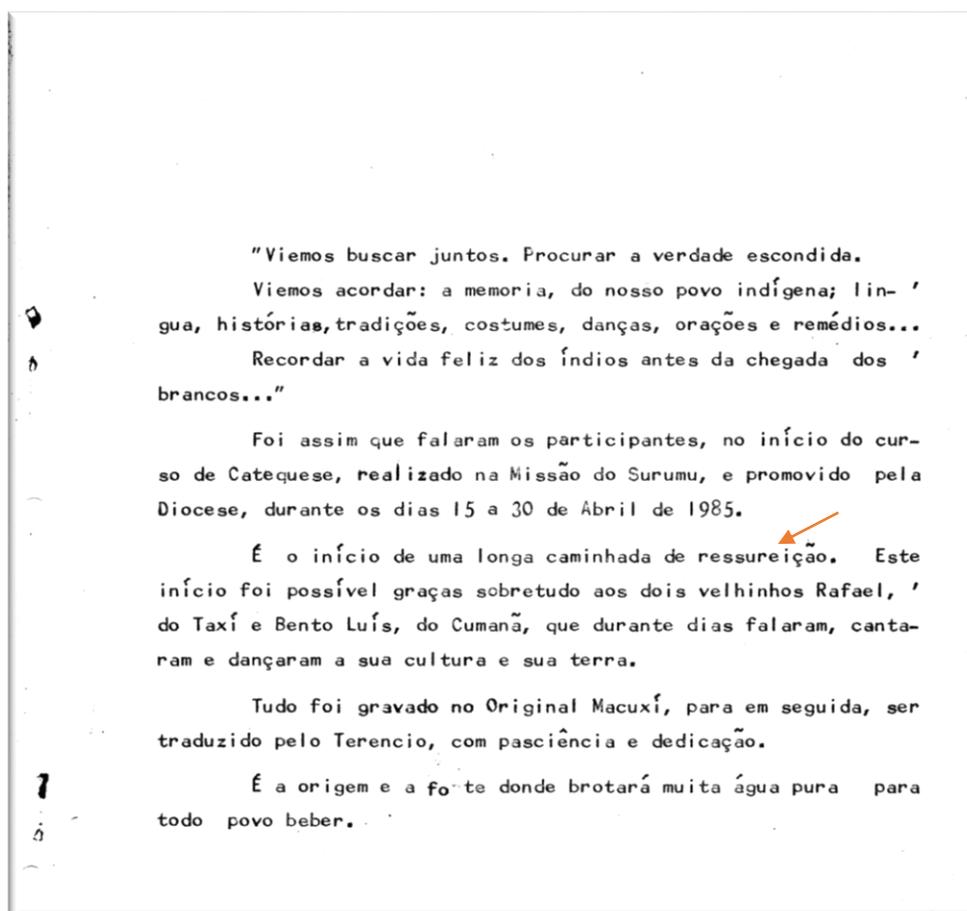
Figura 15: Frontispício do Folheto Tradições Indígenas, de 1985.



Fonte: CDI - RR.

Neste folheto fica evidente a produção coletiva, e a motivação com a qual foi produzido (Figura 16). Nesta primeira página há uma transcrição de uma fala dos participantes do curso de catequese que deu origem ao material onde se diz na primeira pessoa do plural “Vimos buscar juntos...”. E a motivação é de “ressuscitar” as tradições Makuxi, das danças à língua. Não podemos deixar de observar que a utilização da palavra ressurreição pode estar relacionada à ressurreição de Cristo pregada pela Igreja Católica.

Figura 16: Primeira página do folheto *Tradições Indígenas*, de 1985.



Fonte: CDI-RR

Sendo assim, entendemos que o folheto *Makuxi Tarumu* foi uma dessas publicações intermediadas pela Diocese de Roraima por meio dos encontros marcados com os pajés e rezadores. A autoria não inscrita na publicação justifica-se por ser um conhecimento tradicional e coletivo, que representa um povo, nesse caso o povo Makuxi.

### 5.3.1 A relação entre os Makuxi e o livro

Na sua tese, Diniz escreve sobre os habitantes do interior de Roraima que "a população rural, como um todo da área rio-branquense, não tem preocupações com livros, jornais ou revistas, porém o rádio transmissor já tem alguma penetração" (DINIZ, 1972, p. 41).

Para uma cultura na qual a transmissão do saber se realiza na forma oral, a possibilidade de comunicar com palavras escritas, e mais ainda, que um objeto possa conter palavras, contém um poder importante, equiparável ao menos ao poder administrado pelos xamãs.

No caso dos Makuxis, o livro é um objeto de poder, tanto quanto certos objetos mágicos utilizados pelos pajés. Em muitos aspectos, parece que não importa tanto o que está escrito no livro, mas sim possuir o “livro” como tal (AMODIO; PIRA, 1988).

O livro é considerado um memória externa. Saber ler e escrever permite a aquisição de um poder, e assim se percebe (ou se impõe) a necessidade de uma escola para ensinar.

O primeiro livro para os Makuxi foi uma gramática e dicionário, *Makuxi Maimú*, de 1983, com fotos e desenhos da vida nas comunidades. Os índios seguiam olhando e examinando folha a folha o livro, no qual eles também apareciam no final. O livro foi distribuído a todos os professores e tuxauas. “Agora nós temos nosso próprio livro”, diziam. Assim o livro adquire caráter de salvação; estar em um livro se torna uma condição de valor.

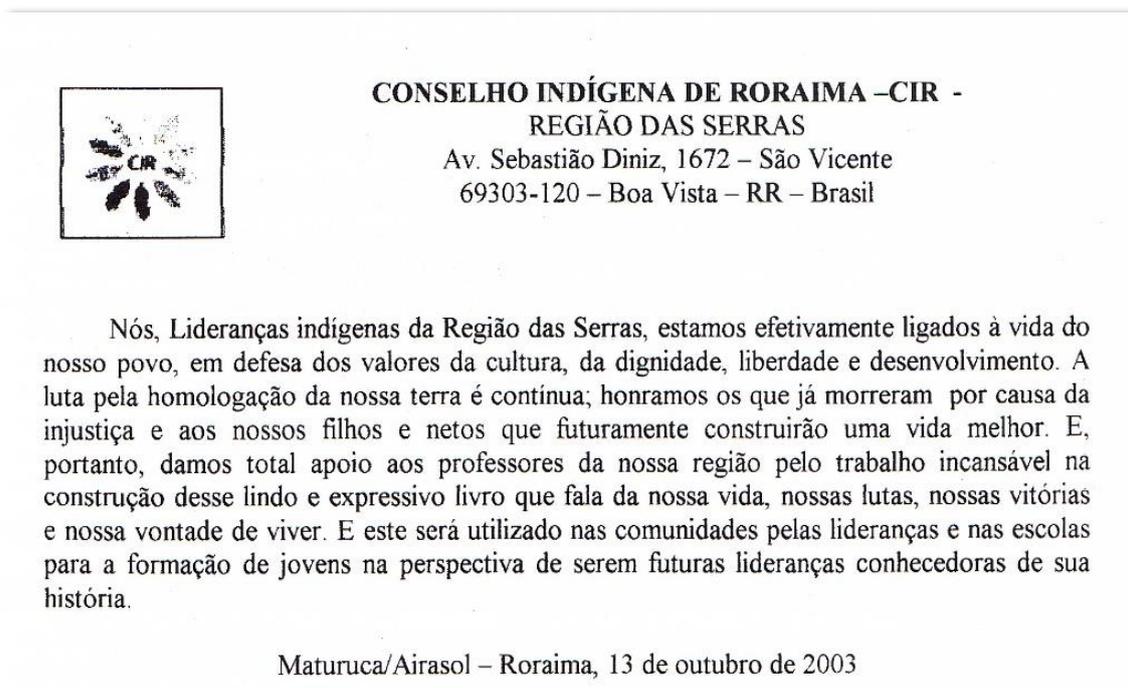
Amodio e Pira (1988) no artigo “Escuela y cambio cultural entre los Makuxi de Brasil” identificaram alguns pontos importantes da relação entre os Makuxi e o livro: atribuição de valor “mágico” ao livro; buscar, por meio do domínio da escrita e da leitura, uma igualdade com os brancos (e um maior prestígio com os demais índios); necessidade de obter estas técnicas para melhor combater aos brancos e buscar conservar a terra.

Todavia nem todos os indígenas Makuxi eram ou são favoráveis a implantação de escolas e utilização de livros nas comunidades, com a argumentação de que a cultura Makuxi vem sofrendo alterações nas quais os costumes dos “brancos” se sobressaem contra os costumes dos Makuxi. Na fala de Odalicio Raposo, Makuxi entrevistado por Amodio e Pira, essa posição fica bem clara: “[...] de muitas coisas que existem em nossa cultura eles (professores indígenas) não querem falar, não querem fazer; pegam o livro e vão estudar. Depois do estudo já não conhece seus próprios costumes, nem volta a viver, de nenhum modo, suas tradições (AMODIO; PIRA, 1988, p. 125).

No livro “Filhos de Makunaimî: vida, história e luta”, lançado em 2004 para os indígenas, a página 3 traz uma cópia de um documento como sendo a

apresentação do livro. E fica nítido na redação o lugar de importância que essa publicação possui: “E este (livro) será utilizado nas comunidades pelas lideranças e nas escolas para a formação de jovens na perspectiva de serem futuras lideranças conhecedoras de sua história” (Figura 17).

Figura 17: Documento inserido na página 3 do livro *Filhos de Makunaimi: vida, história e luta*, lançado em 2004.



Fonte: CDI-RR.

A função do livro de ajudar na formação dos jovens, de preservar o conhecimento da história evidencia e confirma o poder que ele possui para com este povo. A imagem na íntegra aparece na figura 30.

Constatamos então que o poder da escrita alfabética conquistou o seu lugar junto aos indígenas da etnia Makuxi, mesmo sendo um povo agravo até poucas décadas atrás. O livro passou a ter um lugar de destaque nas comunidades por favorecer registros sobre a história e tradições Makuxi.

#### 5.4 Contextura do folheto *Makuxi Tarumu* (Volumes I e II)

Para Chartier (2002, p. 11) os estudos da história da leitura costumam esquecer dois importantes elementos: o suporte material dos textos e as variadas formas de ler. Eles são decisivos para a construção de sentido e interpretação da leitura em qualquer época. Sempre se abordou a literatura fazendo-se uma abstração textual, ou seja, o texto sempre foi reduzido a seu conteúdo semântico, como se ele existisse em si mesmo, independentemente da materialidade que são seus suportes ou veículos. As formas que dão a ler, a ouvir ou a ver os textos participam, elas também, da construção de sua significação. O “mesmo” texto, fixo em sua letra, não é o mesmo se mudam os dispositivos de sua inscrição ou de sua comunicação. É necessário, portanto, na análise de como os homens de dada época interpretaram a literatura, levar em conta também a materialidade, a concretude textual, a qual compreende “a inscrição de um texto numa página impressa”.

Chartier buscou construir um novo objeto para o estudo da história, a história da produção textual, das circulações e das recepções dos textos impressos na primeira modernidade, da reflexão crítica que se distanciava da tradição histórica, a saber, uma história cultural, social e estatística. O sentido do texto assim como a sua compreensão depende das formas pelas quais ela atinge o seu leitor (CHARTIER, 1994).

Chartier buscou acompanhar com atenção a história dos textos que, em determinado momento de sua existência topográfica, obrigava a questionar várias certezas. Textos que mesmo estando longe de constituírem material de uma “literatura popular” sem idade nem evolução, anônima e inerte, sem valor, tinham uma história própria que somente a análise minuciosa, ao mesmo tempo bibliográfica e textual, podia restituir. Chartier reivindica o estudo da “materialidade do texto”, condição que não pode ser ignorada pelo pesquisador. (CHARTIER, 2011b).

Iniciaremos esta sessão fazendo uma distinção entre folheto e livro, para uma melhor categorização da produção impressa *Makuxi Tarumu*.

De acordo com a NBR 6029 (ABNT, 2006) designa-se folheto uma Publicação não periódica que contém no mínimo cinco e no máximo 49 páginas,

excluídas as capas, e que é objeto de Número Internacional Normalizado para Livro (ISBN); designa-se livro uma Publicação não periódica que contém acima de 49 páginas, excluídas as capas, e que é objeto de Número Internacional Normalizado para Livro (ISBN). Ainda segundo a norma, a folha de rosto, o sumário e o colofão são elementos pré-textuais obrigatórios tanto no folheto quanto no livro. O colofão é localizado de preferência na última folha do miolo. Recomenda-se a indicação das especificações gráficas da publicação.

De acordo com o Serviço de Estatística de Educação e Cultura (SEEC) para ser categorizada como livro a obra deve ter no mínimo 48 páginas, se não, é folheto. Para o Sindicato Nacional dos Editores de Livros (SNEL) livro é qualquer publicação não periódica sem fins publicitários.

Para este estudo consideramos o material impresso *Makuxi Tarumu* como folheto, levando em consideração o número de páginas. O volume I possui 20 páginas e o volume II possui 13 páginas.

Chartier se refere a materialidade de uma obra como um relevante objeto de estudo para se investigar a prática da cultura da leitura que se forma em diferentes períodos históricos. Na escritura existem mecanismos de dominação e de distinção (FAULHABER; LOPES, 2012).

“A tipografia, mesmo quando mal executada, não pode nunca ser aceita sem maior exame; ademais nunca é acidental” (TSCHICHOLD, 2007, p. 35). De acordo com Tschichold, sinais de ilegibilidade leva o leitor mediano à rebelião imediata quando o tipo é pequeno demais ou irrita os olhos. Segundo esse autor, a forma das letras e o espaçamento contribui muito para a legibilidade ou seu oposto; a tipografia realmente boa deve ser legível após dez, cinquenta, mesmo cem anos e não deve nunca repelir o leitor.

Bauer e Gaskell (2015) apontam a relevância da descrição da essência dos materiais implicados na construção do *corpus* da pesquisa, sejam textos, imagens, sons, etc.

Compreende-se que o livro, na sua feição mais requintada ou mais barata, carrega em suas páginas uma materialidade, e para trabalhar conforme a abordagem da História Cultural denota-se a necessidade de regressar ao objeto impresso e interrogá-lo em todas as suas estruturas, clivando, de um lado, com os protocolos de leitura inscritos nos próprios textos e, de outro, com as disposições de imprimir (CHARTIER, 2009).

Na década de 1980 o livro tinha, no Brasil, uma existência quantitativamente quase marginal – embora, para a maioria dos países soberanos, nem sequer o quantificador “quase” cabia: mal de muitos consolo seria, mas não era – e precisava-se realmente avançar nessa área fundamental da cultura (ARAÚJO, 2008, p. 17 - 21).

A tipografia (do grego *typos* – forma – e *graphein* – escrita) é a arte e o processo de criação na composição de um texto. Seu objetivo principal é dar ordem estrutural e forma à comunicação impressa. Na maioria dos casos, uma composição tipográfica deve ser especialmente legível e visualmente envolvente, sem desconsiderar o contexto em que é lido e os objetivos da sua publicação (ARAÚJO, 2008, p. 17 - 54).

Os folhetos que estamos analisando, intitulados *Makuxi Tarumu Orações Makuxi: Espaço Indigenista*, publicado em 1987 e *Makuxi Tarumu Orações Makuxi 2*, possivelmente publicado no mesmo ano, possuem 26,6cm de altura, 21,5 cm de largura; o volume I possui 0,4cm de espessura e o volume II possui 0,3cm de espessura. Os livros foram produzidos em preto e branco, incluindo a capa. Algumas imagens serão trazidas para melhor apreciação e entendimento das descrições apresentadas. O frontispício destes dois folhetos (*Makuxi Tarumu*) tem características similares, mas com algumas diferenças que, apesar de serem poucas, são interessantes.

Os frontispícios dos impressos publicados para os indígenas da etnia Makuxi na década de 1980 possuem características semelhantes (Figura 18).

Figura 18: Capas de folhetos da década de 1980 destinadas ao público Makuxi.



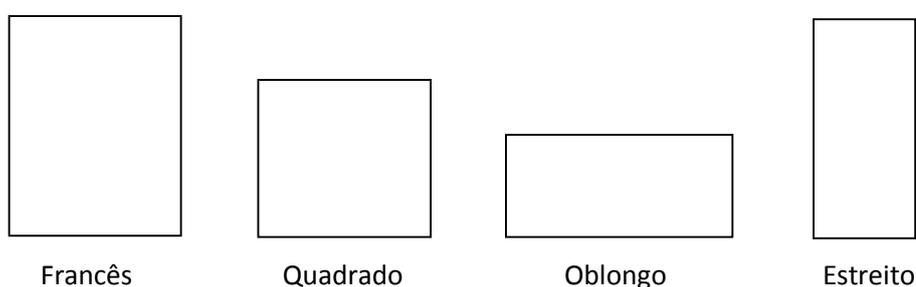
Legenda: Da esquerda para direita: primeira capa - Guia gramatical da língua Makuxi (1983), segunda capa – Mitos Makuxi (1983), a terceira capa – História dos Povos Indígenas do Lavrado e das Serras de Roraima (1983), a quarta capa – Orações Makuxi (1987) e a quinta capa Mitos Makuxi (1988).

Fonte: Centro de Documentação Indígena de Roraima (CDI).

Dentre as cinco capas mostradas na figura acima, somente a segunda capa possui um tamanho de 15,5cm x 21,5 cm. As demais capas apresentam 21,5cm x 26,5cm. Não colocamos o volume II do folheto Makuxi Tarumu por não possuir diferenças de medidas e por ser bastante semelhante ao volume I. Faremos essa análise mais adiante.

Araújo (2008) descreve 4 formatos de livros: Francês, Quadrado, Oblongo e Estreito (Figura 19). O padrão adotado no folheto *Makuxi Tarumu* foi o Francês.

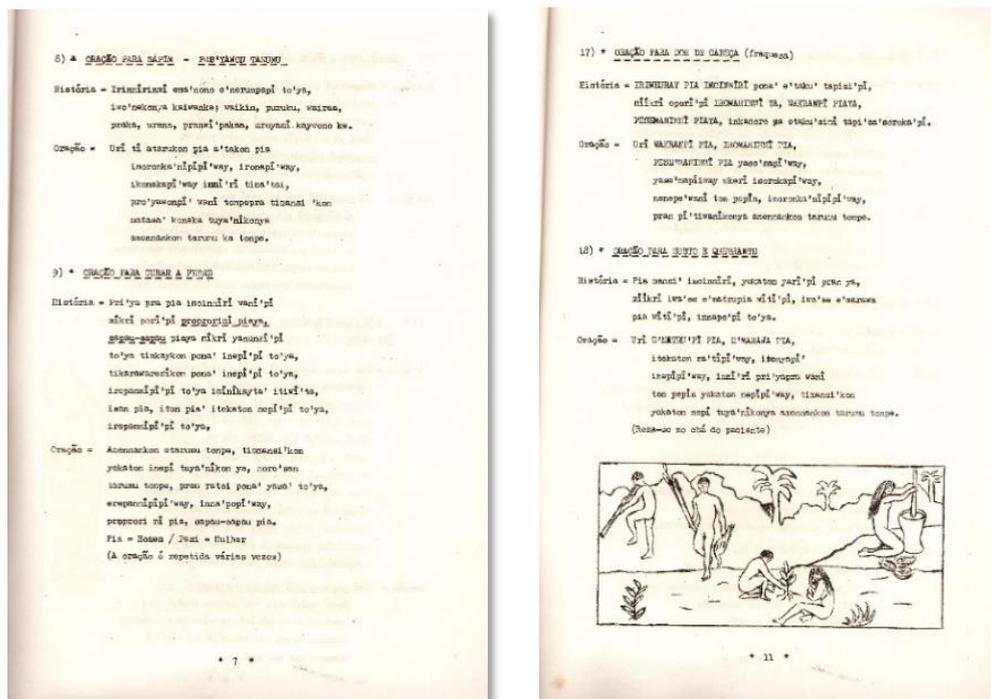
Figura 19: Formato de livros.



Fonte: Araújo, 2008, p 387.

Na eleição de determinado formato tem-se que considerar precipuamente a comodidade de manuseio das páginas em relação à perfeita legibilidade do texto. A partir do formato escolhido o diagramador pode, segundo a natureza do texto, optar por construções de páginas simétricas (mais comuns) ou assimétricas. Em ambos os casos, porém, a diagramação resultará boa ou má unicamente em virtude da habilidade de manipulação dos espaços brancos e de se alcançar, no geral, determinado equilíbrio entre os elementos que devem conformar a página. No folheto *Makuxi Tarumu* observamos que o padrão assimétrico foi adotado (Figura 20). Não sabemos se intencionalmente.

Figura 20: Padrão assimétrico da diagramação das páginas.



Fonte: CDI-RR.

Todas as capas da Figura 18 mostram uma preocupação em colocar algum desenho relacionado com a cultura indígena, seja em relação à natureza, seja um desenho tribal, ou desenho de índios.

Somente a terceira capa não apresenta nenhuma palavra escrita na língua Makuxi. Enquanto que somente a segunda capa não apresenta nenhuma palavra escrita em português.

Nenhuma capa apresenta um nome pessoal de autor. A primeira capa indica uma instituição denominada Arquivo Indigenista de Roraima e a terceira capa indica Arquivo Setor Indigenista – Diocese de Roraima, que são na verdade a mesma instituição colocada de maneira diferente.

Apenas duas capas indicam o ano da publicação, a terceira e a quinta.

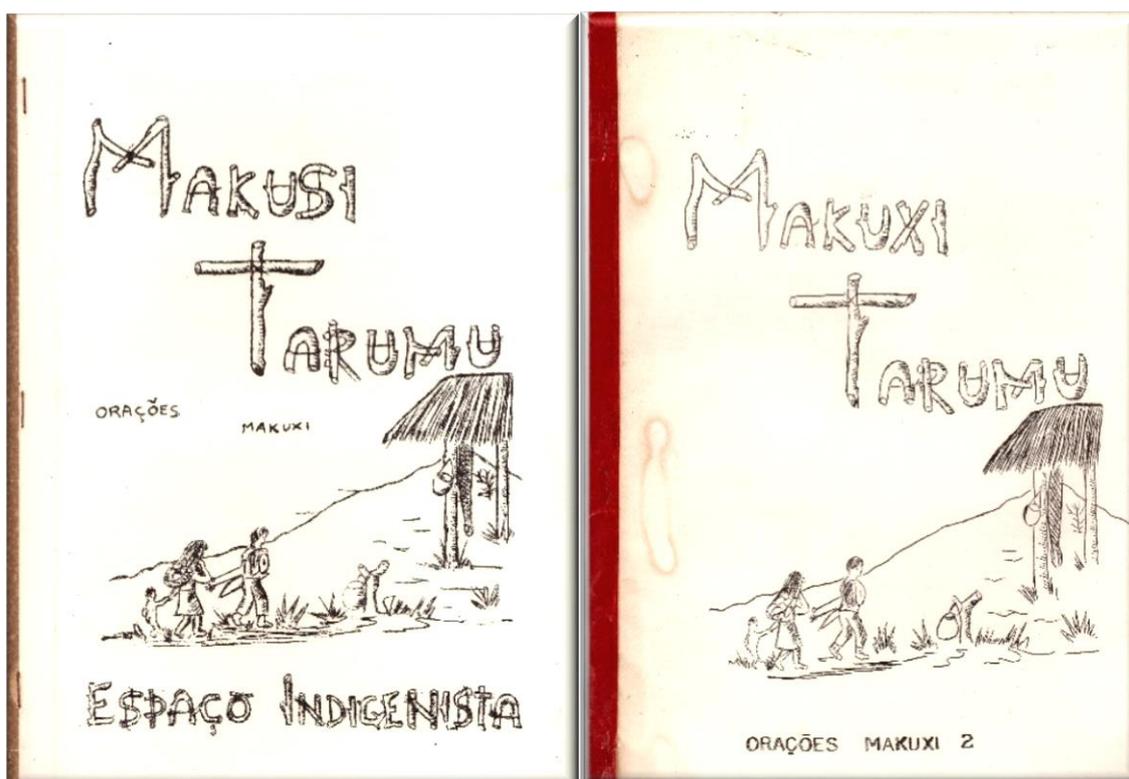
Em relação as cores das capas, somente a primeira não foi impressa em preto e branco, todavia foi utilizada apenas uma cor de tinta, azul.

O tipo de papel utilizado para confeccionar a capa é o mesmo utilizado em toda o folheto, um papel mole, semelhante a papel A4. As folhas estão presas com grampo e alguns folhetos estão com fita adesiva na lombada para uma

melhor conservação. Não possuem nenhum tipo de encadernação, seja com cola, cordão ou arame, apenas grampos prendem as folhas.

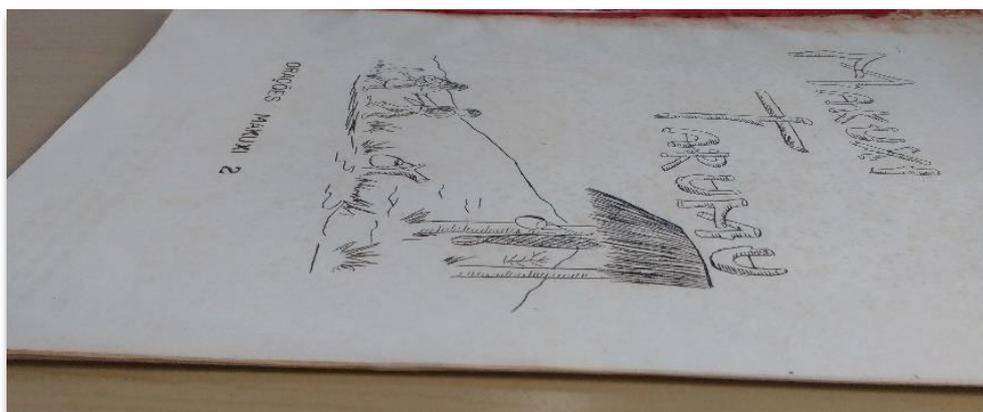
Segundo Chartier (1990, p. 165 - 187), a leitura das capas dos livros e de sua organização está recoberta de intenções. Analisaremos adiante os frontispícios dos dois folhetos que são os objetos centrais deste estudo (Figuras 21 e 22). Afinal, segundo Araújo (2008) o que correntemente merece atenção maior é a primeira capa, em virtude de sua função publicitária. Através dela, com efeito, dá-se o contato do leitor com o livro, de onde seu tratamento enfático busca provocar impacto visual. “A única regra a ser obedecida no design da primeira capa é que seu estilo se relacione, ou reflita, a matéria e o estilo gráfico do livro – o mais fica por conta da sensibilidade, da imaginação, do bom gosto e da técnica do capista” (ARAÚJO, 2008).

Figura 21: Frontispícios dos volumes I e II dos folhetos *Makuxi Tarumu*.



Fonte: CDI-RR.

Figura 22: Perfil do volume II do folheto *Makuxi Tarumu*.



Fonte: CDI - RR.

Os folhetos *Makuxi Tarumu* (I e II) não possuem segunda e terceira capas nem contra capas, nem orelhas. O texto já inicia na primeira página, logo após a capa.

Abordaremos primeiro as características similaridades deste dois volumes. O tipo de letra utilizada no título, em língua Makuxi, dos dois volumes, são iguais e representam galhos de árvore amarrados com um tipo de fio que pensamos ser o fio do Kurawá (Figura 23), que é uma planta típica da região onde vivem os Makuxis, e dela os indígenas retiram um fio fino e resistente que serve tanto para fazer amarras quanto para higiene dos dentes.

Figura 23: Kurawá e o fio extraído dele.



Fonte: Portal do São Francisco

Entendemos o critério na escolha desse tipo de letra como identificação do material com a cultura dos povos Makuxi. No entanto, a tradução do título para o português aparece em fonte menor e sem nenhum tipo de caracterização artesanal. O título em Makuxi é colocado em letras gigantes, cobrindo 1/3 da página.

Outra característica do frontispício que busca valorizar a cultura Makuxi é o desenho (Figura 24) que retrata uma família de índios (um casal e uma criança), caminhando em direção a um tapiri típico dos Makuxi, feito com palhas de Buriti, palmeira típica da região. O mesmo desenho estão nos dois volumes.

No desenho a mulher está carregando um cesto cargueiro (jamaxim) contendo, possivelmente, mandioca e segurando a mão da criança, enquanto o homem caminha carregando um arco e flecha. De acordo com a cultura Makuxi o homem carrega apenas o arco e flecha para facilitar a defesa contra animais selvagens e para abater um animal de caça para alimentar a família. Os cestos cargueiros, como diz o nome, destinados ao transporte de cargas, apresentam uma alça para pendurar na testa e têm o formato paneiriforme; possuem três lados, que dispõem de duas alças para carregar às costas, tipo mochila. Em geral, esse cesto suporta até dez quilos de mandioca.

Pendurado em uma coluna de madeira do tapiri percebemos um outro cesto, cesto-coador (Tipiti), que se destina a filtrar líquidos, nesse caso do desenho, retira o líquido da mandioca.

O casal do desenho está vestido, com roupas comuns, uma vez que os indígenas Makuxi já possuíam o hábito de utilizar roupas.

Quanto às diferenças entre o frontispício dos dois volumes, de imediato percebemos a disposição da tradução do título do livro “Orações Makuxi”, que no volume I está no centro da folha e no volume II está próximo à margem inferior; e o subtítulo “Espaço Indigenista” não aparece no volume II.

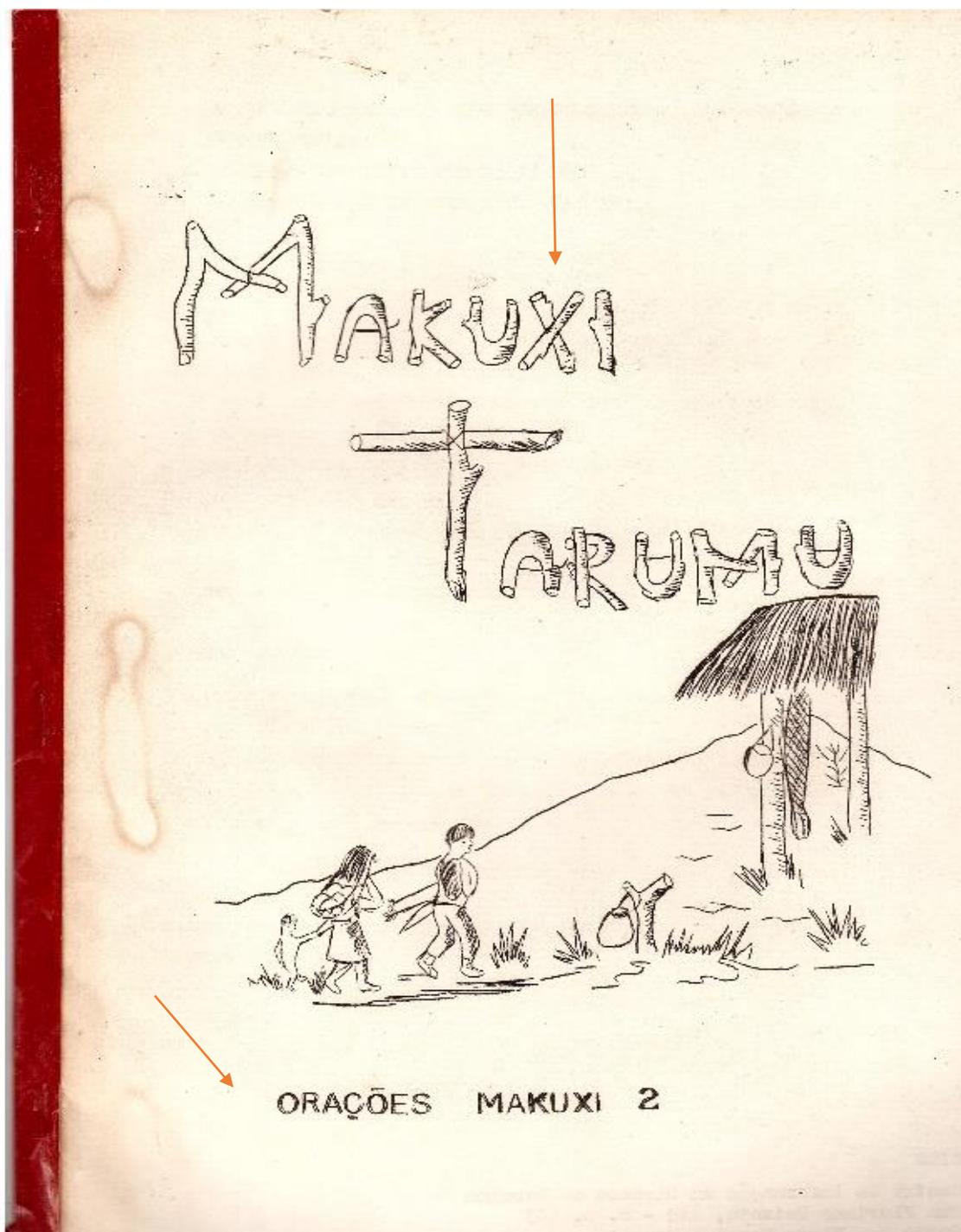
Com uma observação mais atenta percebemos que no volume 1 foi escrito “Macusi” (com “s”) (Figura 24) e no volume II (Figura 25) foi escrito “Makuxi” (com “x”). Todavia, no volume I, a palavra “Makuxi”, na tradução do título, foi escrita com “x”. Encontramos na capa do dicionário “Língua Makuxi” (AMODIO; PIRA, 1996) a grafia “*Makusi Maimu*” (grifo nosso), que traduz para o Makuxi o título do livro.

A escrita da tradução do título também se diferencia na forma da letra utilizada e no alinhamento. No volume I a palavra “Orações” está posicionada mais acima que a palavra “Makuxi” enquanto no volume dois estão ambas no mesmo nível.

Figura 24: Frontispício do folheto *Makuxi Tarumu* volume I com setas indicativas.



Figura 25: Frontispício do folheto *Makuxi Tarumu* volume II com setas indicativas.



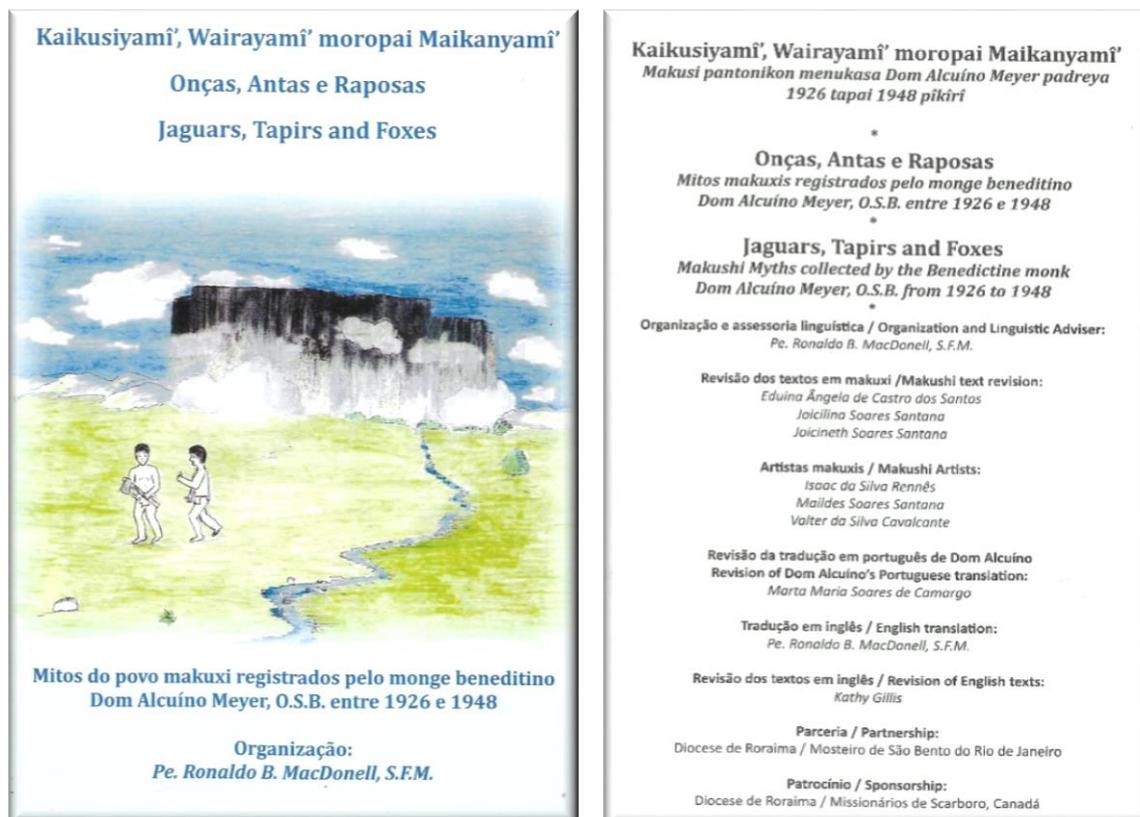
Fonte: CDI – RR.

Não podemos deixar de reforçar a ausência de indicações de autores ou editores em ambos os frontispícios, bem como da autoria do desenho. Apenas no verso do frontispício do volume II observamos uma sigla e um nome institucionais com endereço e telefone. A sigla CIDR; o nome Centro de Informação da Diocese de Roraima (Figura 14). Entendemos que a Diocese foi a responsável pela elaboração, impressão e distribuição do material.

Os folhetos *Makuxi Tarumu* (volumes I e II) não apresentam elementos pré-textuais apontados como obrigatórios: a folha de rosto, o sumário e o colofão.

Analisando diacronicamente o livro *Onça, Antas e Raposas. Mitos do povo makuxi, registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O.S.B. entre 1926 e 1948* (Figura 26) publicada em 2011, também pela Diocese, no frontispício aparece a indicação do organizador e na contra capa é indicado o nome dos responsáveis pelos desenhos inseridos, todos indígenas Makuxi. O que nos leva a pensar que os desenhos inseridos no folheto *Makuxi Tarumu* foram feitos por indígenas. Todavia, no livro de 2011, os desenhos são coloridos. Outra característica interessante é que o livro é escrito também em inglês, todavia disponível para comercialização desde 2011.

Figura 26: Frontispício e contra capa do livro *Onças, Antas e Raposas* (2011).



Fonte: CDI – RR.

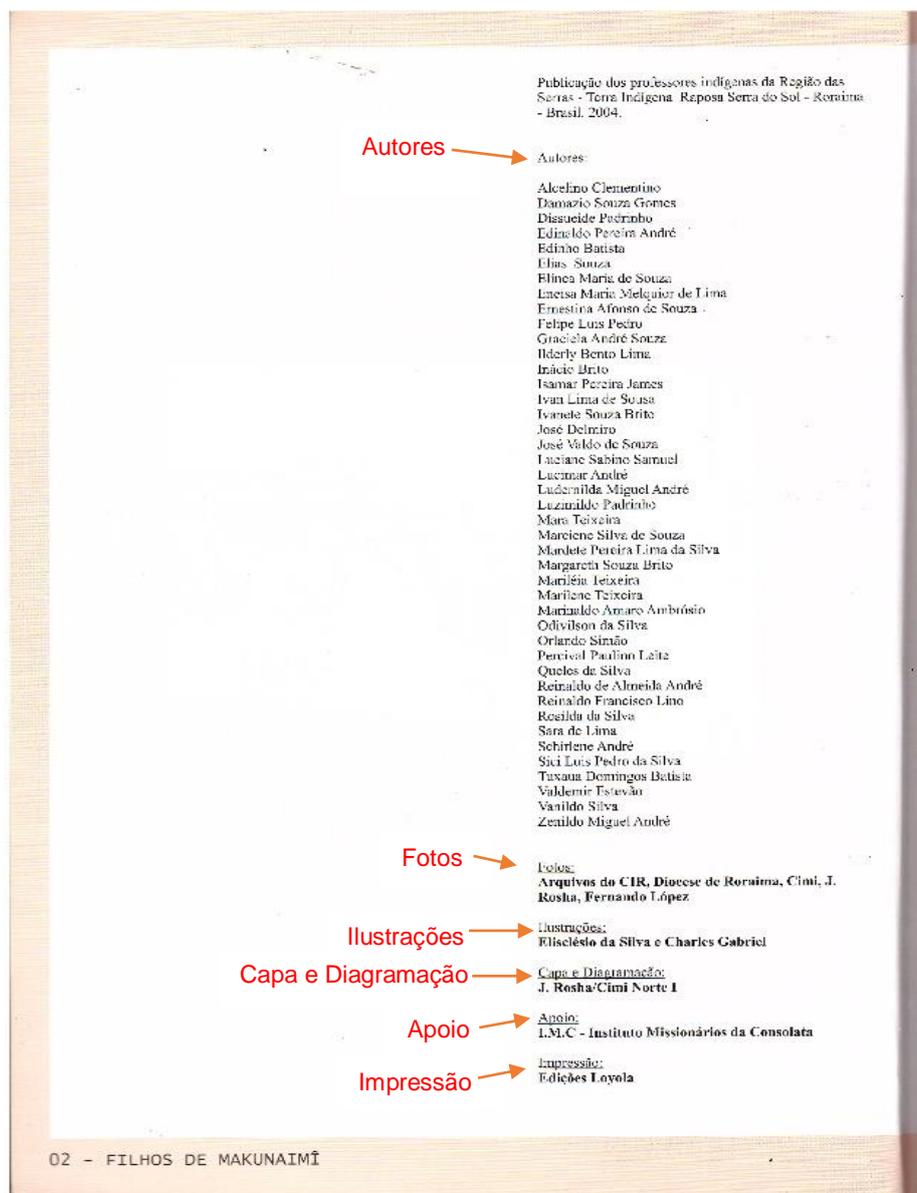
No livro publicado em 2004, *Filhos de Makunaimi: Vida, história, luta* (Figura 27), o frontispício também não indica nenhuma autoria nem responsáveis pela edição. Essas informações só aparecem na página 02 do livro. São indicados 43 autores; os locais onde foram conseguidas as fotos e responsáveis por elas; os responsáveis pelas ilustrações; os responsáveis pela capa e diagramação; a instituição que deu apoio, no caso Instituto Missionário da Consolata; e o responsável pela impressão: Edições Loyola, que possui inspiração cristã (conforme *site* da editora) (Figura 28). Percebemos o quanto as instituições da Igreja Católica estão envolvidas com estas publicações indígenas desde a década de 1980 até a década atual.

Figura 27: Frontispício do livro *Filhos de Makunaimi: Vida, história, luta* (2004), com setas indicativas.



Fonte: CDI – RR.

Figura 28: Contra capa do livro Filhos de Makunaimî: Vida, história, luta (2004), com setas indicativas.



Fonte: CDI - RR.

Na página 03 deste livro foi colocada uma mensagem das lideranças indígenas, representadas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR). Após a mensagem seguem os nomes e assinaturas das lideranças envolvidas. Percebemos aqui a importância que foi dada a este livro, e a representação de poder que é expresso na assinatura destes indígenas; uma forma de demonstrar a força de cada um ao colocar sua própria letra.

Destacamos na mensagem da Figura 29 o desejo de “defender os valores da cultura” e de os jovens conhecerem a sua história. O que nos faz pensar sobre

a percepção destas lideranças indígenas de que seus valores culturais e históricos estavam sendo destruídos.

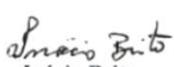
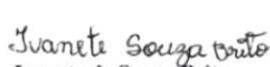
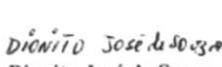
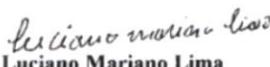
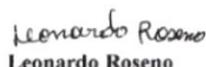
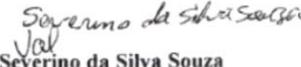
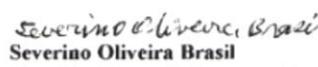
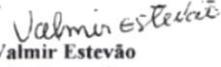
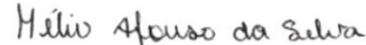
Figura 29: Mensagem dos indígenas no livro Filhos de Makunaimi: Vida, história, luta, com setas indicativas.



**CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA – CIR -**  
**REGIÃO DAS SERRAS**  
 Av. Sebastião Diniz, 1672 – São Vicente  
 69303-120 – Boa Vista – RR – Brasil

Nós, Lideranças indígenas da Região das Serras, estamos efetivamente ligados à vida do nosso povo, em defesa dos valores da cultura, da dignidade, liberdade e desenvolvimento. A luta pela homologação da nossa terra é contínua; honramos os que já morreram por causa da injustiça e aos nossos filhos e netos que futuramente construirão uma vida melhor. E, portanto, damos total apoio aos professores da nossa região pelo trabalho incansável na construção desse lindo e expressivo livro que fala da nossa vida, nossas lutas, nossas vitórias e nossa vontade de viver. E este será utilizado nas comunidades pelas lideranças e nas escolas para a formação de jovens na perspectiva de serem futuras lideranças conhecedoras de sua história.

Maturuca/Airasol – Roraima, 13 de outubro de 2003

 <b>Gregório de Lima</b> Coord. Regional	 <b>Jaime André</b> Coord. Reg. de Animadores	 <b>José Silva de Souza</b> Coord. Reg da eq de Gado
 <b>Inácio Brito</b> Coord. Reg. Educação	 <b>Ivanete de Souza Brito</b> Coord. Reg das Mulheres	 <b>Dionito José de Souza</b> Coord. Reg de Saude
 <b>Luciano Mariano Lima</b> Coord do Centro Morro	 <b>Leonardo Roseno</b> Coord do Centro Maturuca	 <b>Severino da Silva Souza</b> Coord do Centro P. Branca
 <b>Martins Jan Edman Ingatco</b> Coord do Centro S. do Sol	 <b>Severino Oliveira Brasil</b> Coord do Centro P. Preta	 <b>Valmir Estevão</b> Coord do Centro Caraparu
 <b>Hélio Afonso da Silva</b> Coord do Centro Weilimon		

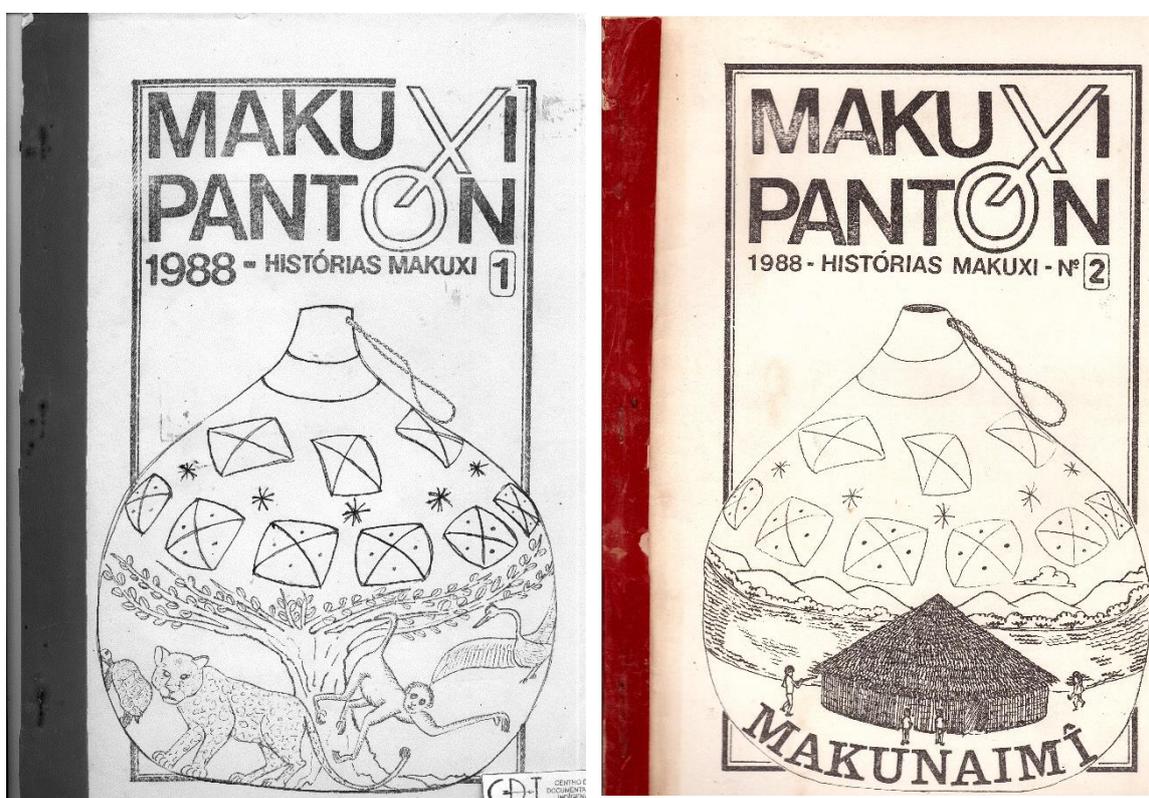
FILHOS DE MAKUNAIMI - 03

Fonte: CDI-RR.

Analisando sincronicamente o frontispício e as páginas iniciais do folheto *Makuxi Tarumu* com o frontispício e as páginas iniciais do folheto *Makuxi Panton* (Mitos Makuxi), publicada em 1988, percebemos em *Makuxi Panton* o ano do folheto é colocado no frontispício em local bem visível (FIGURA 30).

Os desenhos colocados nos dois volumes no livro dos mitos Makuxi são diferentes, mas também expressam, de forma bem evidente, a cultura indígena Makuxi. A tipografia dos dois volumes são idênticas e não houve uma preocupação em desenhar letras com aspectos artesanais da cultura Makuxi como no folheto *Makuxi Tarumu*.

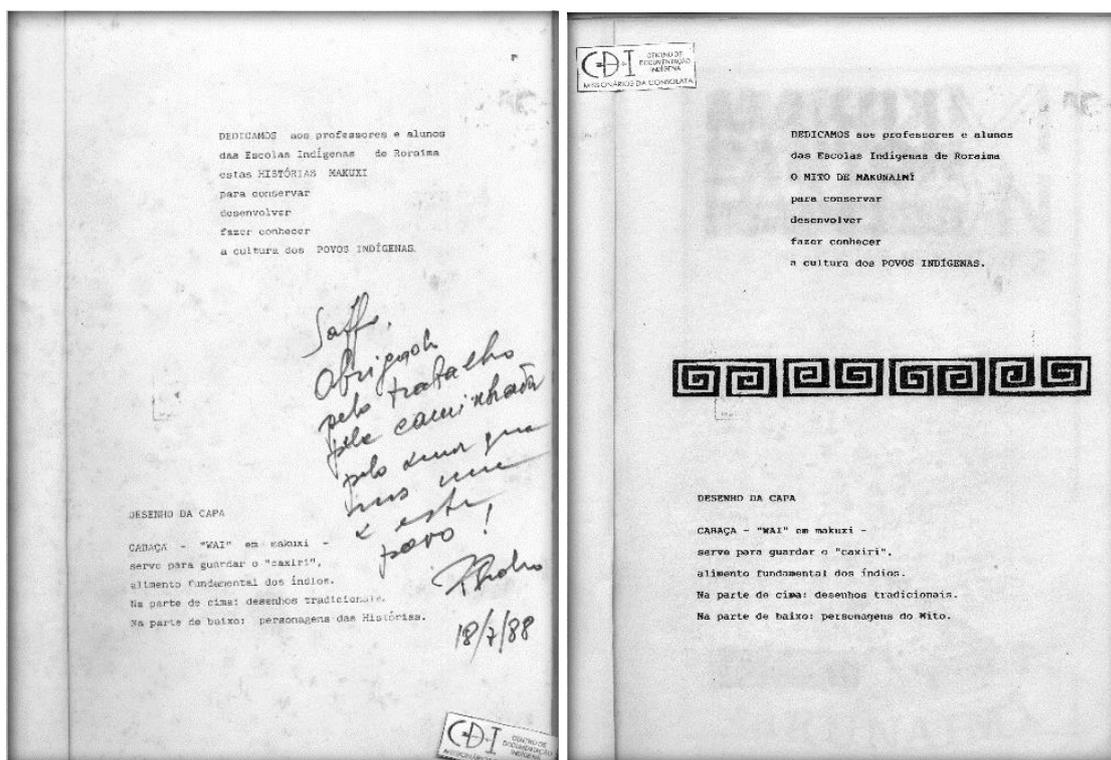
Figura 30: Frontispícios dos folhetos Histórias Makuxi, volumes I e II.



Fonte: CDI – RR.

Diferentemente do folheto *Makuxi Tarumu*, estas produções indicam o autor dos desenhos, trazem uma breve explicação sobre eles e tem também uma dedicatória. No volume I tem uma mensagem de agradecimento escrita à caneta: *Saffírio, obrigado pelo trabalho, pela caminhada, pelo amor que nos une a esse povo! P Pedro 18/07/1988* (Figura 31).

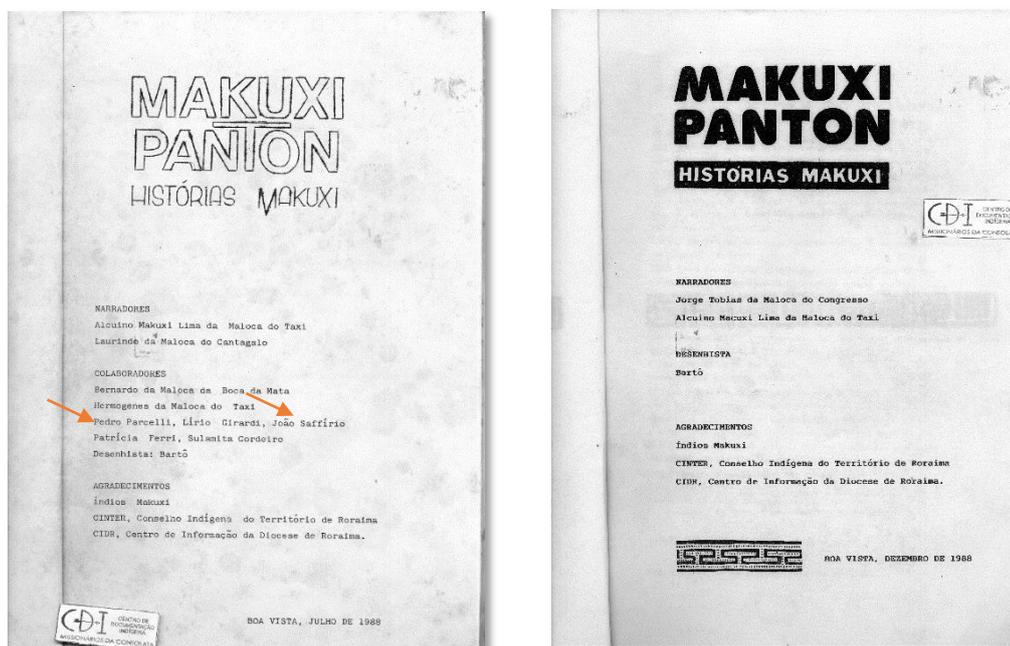
Figura 31: Dedicatória dos folhetos Histórias Makuxi, volumes I e II.



Fonte: CDI – RR.

Entre os colaboradores indicados no folheto (Figura 32), estão Pedro Parcelli (Padre) e João Saffírio, que entendemos serem os nomes que constam nessa mensagem escrita à caneta.

Figura 32: Página indicando Narradores, Colaboradores e Agradecimentos nos folhetos Histórias Makuxi, volumes I e II.



Fonte: CDI - RR.

Em 1986 ficou evidente a determinação da Diocese de Roraima de assumir a educação das malocas, o que permitiu um questionamento sobre o tipo de educação que melhor serviria aos índios e, na ocasião, o padre Pedro Parcellli falou o seguinte: “o Projeto da Escola Indígena está pronto, preparado pela Diocese e com assessoria de técnicos da FUNAI e da educação. A Diocese está disposta a levar para frente o Projeto no que diz a respeito do financiamento da Escola e da sua aprovação” (Ata de 1986:15) (BURGARDT, 2015).

A educação indígena por parte da Igreja Católica, mesmo já ocorrendo desde a década de 60 do século XX, foi impulsionada após a reunião dos tuxauas ocorrida em 1977.

*Os problemas só se resolvem através de encontros, por meio da união. A nossa preocupação aqui é encontrar uma maneira para as nossas Comunidades viverem melhor. Os índios têm um jeito de viver diferente do branco. Mas a chegada dos brancos deixou o índio atrapalhado, sem saber falar, pensar sem jeito. Estamos aqui procurando uma solução, porque queremos agir conforme a nossa maneira de ser (Tuxaua Terêncio. Ata de 1986:8) (BURGARDT, 2015).*

A educação, além de ter funcionado como um instrumento político da Igreja Católica, para subsidiar os índios na luta pela demarcação da terra, já era

uma preocupação de caráter pastoral em 1971 (assim é que consta em documentos eclesiais) (BURGARDT, 2015).

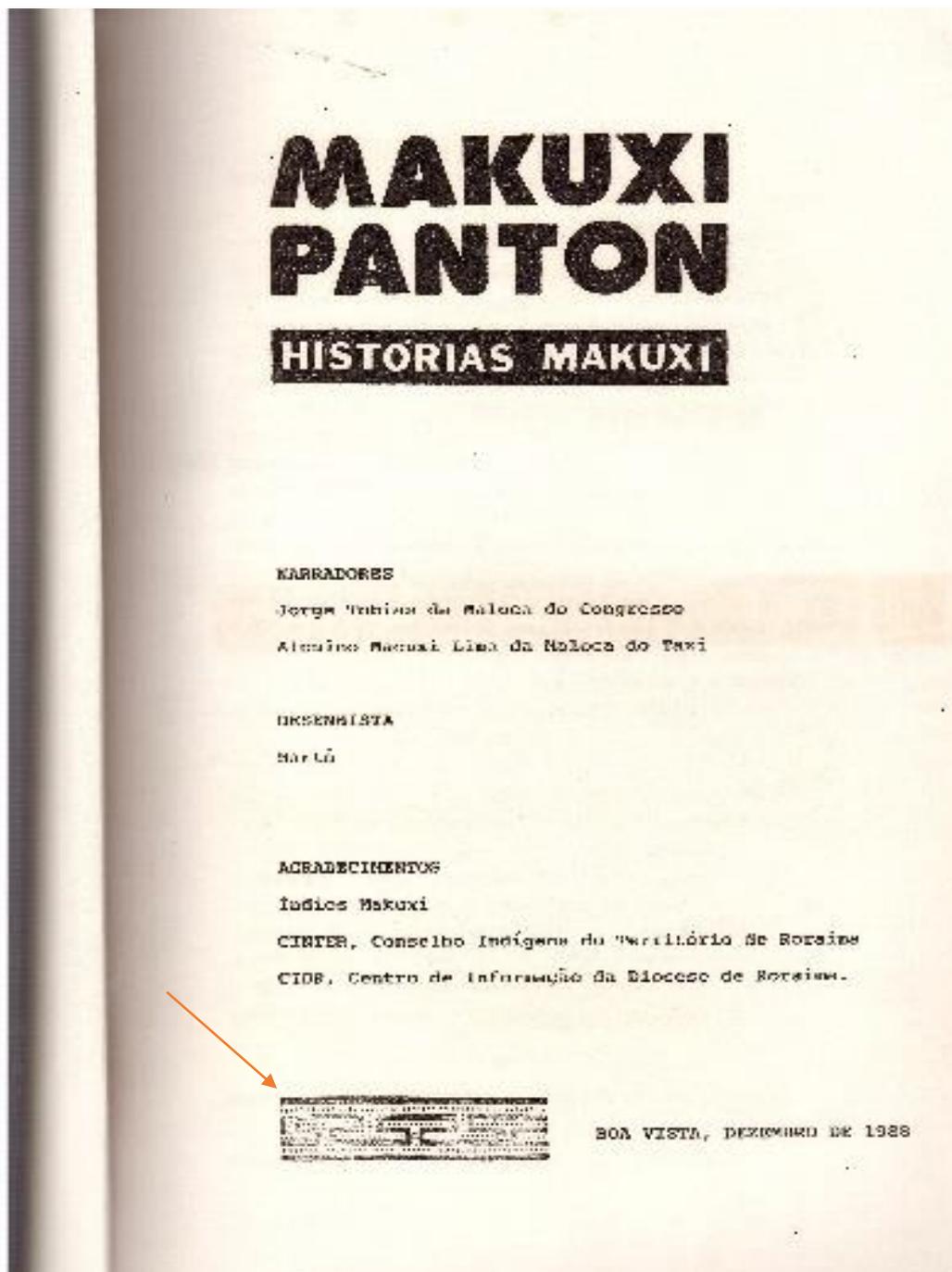
O padre Giovanni Saffirio, não raramente nominado João Saffirio, foi coordenador da equipe missionária da missão Catrimani durante o período de 1985 a 1995. É muito comum, entre os missionários, a tradução do seu nome para o vernáculo utilizado no país de atuação. Isso pode implicar em dificuldades na localização de documentos por eles produzidos quando atuam em missões situadas em países com diferentes idiomas.

Dizia João Saffirio: “se vocês fazem farinha vamos dar as ferramentas e os fornos e vamos conversar com a FUNAI para vender os seus produtos nas vilas e vocês poderem comprar os pertences” (SILVA, 2014).

Saffirio fundou a missão Catrimani junto com o Missionário Carlos Zacchini em 1966.

A dedicatória que aparece nos dois volumes é a mesma, bem como a breve explicação sobre os desenhos. A única diferença nessa página é que no volume II foi colocado um desenho tribal que o volume I não possui (Figura 33).

Figura 33: Volume II do folheto *Makuxi Panton* páginas com indicação dos narradores, desenhistas, agradecimentos e a apresentação.

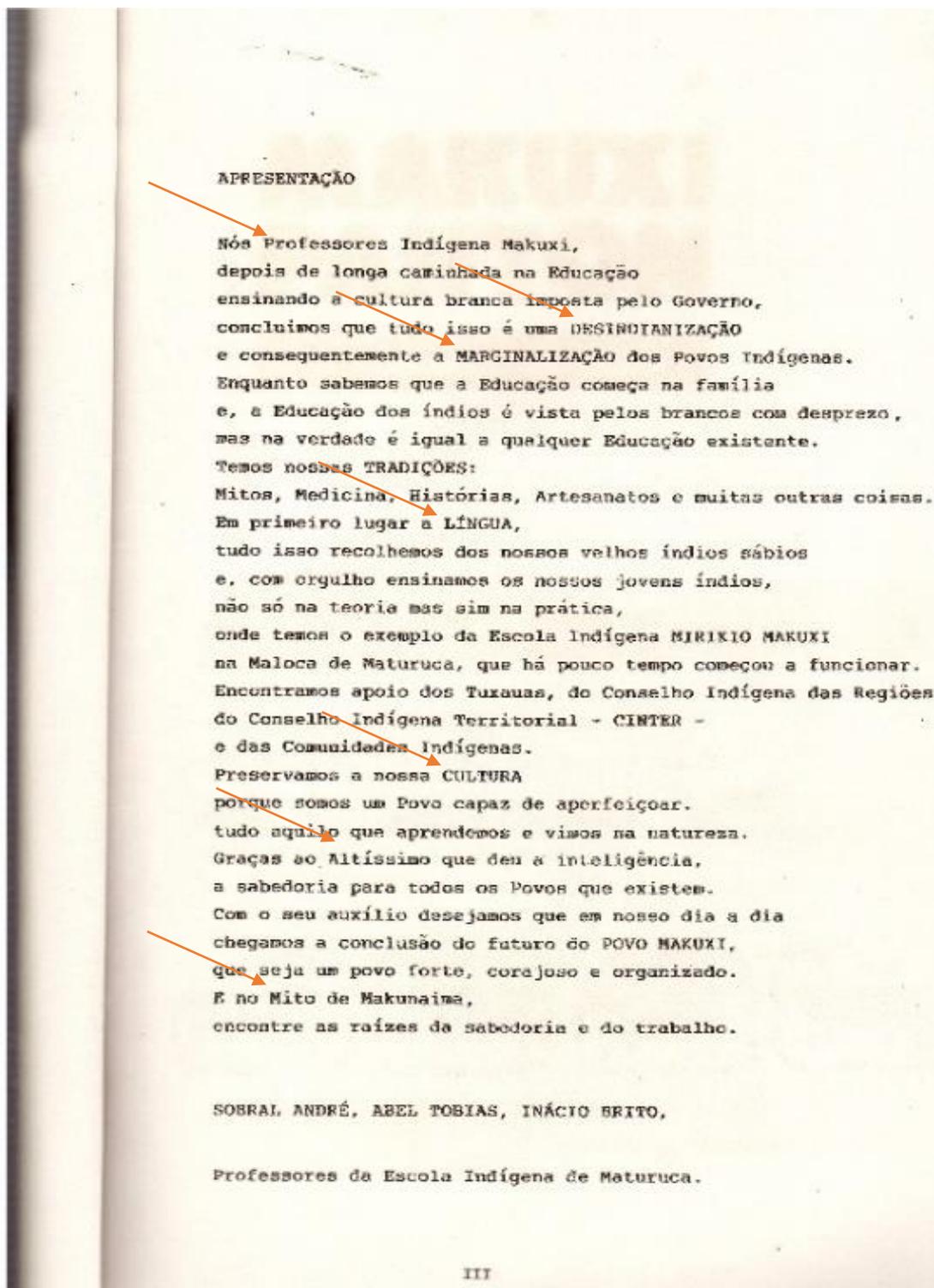


Fonte: CDI – RR.

O texto escrito na apresentação (Figura 34) do folheto *Makuxi Panton* é “assinado” pelos professores da Escola Indígena do Maturuca: Sobral André, Abel Tobias e Inácio Brito. Maturuca é uma comunidade Makuxi localizada na região das Serras, e faz parte do Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de

Roraima. Esta comunidade já recebeu autoridades brasileiras importantes como Ministros da Justiça e o Presidente Lula.

Figura 34: Volume II do folheto *Makuxi Panton* página com indicação da apresentação, com setas indicativas.



Fonte: CDI-RR.

Alguns aspectos da Apresentação merecem a nossa análise. Os substantivos “Professores Indígenas” aparecem com a inicial maiúscula. Podemos entender como sendo uma intenção de poder para a função de professor assumida pelos indígenas.

Em seguida vem uma declaração que expressa a insatisfação dos indígenas com o Governo pelo fato de impor uma cultura diferente, no caso colocada no texto como “cultura branca”. Como consequência dessa imposição o texto traz duas palavras escritas em letras maiúsculas: “DESINDIANIZAÇÃO” e “MARGINALIZAÇÃO”.

Darcy Ribeiro, na sua obra intitulada O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil, coloca a desindianização como um processo de ruptura das relações da velha transmissão de pais a filhos, que teve como consequência a marginalização destes indígenas desindianizados, por não saberem mais serem índios nem “civilizados”:

Algum êxito alcançam missões muito atrasadas, como os salesianos do rio Negro, que, empenhados em ocidentalizar e catequizar os índios daquela área, juntaram as crianças de tribos diferentes nas mesmas escolas, preenchendo assim a condição essencial para desindianizar os índios, que é a ruptura das relações da velha transmissão de pais a filhos. O que alcançaram não foram italianinhos, mas moças e rapazes marginalizados, que não sabiam ser índios nem civilizados, e lá vivem em vil tristeza (RIBEIRO, 1995).

Em seguida o texto coloca a Educação indígena no mesmo nível de qualquer outra Educação, citando as suas tradições (“TRADIÇÕES”, em caixa alta): “mitos, medicina, histórias, artesanatos e muitas outras”. Em separado, após um ponto final, vem a “LÍNGUA”, em caixa alta, recebendo uma ênfase. Todos esses aspectos culturais são colocados no texto como sendo transmitidos de geração a geração.

O parágrafo seguinte traz o apoio recebido dos tuxauas, do Conselho Indígena das Regiões, do Conselho Indígena Territorial (CINTER) e das comunidades. De acordo com Silva e Braga (2011) o CINTER passou a chamar-se CIR (Conselho Indígena de Roraima) em 1988, quando o Território Federal passou a Estado, e a Constituição Federal reconheceu o direito dos índios de se representarem juridicamente.

A frase “Preservamos a nossa CULTURA” nos chama bastante atenção, pois de fato a cultura Makuxi tem sido bastante modificada pelos colonizadores.

Inclusive a própria língua Makuxi vem tendo a necessidade de ser recuperada e ensinada para que não se perca. A palavra *cultura* foi escrita com destaque, em caixa alta. Produzindo uma “força” na leitura.

“Porque somos um Povo...”. Os professores fizeram questão de se colocarem como um outro povo, diferente dos que aqui habitavam. E “Povo”, com inicial maiúscula, produzindo uma identidade própria.

Outra colocação que nos chama atenção é o uso da expressão “Altíssimo”, possivelmente influência do cristianismo que foi ensinado pela igreja católica. Os professores atribuem ao “Altíssimo” a sabedoria que possuem e solicitam o seu auxílio para que os Makuxi sejam um povo forte, corajoso e organizado. Todavia encerram o texto retornando às origens, citando o mito Makunaima, e colocando nele as esperanças de não perderem as raízes da sabedoria e do trabalho.

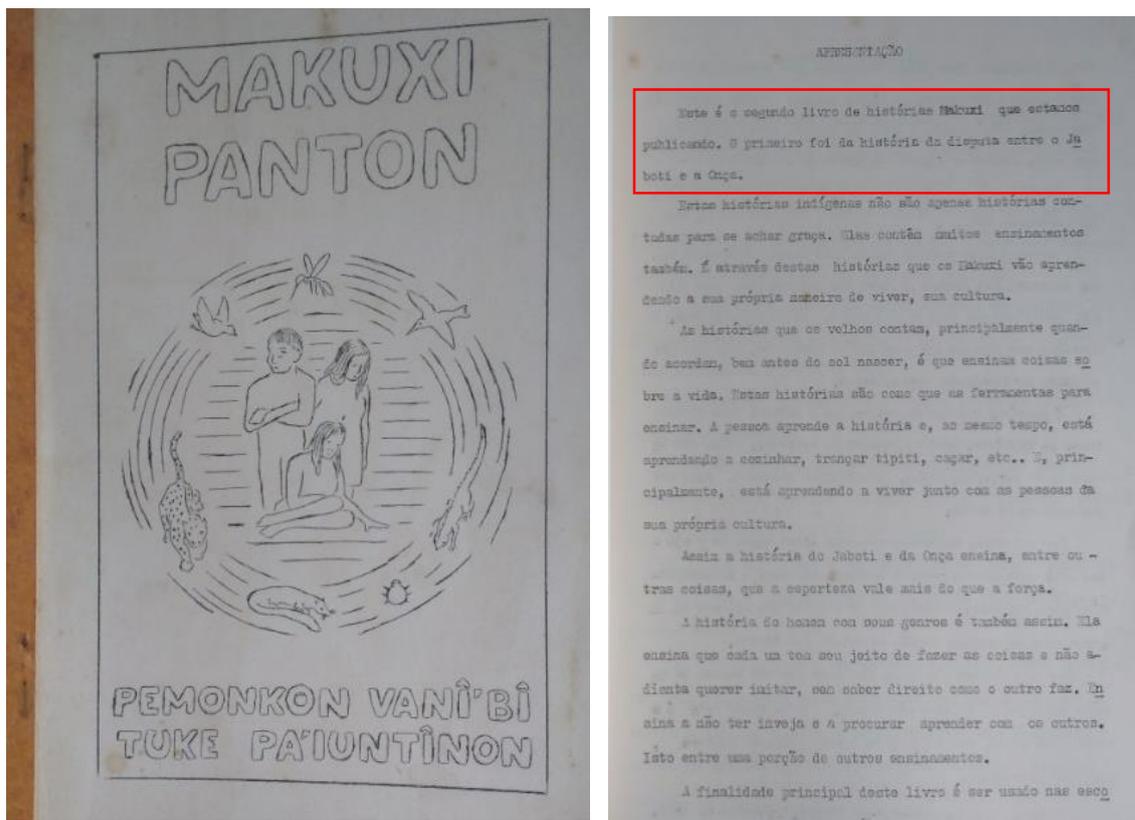
Buscamos produções anteriores ao *Makuxi Tarumu* e encontramos um folheto de 1983, também sobre mitos Makuxi (Figura 35). Inferimos que este foi o primeiro folheto sobre Mitos Makuxi impresso. Fazemos esta inferência devido ao que está colocado no folheto Makuxi Panton (Figura 36).

Figura 35: Frontispício do folheto *Makuxi Panton* (Mitos Makuxi) de 1983. Primeiro folheto publicado sobre Mitos Makuxi encontrado no acervo.



Fonte: CDI-RR.

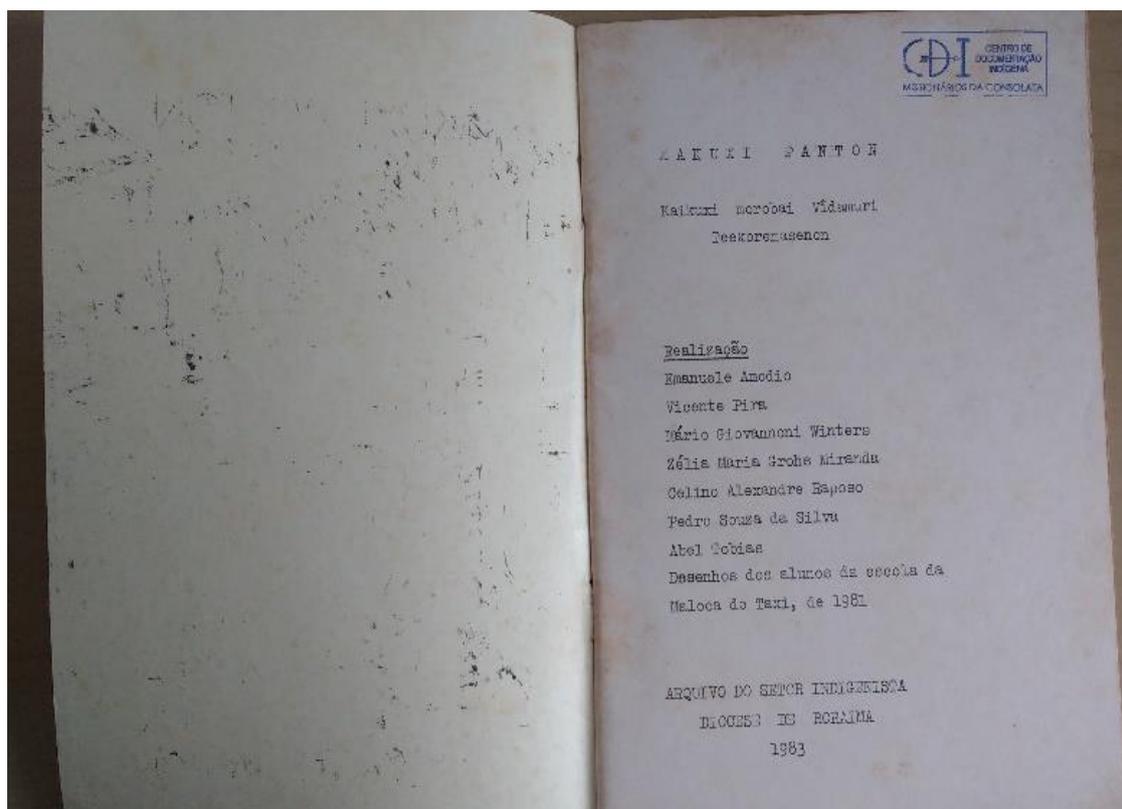
Figura 36: Segundo folheto sobre Mitos Makuxi (Makuxi Panton).



Fonte: CDI-RR.

Neste folheto de Mitos da figura 35 a capa está escrita apenas em Makuxi. Suas dimensões são de 21,5 cm de altura x 15,5 cm de largura x 0,4 cm de espessura. Sendo, portanto, menor que os folhetos impressos posteriormente. Na contra capa (Figura 37) é indicado os participantes da realização do folheto, atribuindo a autoria dos desenhos aos alunos da escola da Maloca do Taxi, com data de 1981. Esta autoria dos desenhos atribuída a indígenas, bem como a autoria dos desenhos no livro *Antas, Onças e Raposas*, publicada em 2011, também atribuída aos indígenas, nos confirmam que os desenhos do folheto *Makuxi Tarumu* também devem ter sido de autoria de indígenas.

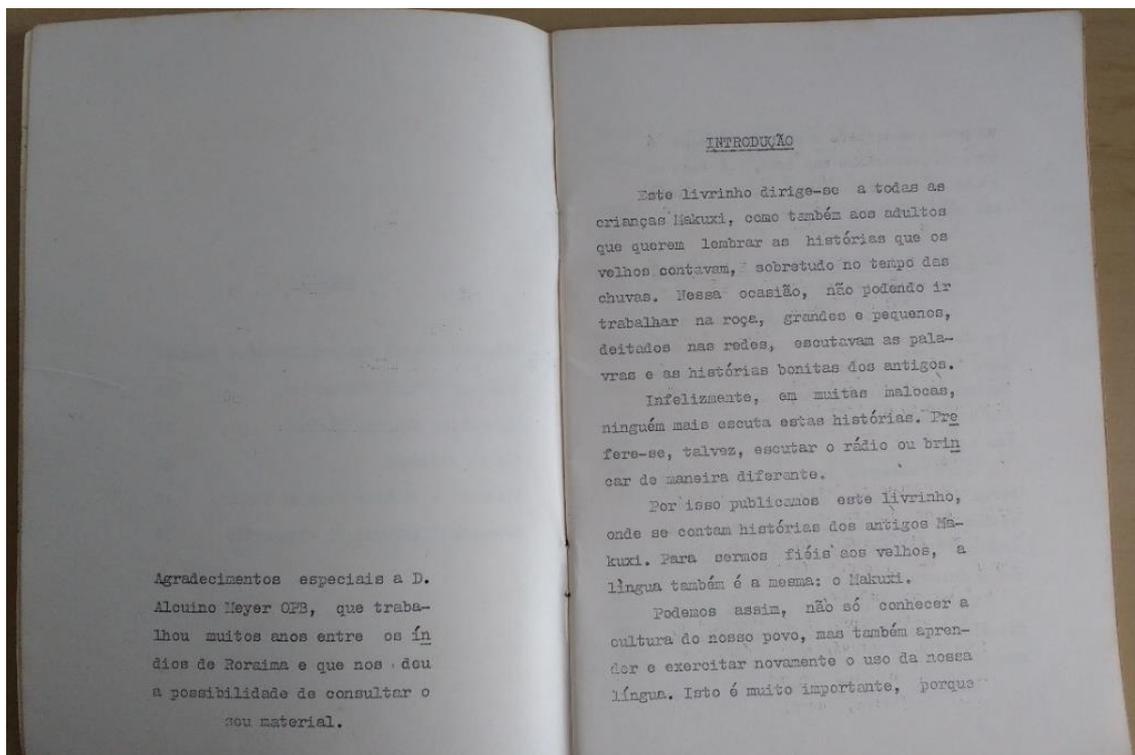
Figura 37: Página inicial da primeira produção sobre mitos Makuxi indicando os realizadores.



Fonte: CDI – RR

Na página seguinte desse folheto (Figura 38) ressaltamos o agradecimento a D. Alcuino Meyer que, depois de Koch-Grünberg (1910), foi quem mais se aproximou, no mundo cultural e na pesquisa antropológica, dos povos Makuxi, chegando a recolher mais de 150 mitos.

Figura 38: Página de agradecimento e página inicial da introdução da primeira produção sobre mitos Makuxi, 1983.



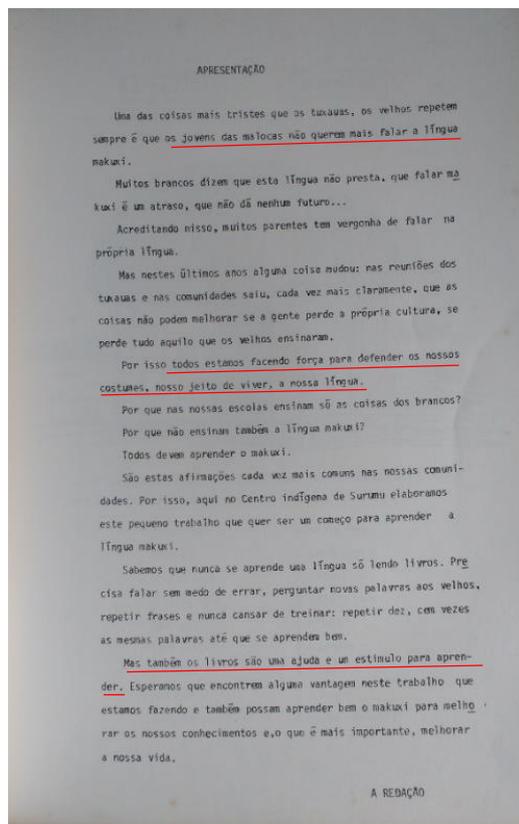
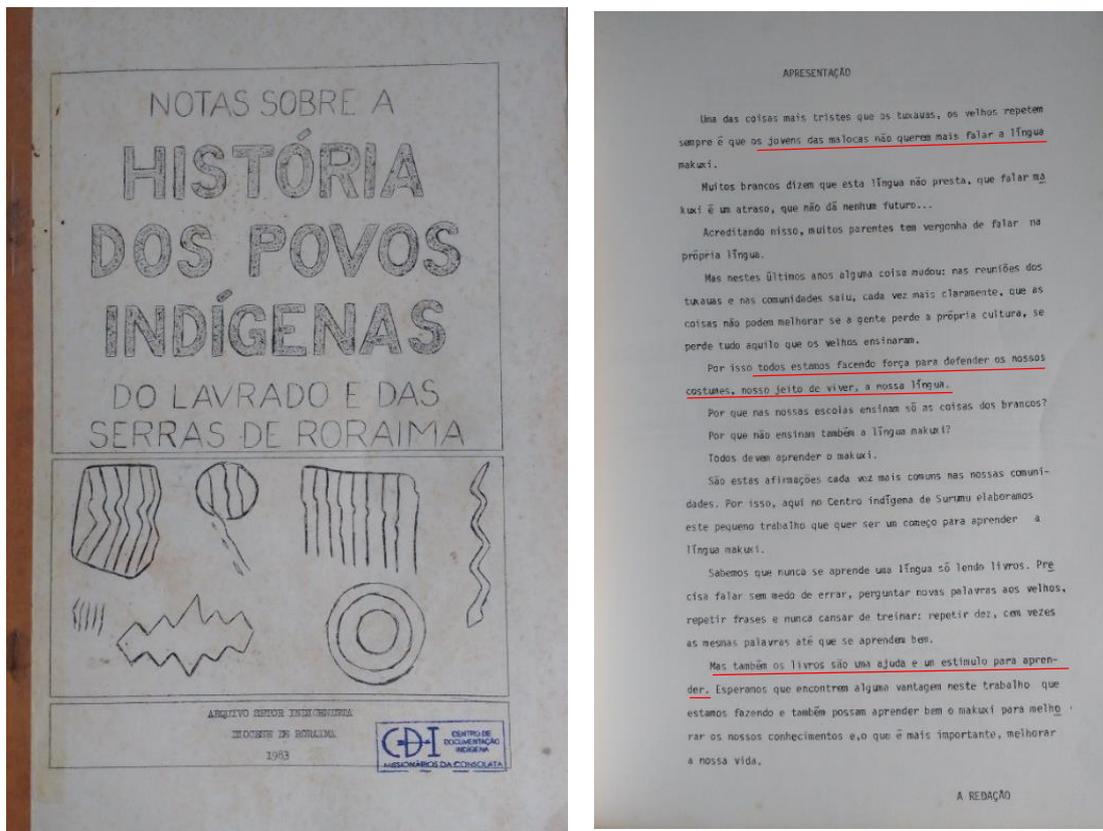
Fonte: CDI-RR

Na introdução do folheto, assinada por E. A. (sugestivo de Emanuelle Amodio), no segundo parágrafo, ela coloca a infelicidade de os indígenas não mais escutarem essas histórias que estão sendo substituídas por escutar rádio e por outras brincadeiras não especificadas, justificando, em seguida, o motivo da publicação: para manter a fidelidade às tradições dos velhos, conhecer a cultura e para aprender e exercitar novamente o uso da língua Makuxi.

De acordo com o conteúdo escrito por E. A., confirmamos que na década de 1980 houve um aumento de publicações para os indígenas Makuxi, devido à preocupação com a influência negativa que o não índio estava trazendo para a cultura Makuxi, modificando seus hábitos, suas tradições e a própria língua.

Um folheto de 1983, intitulado *Notas sobre a História dos povos indígenas do lavrado e das Serras de Roraima* (Figura 39), expõe logo na Apresentação a tristeza que os tuxauas e os velhos sentem pelo fato de os jovens das malocas não mais quererem falar a língua Makuxi. Coloca também o motivo da elaboração do material que também está relacionado à manutenção da cultura, principalmente da língua Makuxi.

Figura 39: Frontispício e Apresentação do folheto “Notas sobre a História dos povos indígenas do lavrado e das Serras de Roraima” (1983).



Fonte: CDI – RR

Na apresentação deste folheto vemos mais uma vez que a intenção em publicar materiais que contenham histórias e tradições dos povos Makuxi foi marcante na década de 1980.

As últimas décadas do século XX foram determinantes para a conquista de direitos das sociedades indígenas. Esses grupos passaram a ser alvo de políticas indigenistas que visaram proteger e assegurar a continuidade e preservação das tradições indígenas (FRANCA; SILVEIRA, 2014). São exemplos disso a criação da União das Nações Indígenas (UNI) em abril de 1980; a realização do primeiro encontro das lideranças indígenas do Brasil, em Brasília (1982), e a eleição, pela primeira vez na história do país, de um representante indígena na Câmara Federal (1982), o deputado xavante Mário Juruna.

Por meio de iniciativas de grupos governamentais e não governamentais, os índios tiveram seus direitos reconhecidos perante o governo, conquistando a possibilidade de representarem a si mesmos. A produção bibliográfica é uma das formas de representação desses povos. A introdução da escrita alfabética incentivou a produção bibliográfica nas sociedades indígenas que, em sua maioria, faziam uso apenas da tradição oral. Entretanto, a produção não se manteve limitada aos livros didáticos, alcançando outras tipologias textuais como os contos e os textos informativos (FRANCA; SILVEIRA, 2014).

Assim, a partir do ideário de busca pela “autonomia indígena” foram organizadas as “Assembleias Indígenas do Cimi”. Estas reuniam povos de diferentes estados para encontros. De 1974 a 1984 foram realizadas cinquenta e sete “Assembleias Indígenas” em todo o país. Os índios foram se articulando independentemente e daí formando suas próprias bases de organização para a formação de um movimento indígena. Álvaro Tukano nos fala que: “Nasceu o movimento indígena nessas assembleias, porque para sermos movimento a gente tem que ter parceiros” (LOPES, 2014).

Embora a luta pela terra fosse a principal reivindicação dos índios nesse momento, a consciência do direito à educação também aparecia em algumas falas, já reconhecendo inclusive a importância do estudo para o alargamento das suas atuações junto ao Estado e a Sociedade Nacional (BICALHO, 2010).

Entre os produtos das assembleias realizadas em Roraima destacamos os folhetos que estamos trabalhando nesta Tese. Com características tipográficas semelhantes, o material impresso pela Diocese-RR, produzido por uma coletividade, incluindo missionários católicos, pesquisadores e indígenas foi uma tentativa de recuperar costumes, tradições, mitos, ritos e a língua Makuxi.

#### 5.4.1 Narrativas gráficas - Representações das imagens nos folhetos *Makuxi Tarumu*.

Desde o séc. XIX, o historiador francês Fustel de Coulanges, afirmava que onde havia *marcas humanas* havia história. Mais tarde, em 1929, Marc Bloch e Lucien Febvre tematizam a importância do caráter generalizador dos testemunhos, abrindo as portas da História para os *novos textos*, tais como pintura, cinema e fotografia. Desde então, temáticas históricas vinculadas à imagem vêm sendo trabalhadas tanto como fonte para estudos como transformadas em objetos de pesquisa (SANTOS, 2000).

A imagem serve como elo de ligação entre o tempo de seu produtor e o tempo de seu observador. Ela transmite conceitos, modos de ver e entender a vida, ou seja, nos permite conhecer como o mundo era visto por outras culturas distantes temporalmente de nós (SOUZA, 2005).

As imagens estabelecem uma mediação entre o mundo do espectador e do produtor, tendo como referente a realidade, tal como, no caso do discurso, o texto é mediador entre o mundo da leitura e o da escrita. Afinal, palavras e imagens são formas de representação do mundo que constituem o imaginário (PESAVENTO, 2004).

Ainda na introdução de seu livro, *A História cultural: entre práticas e representações* (1990, p 17) Chartier salienta a importância de se perceber que “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam”. Chartier propõe que se faça uma história cultural através da análise de objetos que traduzam as posições e interesses da parcela da sociedade que os forjam. Tendo em vista essa definição, percebe-se que a história cultural permite perfeitamente a utilização de imagens como fontes históricas.

Assim consideramos as imagens e símbolos presentes nos folhetos *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II) como representações socialmente construídas com algum intuito, intuito este que tentamos descobrir através da análise dessas representações imagéticas.

Os autores Schiavinatto e Pataca (2016) refletem em seu estudo, que a imagem possui sentido ilustrativo, instrutivo, e atua como linguagem visual, que representa e complementa linguagens textuais. Assim, a imagem busca agradar

o espectador/leitor e, imediatamente, produz uma mensagem textual elaborada mentalmente.

Nos folhetos *Makuxi Tarumu*, volumes I e II, foram inseridas imagens em preto e branco, como desenhos feitos à mão, que representam a cultura Makuxi. O volume I possui seis desenhos e o volume II possui dois desenhos, além dos desenhos contidos nas capas. Todavia um desenho do volume I é repetido no volume II.

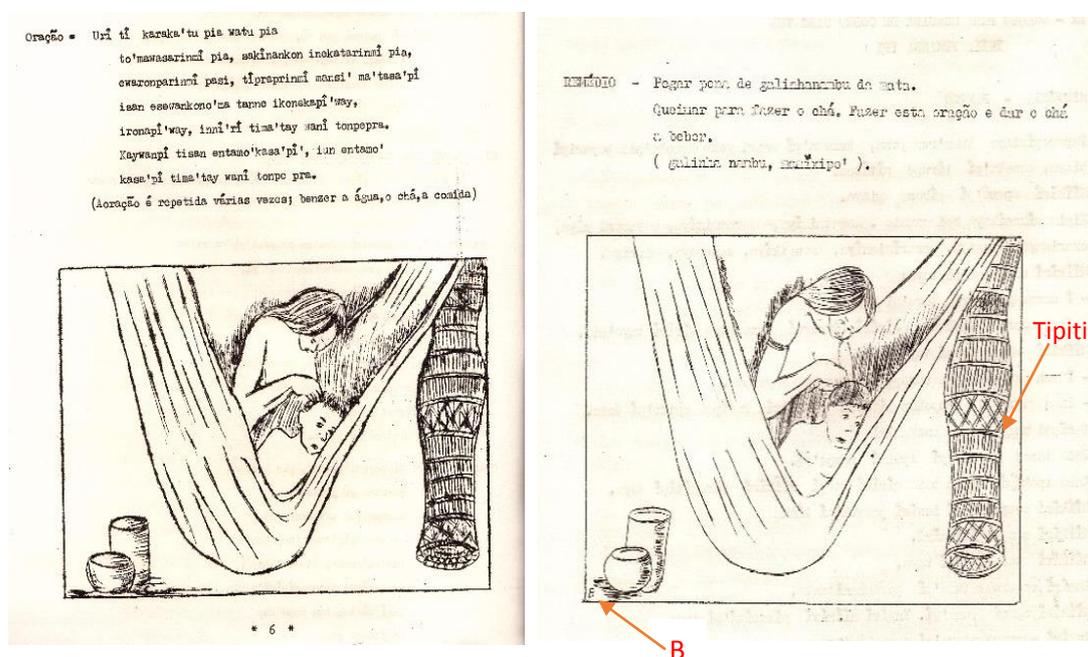
Diante do que já discutimos na seção anterior temos elementos suficientes para afirmarmos que os desenhos foram feitos por indígenas. Como já descrevemos os desenhos das capas, iremos agora trabalhar os desenhos contidos no decorrer dos folhetos.

O primeiro desenho do volume I foi colocado na página 06 que é praticamente o mesmo desenho colocado na página 12 do volume II.

Nas imagens que seguem abaixo, as páginas foram recortadas, excluindo a parte textual, para melhorar o posicionamento e a visualização.

Iniciaremos pelos desenhos comuns aos dois volumes (Figura 40).

Figura 40: Desenhos similares nos volumes I e II do folheto *Makuxi Tarumu*.



Fonte: CDI – RR.

Em uma primeira observação, analisando os folhetos separadamente, a impressão que tivemos foi de que os desenhos eram os mesmos. Todavia, ao colocar os desenhos lado a lado, rapidamente percebemos que não se trata do mesmo desenho, apesar de ser o mesmo contexto: uma mulher indígena, possivelmente retirando piolhos da cabeça de um menino Makuxi que está deitado numa rede. As diferenças rapidamente observadas foram os acessórios no braço e no pescoço da mulher no desenho do volume II. Após identificarmos essas diferenças, percebemos que os traços dos cabelos e dos rostos também são diferentes. No desenho do volume II, no canto inferior esquerdo identificamos uma letra “B”, que sugere ser a inicial do nome do desenhista. No folheto Makuxi Panton, volume II, o desenhista foi identificado apenas como Bartô, sem indicação da comunidade. O que sugere que a letra “B” faça referência ao nome Bartô.

Pela similaridade dos desenhos, mas com as citadas diferenças, podemos fazer duas deduções: a primeira que o desenho do volume II foi feito pelo mesmo desenhista mas com mais detalhes, como se houvesse um aprimoramento do primeiro desenho, a segunda, que o desenhista do desenho do volume II se baseou no desenho do volume I fazendo seus ajustes.

Os desenhos trazem elementos da cultura Makuxi. Por trás da rede, lado direito do desenho, foi colocado um tipiti. Tipiti é uma espécie de prensa ou espremedor de palha trançada usado para escorrer e secar a mandioca ralada. O objeto é utilizado por indígenas e ribeirinhos no preparo da farinha de mandioca.

Ao lado esquerdo do desenho, no chão, verifica-se uma cuia e um recipiente semelhante a um balde. Os Makuxis costumam tomar em cuias uma bebida denominada caxiri. Essas cuias são fabricadas artesanalmente a partir da casca do fruto da cuieira. A etimologia da palavra “cuia” vem da língua tupi, *kuya*, que significa “vasilha feita da fruta da cuieira” (RIBEIRO, 2018).

A confecção do caxiri é uma atividade feminina cujo preparo leva de dois a três dias. Tradicionalmente ele é consumido coletivamente nos festejos e também nos trabalhos individuais (roça) ou coletivos, nos quais os laços de solidariedade e obrigações mútuas são reforçados. Em tempos passados as festas duravam dias e, como atualmente, a festa termina quando a bebida se esgota (SOUZA; GARNELO, 2007).

O estudo da idade de início do uso de caxiri deve ser correlacionado ao tipo de caxiri: fraco ou forte. O primeiro com baixa fermentação e fraco teor alcoólico, não é considerado uma bebida alcoólica, mas um alimento consumido a partir da primeira infância (três ou quatro anos), o forte passa por um período de fermentação e é mais consumido nas festas (SOUZA; GARNELO, 2007). Em Roraima, o caxiri é produzido em grande escala e consumido por quase todas as etnias.

Outro objeto de uso absoluto entre os Makuxis é a rede. A rede é usada desde a época do descobrimento por colonos agricultores e jesuítas (BEZERRA et al, 2014). Já foi usada como meio de transporte para longas viagens, leitos para dormir e também como leitos para carregar defuntos (FREYRE, 2003).

Sua utilização como cama é milenar e muito antes dos primeiros europeus chegarem à América, os índios Tupis Guaranis chamavam-na de *Ini*, em Português significa: “aquilo em que se dorme” (CASCUDO, 2003). Os Aruaques do Norte do Brasil, que tinham relações comerciais com os povos da América Central, chamavam-na de *hamaca* (CASCUDO, 2003).

Este tipo de cama passou a ser conhecida no mundo a partir de 1492, quando Cristovam Colombo mencionou pela primeira vez a singular cama dos ameríndios com o nome de *hamaca*. No processo de colonização do Brasil, as mulheres portuguesas começaram a confeccionar a rede com inúmeras inovações. Os tradicionais moldes confeccionados de forma “tosca dos indígenas com malha de 2 a 3 centímetros” e de “fibras de palmeira tecida em malha larga” passaram a ser confeccionadas em tecido, tornando-se mais confortáveis e igualmente popularizadas em todos os lugares por onde os colonizadores do Brasil estabeleciam relações comerciais (ROCHA<sup>22</sup>, 1983 *apud* RAMOS, SILVA, BASTOS e FIGUEIREDO, 2016). Devido à sua praticidade, chegou a substituir a tradicional cama na Marinha Francesa e na Marinha Militar Brasileira permaneceu de 1826 a 1954, e ficou conhecida no velho mundo pelo pseudônimo de *Brazilian bed* (FREYRE, 2003).

Nesta imagem a representação do cuidado se traduz no que parece ser uma mãe retirando *Pediculus humanus* (piolho) do seu filho. Nos chama a atenção o fato de a imagem não ter uma relação direta com a reza contida na

---

<sup>22</sup> Rocha, J. B. V. Estudo sobre a manufatura de redes de dormir. João Pessoa: Edições UFBP; 1983.

página que ela se encontra. No volume I a oração contida na página é para curar o mal causado pela gordura e no volume II para mordida de cobra cascavel. Entendemos assim que o desenho foi colocado sem um objetivo claramente relacionado ao conteúdo textual que o circunda.

O trabalho de Paulo Roberto Homem de Góes também nos faz pensar na possibilidade de o piolho ser visto entre os Makuxis como uma doença espiritual, devido ao relato de um indígena da etnia Yawanawá que participou da sua pesquisa:

A panema é como um piolho, só que é um *yoshi* (espírito), que fica sugando a força da gente. Daí o *kampô* vem e esquenta todinho o sangue e a gente passa mal, pensa que vai morrer, só que a gente aguenta, mas o *yoshi* (a panema) vai embora (Raimundo Luis Yawanawa, comunidade Nova Esperança, Rio Gregório – julho de 2006) (GÓES, 2009, p. 83).

O tratamento é feito com a utilização da secreção do *kampô* (*Phyllomedusa bicolor*), uma rã arbórea cuja secreção é amplamente utilizada entre populações indígenas da Amazônia Ocidental.

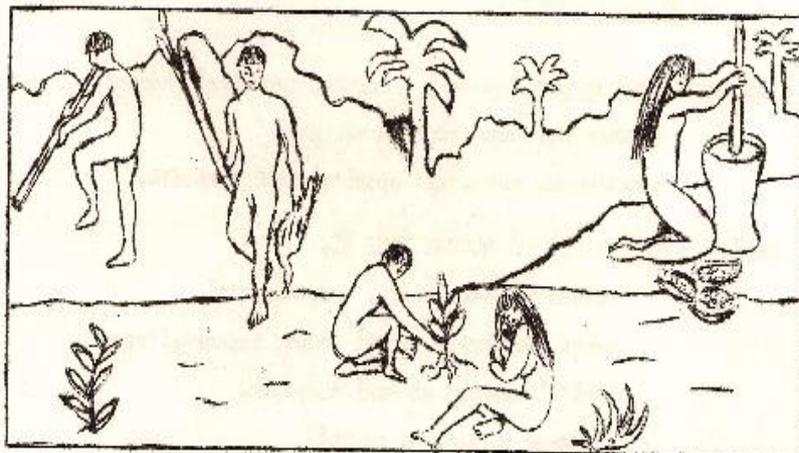
Outro aspecto importante no desenho acima está no fato de a mulher não utilizar nenhuma veste superior (a parte inferior não aparece). Em 1929, o norte americano viajante e explorador de minérios, Hamilton Rice, também aponta para os indígenas do Rio Branco. Relata que os indígenas já podem ser considerados civilizados e camponeses, uma vez que usam roupas e trabalham no campo como pastores, afirmando que tais indígenas estavam em vias de serem totalmente integrados à sociedade nacional (CIDR, 1987). Luciana Marinho de Melo (2012) no seu trabalho intitulado *Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Makuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima*, uma indígena Wapichana relata na sua entrevista que para os órgãos públicos “Tem toda uma forma de interpretar o estereótipo indígena, se veste roupa não é mais indígena.”

O ano de 1987, quando foi impresso o volume I do folheto *Makuxi Tarumu*, os indígenas Makuxi já estavam mais habituados aos não indígenas, já havia um convívio. Não seria comum ver um indígena Makuxi despido, todavia nesse desenho a imagem nos traz a representação de uma indígena despida, resgatando, de um passado não muito distante (por volta de 1920), o costume de não utilizar roupas na parte superior do corpo como relata Koch-Grünberg (2006): “Os seios desnudos, embora naturais no dia a dia de mulheres indígenas

de várias etnias, adquiriam um sentido distinto quando essas mulheres posavam para imagens que iam ser consumidas por não indígenas (...).”

A Figura 41 retrata essa mesma característica dos indígenas despidos.

Figura 41: Desenho do folheto *Makuxi Tarumu* volume I, página 11.



Fonte: CDI – RR.

Nesta imagem foram desenhados cinco indígenas adultos, sendo três homens e duas mulheres, e um bebê de colo. Todos se apresentam totalmente despidos e realizando alguma atividade. Da esquerda para a direita: um homem tocando uma *kamaini* (flauta grande); um homem retornando de uma caçada, com arco e flecha na mão direita e um pássaro abatido na mão esquerda; um homem agachado manipulando uma planta; uma mulher sentada no chão com um bebê no colo; e uma mulher ajoelhada no chão trabalhando com um pilão de cerca de um metro de altura.

O uso de instrumentos musicais pelo indígenas já é bem conhecido. Os índios Makuxi fabricam seus próprios instrumentos, ainda que atualmente já se observe instrumentos industrializados nas comunidades, como sanfona, violão e teclado. A dança tradicional é realizada com o *Erenkon*, que são cantos em makuxi. Existem vários tipos de *Erenkon*, mas os mais comuns são: parixara, tukui, areruya, marapá. Enquanto complexo artístico, o parixara, por exemplo, envolve dança, instrumentos como *kewei* (chocalho), *sampura* (tambor), *kamaini* (flauta grande de embaúba); o tukui, além desses instrumentos, se inclui também

a *wana* e o *ruwe* (tipos de flautas pequenas). Não há um limite rígido para usos desses instrumentos (FIOROTTI, 2018).

O uso do arco e flecha diminuiu significativamente com a entrada de armas de fogo nas comunidades indígenas. Bem como o uso do pilão já vem sendo substituído por um moedor elétrico, para moer o milho. A imagem da mulher indígena pilando o milho não tem sido mais vista nas comunidade como retrata o desenho.

Este desenho não representa o momento temporal que foi desenhado, mas sim um momento anterior, o passado. Numa única imagem, vários aspectos culturais são considerados e mesclados, o que foge da realidade vivenciada pelos indígenas no dia-a-dia. Não há interação entre os indígenas representados no desenho, é como se cada um representasse de fato uma situação específica. Como relatamos no desenho anterior, os indígenas Makuxi não andavam mais despidos no período em que o material em estudo foi produzido.

O ambiente do desenho nos reporta à natureza de Roraima. A presença ao fundo das três palmeiras nos faz identificar o Buriti. Em Roraima a vegetação do lavrado é composta por complexa rede de ilhas de matas diversamente distribuídas por formações de buritizais (*Mauritia flexuosa*) lineares ou agrupados (MORAIS; CARVALHO, 2015).

A imagem também nos mostra a divisão do trabalho entre homem e mulher. As atividades femininas são voltadas para o cuidado com a casa, crianças e as atividades na roças - limpeza e colheita – e o preparo de alimentos (CAVALCANTE, 2008). A derrubada da mata, a queima da área e o plantio são tarefas realizadas pelos homens, além de tocar instrumento, caçar e pescar.

No desenho acima ficam evidentes as atribuições femininas de cuidar de criança e preparar alimentos, bem como a masculina de tocar instrumentos musicais, caçar e plantar.

As cinco situações representadas na imagem estão de alguma forma relacionadas ao cuidado na visão Makuxi. De antemão o cuidado da mãe com o bebê de colo como destaque dessa representação. O homem plantando, o outro voltando da caçada e a mulher pilando milho representam o cuidado com a alimentação. E o homem tocando a flauta podemos associar com o cuidado com os rituais praticados pelos Makuxi e também às festividades que não deixam de ser um importante momento no cuidado com a saúde mental e o lazer.

A figura a seguir traz uma característica diferente na representação da mulher indígena em relação às demais figuras (Figura 42).

Figura 42: Desenho do folheto *Makuxi Tarumu* volume I, página 13.



Fonte: CDI – RR.

Nesta imagem nos chama a atenção o fato de a indígena usar um vestido com mangas até metade do braço. É o único desenho, com exceção da capa, onde o indígena aparece vestido. Outro aspecto que nos chama a atenção é o fato de o desenho representar uma indígena posando para uma foto. Nenhum outro desenho coloca os indígenas nessa posição de pose. Eles aparecem sempre realizando alguma atividade. Neste desenho a indígena está posando segurando um bebê com o apoio de uma tipoia. A tipoia é um componente do enxoval da mulher Makuxi. Serve para ter o filho sempre no colo, perto do corpo, enquanto faz suas atividades rotineiras (ESBELL, 2014).

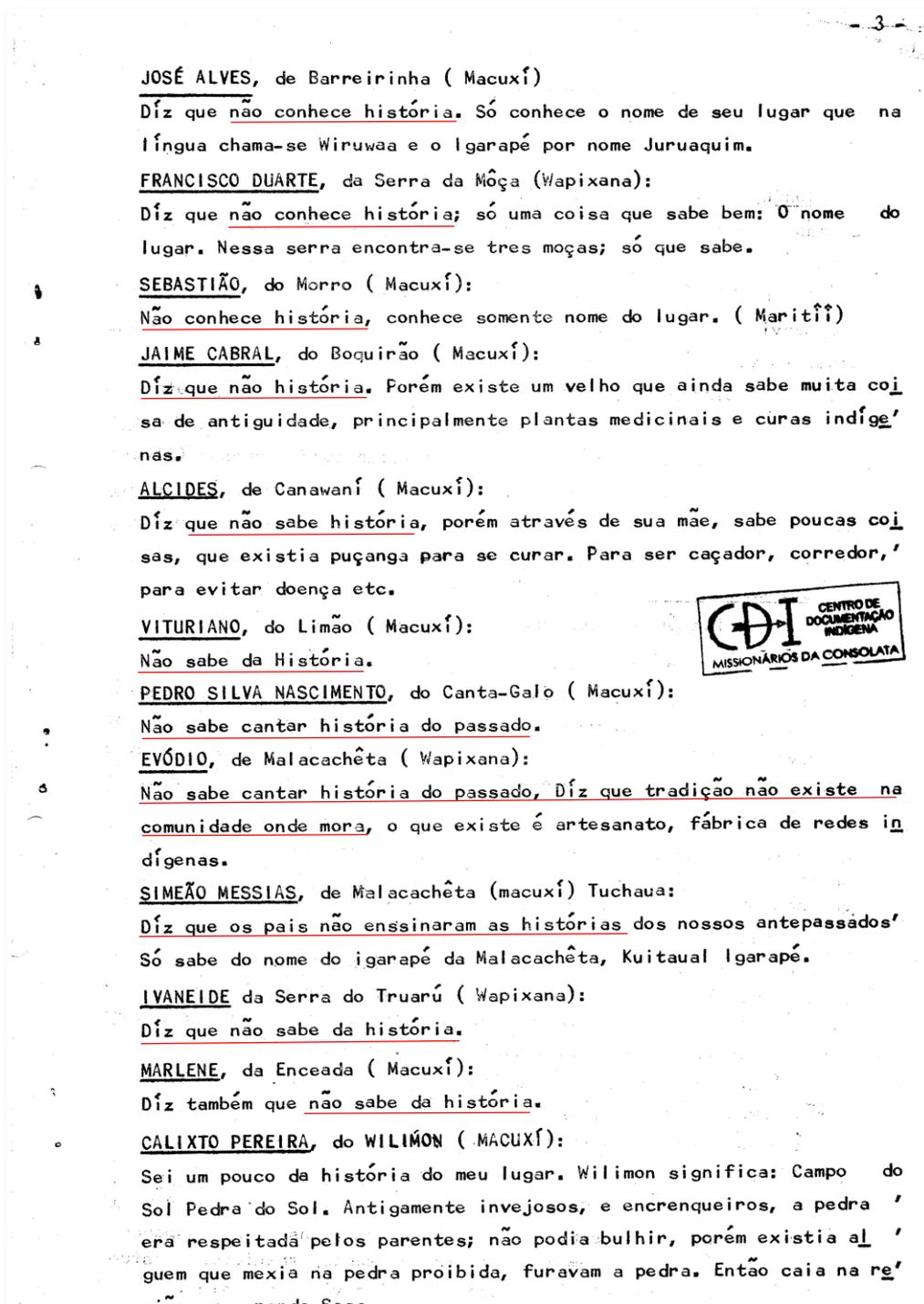
Este desenho aparece no volume I após uma oração pelos problemas no parto. É o desenho que mais se aproxima do sentido de uma oração que o precede. Apesar de ainda assim não estar diretamente relacionado com o parto, mas apresenta uma mãe de aparência tranquila com um bebê no colo.

De maneira duradoura, impresso ou manuscrito, o escrito foi investido de um poder temido e desejado. O escrito é o instrumento de poderes temíveis e temidos (CHARTIER, 2010a, p. 23 e 24). Analisar a materialidade do folheto *Makuxi Tarumu* e o contexto em que foi produzido nos mostrou a busca de um

povo por uma recuperação das suas tradições. A força de colonizadores que impuseram sua língua e seus costumes praticamente apagou as tradições Makuxis que eram passadas de geração para geração de forma oral. Os Makuxi viram a necessidade de lutar pela preservação de seus mitos e ritos, e encontraram na escrita alfabética e produção de materiais impressos a maneira mais adequada para reeducar seu povo com os seus próprios costumes que muitos já afirmavam não conhecer, como mostra a página do Folheto Tradições indígenas (Figura 43). Para alcançar esse objetivo não abriram mão do apoio de instituições religiosas.

Todavia, diante dos relatos dos indígenas sobre o desconhecimento de histórias, não podemos deixar de questionar se o Grupo de Trabalho responsável pela coleta das informações alcançou uma relação de confiança com estes indígenas que os permitissem trazer relatos das tradições e histórias Makuxi. Até mesmo uma metodologia de trabalho mal aplicada pode impedir que os indígenas tragam suas experiências e conhecimentos; ou tenham preferido admitir não saber das histórias como um modo de resguardar suas tradições. Essas ponderações são importantes, e abrem também a oportunidade de outros estudos.

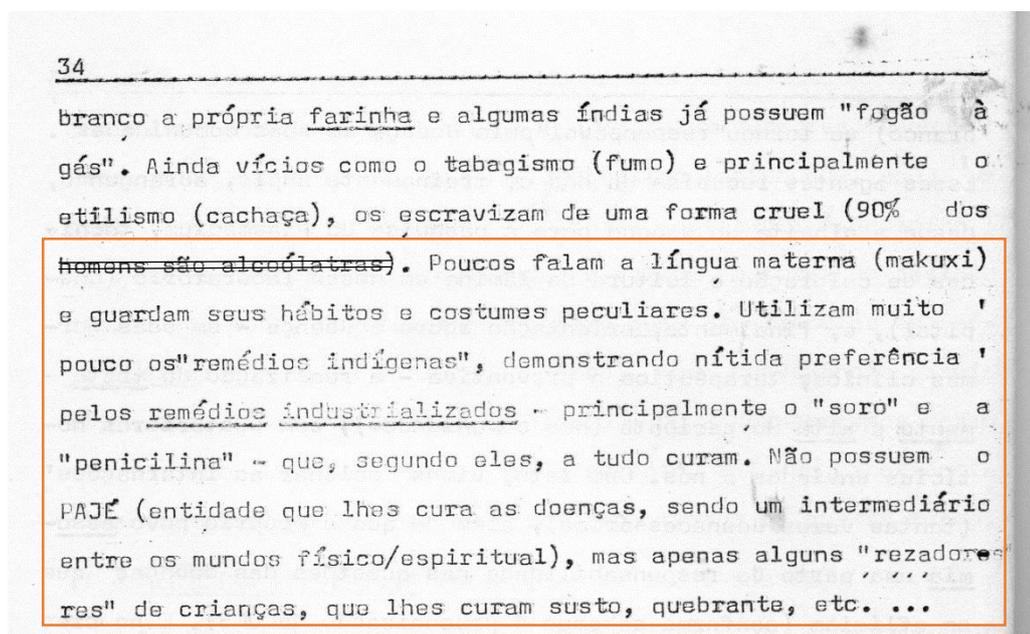
Figura 43: Página do Folheto Tradições indígenas mostrando o desconhecimento do Makuxi sobre tradições.



Fonte: CDI-RR

O relatório da Dra. Sandra Maria Cardoso escrito no Boletim do Arquivo do Setor Indigenista também registrou a mudança da língua, hábitos e costumes peculiares à etnia Makuxi, a mudança de preferências quanto ao uso de remédios, e a ausência de pajé na maloca do Barro (Figura 44).

Figura 44: Página 34 do Boletim do Arquivo do Setor Indigenista de 1983. Mostra a mudança das tradições indígenas.



Fonte: CDI - RR

Vemos então a relevância que devemos dar ao estudo das Tradições e da Língua Makuxi, para que se tente ao menos frear estas modificações que continuam acontecendo, como se os conhecimentos Makuxi não pudessem oferecer valores, influenciar pessoas e ensinar outros povos com o conhecimento tradicional tão vasto que eles possuem, ajudando a transformar também a cultura do não índio.

## SEÇÃO VI

### 6 Culturas em contato e o fazer saúde

A visão do processo de adoecimento, a concepção de corpo e de saúde dos povos indígenas tem como referência sua visão de mundo. O processo saúde-doença acontece a partir das representações da doença dentro de cada sociedade, e se revela, basicamente, em três dimensões: subjetiva, biofísica e sociocultural, considerando, respectivamente, o sentir-se doente, os sinais e sintomas físicos, e a percepção do grupo, portanto sociocultural, do estar doente. Essas três realidades interagem continuamente de forma dinâmica e processual (BUCHILLET, 1991).

Nas sociedades indígenas da América Latina, independentemente de possuírem um contato recente ou tardio com a sociedade não indígena, encontra-se um cenário plurimédico composto por vários matizes, são eles: a medicina indígena, o modelo biomédico (medicina ocidental), e medicina popular não-indígena (LANGDON, 1994).

O antropólogo italiano Emanuele Amodio, pesquisou a etnia Makuxi na década de 1980, e no seu artigo intitulado *Los nombres del cuerpo*, mostrou que quando uma sociedade se encontra com outra, sempre ocorrem os fenômenos de intercâmbio em vários níveis, incluindo o médico. Se as culturas destas sociedades são homogêneas entre si (pertencem ao mesmo “horizonte cultural”) o intercâmbio se dá de maneira equilibrada e em vários níveis (mitos, ritos, artesanato, dentre outros; se, ao contrário, o encontro se dá entre culturas não homogêneas entre si, o intercâmbio ocorre de forma problemática, particularmente quando uma das duas pretende se impor à outra, e além disso, tem força para fazê-lo. É o caso do encontro da cultura indígena com a ocidental (AMODIO, 1995).

Frente a novas enfermidades, o sistema reage aplicando suas formas de cuidado conhecidas, ou elaborando novas formas. Mas diante do fracasso, que não é incomum, se rende às novas formas provenientes do conhecimento “do outro” trazido pelo contato.

Portanto o sistema de assistência à saúde de uma dada sociedade não pode ser estudado isoladamente de outros aspectos daquela sociedade, especialmente quanto à sua organização social, religiosa, política e econômica. A assistência à saúde está entrelaçada nesses aspectos, baseando-se nas mesmas premissas, nos valores e na visão de mundo. O sistema médico (ou setor profissional de assistência à saúde) não existe em um vácuo cultural e social (HELMAN, 2003).

Cada sistema médico confere significados e modelos de ação específicos para lidar com a saúde e a doença, cujos sintomas, processos curativos e subsequentes avaliações são construções moduladas por um modelo médico específico.

O saber médico de um grupo não é autônomo nem independente, "(...) mas é enraizado e **continuamente modificado** através da ação e da mudança política e social (...)" (SCHEPER-HUGHES; LOCK, 1996, p. 50, grifo nosso).

O itinerário terapêutico resulta de negociações de interpretações entre diversas pessoas detentoras de conhecimentos e posições de poder diferenciados, tais como: o próprio enfermo, sua família, os especialistas de cura nativos, os especialistas biomédicos, entre outros, acerca da origem dos sintomas e da terapêutica da doença.

Além da semelhança física com os seres da natureza, as explicações para o surgimento de doenças, nas populações indígenas, nos remetem aos mitos de origem, que têm versões diferentes dependendo do conhecimento do contador de histórias. De qualquer maneira, eles revelam e dão significado a várias regras de comportamento e de relação entre as pessoas, sendo que sua transgressão geralmente leva à doença.

Os mitos de origem são a referência para as explicações de inúmeras regras sociais de comportamento, atitude, de relação com o outro, de alimentação e também, muitas vezes, explicam as proibições e dietas especiais que devem ser seguidas em cada fase da vida para se garantir uma boa saúde. As infrações a essas regras geralmente levam à doença.

Diferente do modelo biomédico, na medicina indígena os sinais da doença não são restringidos ao corpo ou aos sintomas corporais. O contexto, seja das relações sociais, seja do ambiente natural, faz parte também de possíveis fontes de sinais a serem considerados na tentativa de identificar a doença, suas causas

e seu significado. A procura de sinais fora do corpo é particularmente comum nas doenças sérias, nas quais o doente quer entender o porquê do seu sofrimento (LANGDON, 2003).

Segundo Kleinman (1980, p. 24)

[...] um sistema de cura, como outros sistemas culturais, integra os componentes da sociedade relativos à saúde. Eles incluem padrões de crença sobre as causas das doenças, normas que governam a escolha e a avaliação do tratamento, status socialmente legitimados, papéis sociais, relações de poder, interações de cenários e instituições.

Os saberes médicos dos indígenas não se restringem apenas aos especialistas de cura. Eles são disseminados nos mais diversos níveis entre toda a população. Certas categorias etiológicas, diagnósticos, práticas preventivas e curativas, como a exemplo da utilização de plantas para a produção de chás, lambedores, águas, entre outros, são conhecidas pela maioria da população. O que também acontece nos demais grupos sociais, inclusive os ocidentais.

O pajé (ou xamã), as lideranças político-religiosas, os rezadores, as parteiras e os produtores de garrafadas compõem as diversas categorias de especialistas de cura nativa. Segundo estes, sua medicina está fundada na "Natureza" e nos "encantados", espíritos dos antepassados que são evocados durante os rituais da pajelança e do *toré*. O *toré* é um ritual Pankararu ou Pataxó que une dança, religião, luta e brincadeira. Ele pode variar de acordo com a cultura de cada povo.

O sistema xamânico, segundo Langdon (1996, p. 28), é "uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana".

O pajé, entre todos os especialistas de cura, é o que tem maior acesso à cosmologia do grupo e aos saberes médicos ancestrais, o "reino encantado". Contíguo ao pajé, estão situados a liderança político-religiosa e os rezadores, mais envolvidos com a vida religiosa e política de seu povo; esses especialistas são os que detêm saberes mais aprofundados acerca da etiologia nativa, da preparação dos "remédios do mato" e das propriedades medicinais das "plantas da mata".

Em todo complexo xamânico Lévi-Strauss admite que a eficácia simbólica de práticas de cura empenhadas pelo xamã implica na crença de três aspectos complementares, são eles:

[...] a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 195).

Durante o processo de evolução da doença, podem ser chamadas outras pessoas, como os donos de determinada erva ou remédio, que detêm um conhecimento especializado e sabem como pedir para os espíritos, donos dos remédios, a permissão de uso e a cura para a doença. Os rezadores sabem as rezas corretas para cada tipo de problema. Segundo Carmen Junqueira (2000) os pajés são chamados quando a doença requer a intervenção dos espíritos e a comunicação com o sobrenatural ou o invisível.

Esta fabulação de uma realidade em si mesma desconhecida, feita de procedimentos e de representações, é afiançada numa tripla experiência: a do próprio xamã que, se sua vocação é real (e, mesmo se não o é, somente pelo fato do exercício); experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; a do doente, que experimenta ou não uma melhora; enfim, do público, que também participa da cura, e cujo arrebatamento sofrido, e a satisfação intelectual e afetiva que retira, determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Na cosmovisão dos povos indígenas do norte do Brasil, é muito comum encontrar histórias de divindades ancestrais, bem como de um universo humano e não humano que detêm o controle de elementos da natureza, os quais podem ser utilizados para o bem ou para o mal (BORTOLON, 2014).

Essa crença admite que tanto os vegetais, quanto animais e minerais, assim como objetos construídos pelos homens podem estar imbuídos de espíritos ou forças de outros planos de existência (CASTRO, 2007).

Ao contrário do que aparentemente se supõe, a cosmologia dos índios Makuxi e de outras etnias que habitam o estado de Roraima, como os Ingarikó, Patamona, Taurepang e Wapixana, nos apresenta uma complexa e relevante forma de conhecimentos que abarcam toda uma gama de saberes e práticas correlacionadas. Sendo assim, história e mito estão interrelacionados, em que

homem, animais, plantas e demais elementos da natureza não são coisas dicotômicas.

Ainda que o contato entre as culturas Ocidental e Makuxi tenha modificado as práticas de cuidado, nenhuma delas se tornou totalmente dominante ou dominada, ou seja, não foi modificado o modelo médico (AMODIO, 1995). O que acontece é o sincretismo nas práticas de cura.

Mesmo com a entrada de profissionais de saúde não indígenas e de medicamentos alopáticos, os indígenas não renunciaram o seu conhecimento, mas fazem uso dos três sistemas: biomédico, popular e tradicional.

Os folhetos *Makuxi Tarumu* foram produzidos numa tentativa clara de preservar e divulgar o conhecimento da medicina tradicional indígena. O contato entre as culturas também adicionou aos Makuxi a escrita alfabética que passou a ser vista pelos indígenas como sinônimo de poder, como vimos na seção 5.

Desta forma a produção e circulação destes folhetos buscou estabelecer o lugar do modelo médico indígena nas comunidades. Diante da crescente entrada de materiais e livros de saúde da cultura ocidental, que acontece até hoje, a circulação de materiais impressos produzidos pelos próprios indígenas proporcionaria ao povo Makuxi, apropriar-se ou “reapropriar-se” do conhecimento que já vinha sendo esquecido pela imposição da cultura ocidental.

### **6.1 Circulação e apropriação do folheto *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II)**

A história procura formas de vestígios e de possibilidades de diálogo com o passado, por meios de registros. Fazer uma busca sobre a circulação e apropriação dos folhetos *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II) foi um trabalho fatigante, pois buscamos, mas não encontramos fontes que esclarecessem sobre a distribuição desse material e são poucos os vestígios que esclarecem como se deu a apropriação do conteúdo inscrito nestes folhetos.

O projeto político-cultural do folheto *Makuxi Tarumu* foi se apropriar da cosmovisão Makuxi para manter a autoridade de ordenar o campo do saber tradicional por meio das representações dos cuidados em saúde.

A escrita da história – desde a escolha do tema à conclusão da dissertação ou tese – está atravessada pela subjetividade, isso é, tem sua

própria historicidade, inscreve-se nas condições de produção do autor, de seu tempo e lugar social e institucional. Segundo Lucien Febvre<sup>23</sup>:

Toda história é escolha. É porque existiu o azar que aqui destruiu e lá preservou os vestígios do passado. É porque existe o homem: quando os documentos abundam, ele abrevia, simplifica, realça isso, releva aquilo a segundo plano. E é, principalmente, pelo fato de que o historiador cria seus materiais ou recria-os, se quiser: o historiador não vai rondando ao azar através do passado, como um maltrapilho em busca de despojos, mas parte com um projeto preciso em mente, um problema para resolver, uma hipótese de trabalho para verificar. [...] O essencial de seu trabalho consiste em criar, por assim dizer, os objetos de sua observação, com ajuda de técnicas frequentemente muito complicadas. E depois, uma vez adquiridos esses objetos, em 'ler' suas provetas e seus preparados. Tarefa singularmente árdua; porque descrever o que se vê, é mais fácil, mas ver o que se deve descrever, isso sim é difícil (FEBVRE<sup>23</sup>, 1973 *apud* SCHMIDT; CAINELLI, 2010, p. 93-94).

A história e sua escrita estão sempre inseridas em um contexto histórico, é uma forma cultural como qualquer outra (CHARTIER, 2000, p. 87). Sendo assim, para buscarmos compreender a circulação do folheto *Makuxi Tarumu* vamos fazer uso do contexto histórico e da produção de materiais de leitura para a etnia Makuxi na década de 1980.

Na primeira página do volume I do folheto *Makuxi Tarumu*, no cabeçalho, está escrito: "CURSO DE TRADIÇÕES INDÍGENAS – SURUMÚ 1/10/1987".

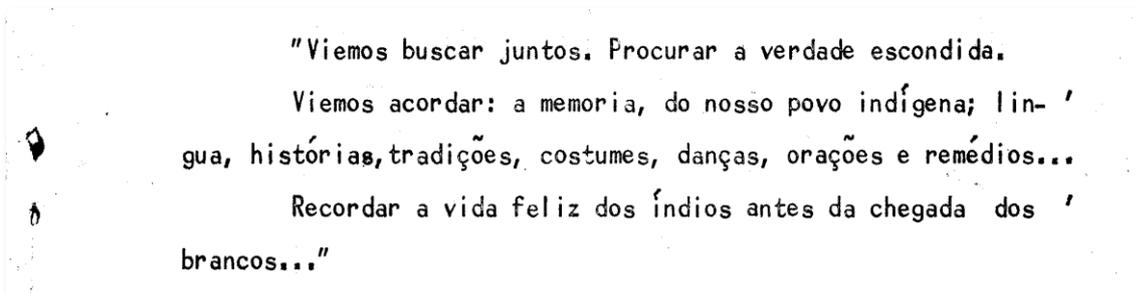
Percebe-se então que o folheto não foi produzido para a comunidade Makuxi como um todo. Há indícios que este folheto foi produzido para se ensinar como realizar os rituais de cura e prevenção de doenças conforme a cosmovisão e a medicina tradicional Makuxi, por meio de orações e remédios naturais. Conforme o que já discutimos anteriormente, os materiais impressos produzidos para os indígenas Makuxi na década de 1980, tinham um objetivo comum de preservar os costumes da etnia. Um material produzido para resgate e manutenção da medicina tradicional indígena foi então pensado e elaborado para fortalecimento das tradições. Culturalmente, os rituais de cura entre os Makuxi são realizados por rezadores e pajés. O que fortalece a inferência de que esse folheto foi distribuído para as autoridades espirituais da etnia ou a quem interessasse aprender.

---

<sup>23</sup> Lucien Febvre, "A New Kind of History," in. A New Kind of History: From the Writings of Lucien Febvre, ed. Peter Burke (New York, 1973), pp. 27-43.

O conteúdo desses folhetos pode ter sido produzido durante o curso de Medicina Tradicional, pelos participantes que ali estavam, ou ter sido produzido antes do curso, para ser distribuído aos participantes. Analisando o folheto *Tradições Indígenas*, de 1985, as histórias e orações foram coletadas durante o curso de catequese para posterior produção do folheto (Figura 45), o que fortalece a hipótese de o curso de tradições Makuxi ter reunido indígenas de várias regiões e coletadas as orações e histórias para posterior elaboração do Folheto *Makuxi Tarumu*.

Figura 45: Recorte da apresentação do folheto *Tradições Indígenas* de 1985.



Fonte: *Tradições Indígenas*, de 1985. CDI – RR.

Percebe-se que no folheto *Makuxi Tarumu* o alvo de intervenção se concentrou nos rezadores e leitores da língua Makuxi, uma vez que as histórias e orações não estão traduzidas e nem deveriam ter sido, pois devem ser feitas somente em Makuxi. Paralelamente, no folheto *Tradições Indígenas* de 1985, também encontramos registros de orações, que, da mesma maneira, não foram traduzidas.

Analisando os folhetos sobre mitos Makuxi (*Makuxi Panton*), que de forma geral, nos oferecem maiores informações sobre sua produção e circulação, encontramos registros de que o material seria utilizado para os mais velhos contarem as histórias para os mais novos e em outros casos para os professores utilizarem nas escolas para ensinarem sobre as tradições da etnia Makuxi. Todavia, os materiais que registram mitos foram escritos nas línguas Makuxi e Portuguesa, ou apenas em português. Não encontramos materiais impressos sobre mitos escritos apenas na Língua Makuxi.

Percebemos também que as lideranças indígenas das comunidades possuem um lugar de destaque na participação desses materiais. Por meio de

assembleias e reuniões as lideranças decidiam qual material deveria ser produzido.

Inferimos então que a circulação do folheto *Makuxi Tarumu* incluiu lideranças indígenas, pajés, rezadores, indígenas que sabiam ler em Makuxi e professores.

Portanto os leitores desse folheto eram conhecedores da língua e das tradições Makuxi e buscavam preservar o que ainda existia e recuperar o que estava se degenerando. Por se tratar de orações, a leitura deveria ser feita em voz alta. Não se trata de um material para estudo. Mas sim, de um material para realização de rituais de cura e prevenção de doenças.

O material teve uma produção barata, simples, mas com marcas da cultura Makuxi, com desenhos e tipografia que tivessem uma identidade própria. Leve e fácil de ser transportado, era fácil levar o material para qualquer lugar. Essa característica é importante devido às viagens entre as comunidades serem, em sua maioria, realizadas a pé.

Analisando diacronicamente a produção dos livros produzidos para os Makuxi, verificamos que existe uma presença marcante dos mitos nas produções mais recentes, como nos livros *Filhos de Makunaimi: nossa luta continua* (2004), e *Onças, Antas e Raposas* (2011). Todavia não há registros de orações makuxi. O livro da makuxi Jocivania da Silva Oliveira, intitulado *Registrando os conhecimentos tradicionais sobre plantas medicinais na comunidade do Ticoça* (2014) coloca que os próprios indígenas são responsáveis pela desvalorização da tradição.

Hoje em dia, a maioria das escolas indígenas reflete e discute sobre os fatos que ocasionaram a mudança da cultura indígena Makuxi na região as Serras, sobre os problemas que ainda continuam na comunidade como bebidas alcóolicas, o desprestígio da língua Makuxi, e a desvalorização do seu conhecimento tradicional. Há escolas na própria região onde os professores não dão muita importância a esses problemas e pensam que quem deve falar de conhecimentos tradicionais são apenas os professores da língua Makuxi (OLIVEIRA, 2014).

Em 1994, os agentes Indígenas de Saúde da Região das Serras realizaram a 1ª Oficina Regional de Medicina Tradicional realizada em Maturuca. Em março de 1995 foi realizada na vila Surumu a I Oficina Estadual de Medicina Tradicional, sob a coordenação e apoio dos Médicos Sem Fronteiras e da

Diocese-RR. Todavia este evento tratou apenas de receitas de xaropes e pomadas produzidos com plantas introduzidas e nativas da região. Ainda assim, existem indígenas que não dão importância à medicina tradicional porque não contém nenhum aditivo químico industrializado (OLIVEIRA, 2014). Não encontramos nenhuma referência sobre o curso realizado em 1987.

Verificamos nos relatos de Oliveira (2014) que não há qualquer menção sobre a prática de orações nas oficinas realizadas nas décadas de 1990. Importante também considerar que a autora aponta a presença dos Médicos Sem Fronteiras (medicina ocidental), a rejeição da medicina tradicional por parte de indígenas jovens, colocando o modelo biomédico como sendo mais resolutivo, rejeição de professores indígenas em incentivar o uso da língua Makuxi (exceto professores de Makuxi) e, o relato da Sra. Alda Pedro da Silva que ao ser entrevistada, colocou a necessidade de ter alguém que registre (escreva) sobre os conhecimentos tradicionais “que os nossos pais nos ensinavam e guardavam na mente” (OLIVEIRA, 2014, p. 17).

A influência do modelo biomédico sobre a medicina tradicional da etnia Makuxi, modificou as práticas de cuidado deste povo. A formação dos próprios agentes indígenas foi densamente recheada de conceitos e práticas biomédicas.

A influência da tecnologia não indígena tem contribuído para a mudança de hábitos da maioria dos Makuxis. A medicina tradicional vem sendo substituída pelas práticas e conhecimentos biomédicos. Um exemplo bem claro é a inserção de creme dental e escova nas comunidades assistidas pelo subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Essa inserção influenciou no abandono das práticas tradicionais de higiene realizadas com o fio do Kurawá e carvão natural (SOUSA Jr; SILVA e ROCHA, 2012).

Nesta perspectiva tomada, estão contempladas as teorizações de Chartier (1990) que indicam que as obras adquirem sentido através da relação que se estabelece entre o texto – ou a imagem, o suporte em que é apresentado e as práticas que deles se apropriam.

Nos livros e materiais de leitura que encontramos, produzidos depois da década de 1980, que abordassem em seu conteúdo aspectos das tradições Makuxi, as orações não estavam incluídas. Lembramos também da dificuldade que tivemos em encontrar tradutores para os folhetos *Makuxi Tarumu*, pois até mesmo alguns professores da língua Makuxi se viram sem habilidades para

traduzir as orações. O que nos leva a inferir que a circulação e a apropriação destes folhetos teve um alcance limitado, uma vez que não há vestígios da apropriação das orações contidas nos folhetos *Makuxi Tarumu* nas produções impressas posteriores, voltadas para a etnia Makuxi, bem como não há vestígios do uso desses folhetos em suas páginas, como anotações, apontamentos ou grifos.

As obras não têm sentido invariável, “elas são investidas de significações plurais e móveis, construídas na negociação entre uma proposição e uma recepção” onde estão implicadas as “formas e os motivos que lhes dão sua estrutura e as competências ou expectativas dos públicos que delas se apoderam” (CHARTIER, 1994, p. 107). Diante do exposto aqui por Chartier, inferimos que o conteúdo contido nos folhetos *Makuxi Tarumu* não encontrou um público amplo que tivesse competência para fazer uso dele. Além disso a transformação cultural pela qual vinha passando a etnia Makuxi não gerou expectativas para uso de um material impresso de tão profundo conhecimento tradicional e difícil compreensão.

Chartier (1994, p. 20), afirma que “as obras impressas para um maior número de leitores apostam no pré-conhecimento desses leitores”. A produção de materiais impressos produzidos para os indígenas Makuxi, na sua própria língua, evidencia que tenha tido um número limitado de leitores, e um motivo pode ter sido pelo pré-conhecimento destes indígenas não favorecer uma elevada produção, como vimos anteriormente nos relatos incluídos no folheto *Tradições Indígenas* (1995), outro motivo, sob nossa inferência, seria por não poderem divulgar amplamente tais conhecimentos.

## **6.2 Organização e divisão seccional do folheto *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II)**

O volume I possui trinta e cinco rezas, sem indicação de remédios, enquanto o volume II possui dez rezas e há indicação de remédios tradicionais (Quadros 01 e 02).

Quadro 01: Sequência das orações no folheto *Makuxi Tarumu* volume I.

N	Oração (Não indicam remédio)
1	Para prevenir Doença
2	Para afastar a Doença
3	Para rezar pela pessoa que está doente
4	Para quando tem dores no corpo, especialmente quando tem falta de ar
5	Para qualquer doença
6	Para doente que está fraco
7	Para curar o mal causado pela gordura
8	Para sapim
9	Para curar a febre
10	Para doenças com dores agudas no corpo
11	Para fortalecer espírito da pessoa doente
12	Para dor no coração
13	Para diarreia
14	Para prevenir os males das crianças
15	Para curar a mordida de cobra
16	Para dor de cabeça
17	Para dor de cabeça (fraqueza)
18	Para susto e quebrante
19	Para quebrante
20	Para proteger do perigo
21	Para diarreia
22	Contra picada de cobra
23	Pelos problemas de parto
24	Para reumatismo
25	Para quebrante
26	Para tratamento de pessoa doente
27	Para tratamento de pessoa doente
28	Para criança quando estiver sendo perseguida por espírito (em língua makuxi)
29	Para criança recém nascida, matar qualquer mal (em língua makuxi)
30	Para matar todos os bichos (em língua makuxi)
31	Para susto
32	Para vômito
33	Para soluço
34	Para feridas
35	Para dores no corpo

Fonte: Folheto *Makuxi Tarumu* volume I (CDI-RR)

Quadro 02: Sequência das orações no folheto *Makuxi Tarumu* volume II.

N	Oração	Remédio
I	Para criança com dor de cabeça, desinteria e dor de barriga	Chá (não diz qual)
II	Para dor de olho	Algodão com água
II	Para roi roi (Coceira no ânus)	Sujo da casa, sabão, leite de pião (planta), algodão, água para tomar
IV	Para bronquite	Água para tomar e para banho
V	Para sapinho das crianças	Leite do mangará, água para tomar
VI	Para dor no estômago	Água para tomar
VII	Para hérnia	Água da pimenta kanaimé, malagueta, morupi, corrupira
VIII	Para dor no estômago	Qualquer chá
IX	Para mordida de cobra cascavel	Galinha nambu da mata
X	Para quisto (Cisto)	Chá ou mingau

Fonte: Folheto *Makuxi Tarumu* volume II (CDI-RR)

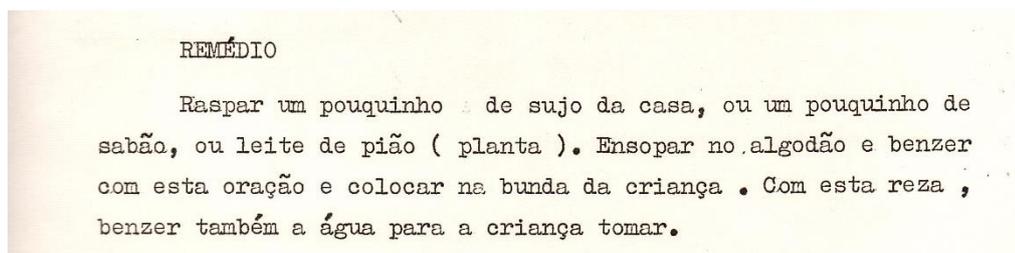
Os dois volumes não possuem sumário. A relação das orações apresentadas nos quadros acima (01 e 02) foi organizada para uma visão geral do conteúdo dos folhetos.

As orações do volume I são numeradas com algarismos arábicos enquanto as do volume II são numeradas com algarismos romanos.

Todos os remédios indicados no volume II devem ser benzidos para depois serem utilizados, ou seja, os Makuxi não colocam a solução do problema meramente nos componentes do remédio.

As indicações dos remédios aparecem sempre ao final da página, sempre depois das histórias e rezas. A figura abaixo mostra a indicação do remédio para roi-roi.

Figura 46: Indicação do remédio para roi-roi no volume II do folheto *Makuxi Tarumu*.



Fonte: CDI – RR.

### 6.3 Representações nas histórias e orações dos folhetos *Makuxi Tarumu*

A noção de representação permite vincular estreitamente as posições e as relações sociais com a maneira como os indivíduos e os grupos se percebem e percebem os demais. Na maneira como são definidas pela Sociologia de Durkheim e Mauss, as representações coletivas incorporam nos indivíduos as próprias divisões do mundo social, sob forma de esquemas de classificação e juízo. São elas que transmitem as diferentes modalidades de exibição da identidade social ou da potência política tal como as fazem ver e crer os signos, as condutas e os ritos. Essas representações coletivas e simbólicas encontram, na existência de representantes individuais ou coletivos, concretos ou abstratos, as garantias de sua estabilidade e sua continuidade (CHARTIER, 2009, p. 49-50).

[...] a noção de representação não nos afasta nem do real nem do social. Ajuda os historiadores a se desfazerem da “ideia muito magra do real”, como escrevia Foucault, que durante longo tempo foi a sua, insistindo na força das representações, sejam elas interiorizadas ou objetivadas. (...) Conduzir a história da cultura escrita dando-lhe como pedra fundamental a história das representações é, pois, vincular o poder dos escritos ao das imagens que permitem lê-los, escutá-los ou vê-los, com as categorias mentais, socialmente diferenciadas, que são as matrizes das classificações e dos julgamentos (CHARTIER, 2009, p. 52).

Importante reforçarmos o conceito de representação apontado no livro *A força das representações: história e ficção*, de Roger Chartier: “as representações não são simples imagens, verídicas ou enganosas, do mundo social. Elas têm uma energia própria que persuade seus leitores ou seus espectadores que o real corresponde efetivamente aos que elas dizem ou mostram” (CHARTIER, 2011b, p. 27).

O conceito de representação possibilita articular as representações coletivas e as formas de exibição da identidade social ou os signos do poder; em seguida, a categoria de prática, que designa a irredutibilidade das maneiras de fazer aos discursos que as prescrevem ou as proscovem, as descrevem e as organizam. (CHARTIER, 2011b, p. 26).

A leitura de um livro (ou folheto) gera práticas criadoras, podendo produzir concomitantemente práticas sociais. O livro pode ser lido silenciosamente, em recinto privado, em uma biblioteca, em praça pública, com a comunidade.

Sabemos que sua leitura poderá ser individual ou coletiva (um letrado, por exemplo, pode ler o livro para uma multidão de não-letrados), e que o seu conteúdo poderá ser imposto ou rediscutido. Por fim, a partir da leitura e difusão do conteúdo do livro, poderão ser geradas inúmeras representações novas sobre os temas que o atravessam, que em alguns casos poderão passar a fazer parte das representações coletivas (BARROS, 2011).

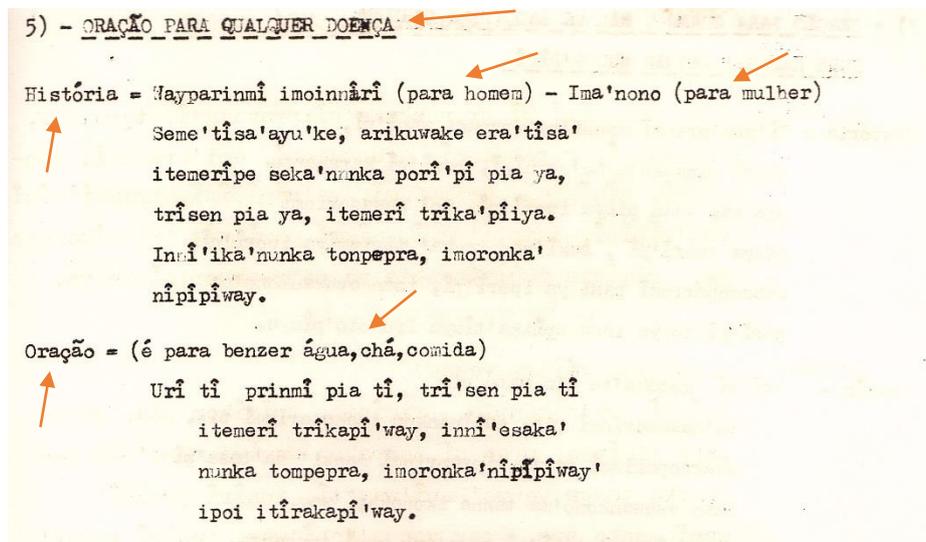
Os textos presentes nos impressos, constroem representações que são essenciais para uma história das práticas da leitura. Nesse sentido, olhar para um folheto produzido por uma instituição religiosa em parceria com uma etnia indígena, numa determinada época, nos permite compreender as diversas práticas, significados e formas por meio das quais foram apresentadas ao público as representações que se desejam firmar.

O saber indígena, se está fundado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações de causalidade, está visceralmente associado à imagem de um universo comandado pelas categorias da agência e da intencionalidade, isto é, depende de uma experiência sociomórfica do cosmos: a 'física' e a 'semântica' indígena são ontologicamente coextensivas e epistemologicamente co-intensivas. A natureza não é 'natural', isto é, passiva, objetiva, neutra e muda — os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico. As culturas indígenas tendem a ver a natureza como ela mesma parte da sociedade, ou antes, como mergulhada, tanto quanto o mundo humano, em um meio universalmente social — o que não é menos universalmente verdadeiro (CASTRO, 2007, p. 7).

Ao iniciarmos a análise do conteúdo escrito no folheto *Makuxi Tarumu*, nos chama a atenção que apesar de ser um material escrito para os Makuxis, é bilíngue. Verifica-se o uso da língua portuguesa junto com a língua Makuxi, que predomina.

A língua portuguesa foi utilizada na maioria dos títulos das orações (com exceção de três), na indicação do texto correspondente à história, na indicação de onde a oração inicia, na indicação dos remédios, além de algumas orientações colocadas entre parênteses (FIGURA 47).

Figura 47: Imagem de um recorte do volume I do folheto *Makuxi Tarumu* para mostrar o uso das línguas portuguesa (setas) e Makuxi.



Fonte: Folheto *Makuxi Tarumu* 1987, CDI- RR.

A pergunta que nos vem é: Por que não foi escrito todo o texto em língua Makuxi?

Uma resposta que nos parece razoável diante da literatura discutida é que na década de 1980 os Makuxis já estavam bem integrados com a língua portuguesa, e diante do contexto histórico dessa produção, a elaboração de material de leitura para os Makuxi era uma estratégia encontrada junto com a igreja Católica para resgatar o que já tinha começado a se esquecer pela influência do não índio, o que também dava a Igreja Católica uma interação mais harmoniosa com os indígenas ao demonstrar o interesse em valorizar a língua. Outra questão importante a ser considerada, é que este material é de uso da medicina tradicional indígena. Então é razoável que as orações sejam realizadas na própria língua, até mesmo pelo fato de algumas palavras não possuírem tradução. Há os que afirmam que o verdadeiro Piya'san só usa a língua Makuxi e que ele possua ainda uma linguagem específica dentro da língua Makuxi (RABELO FILHO, 2012).

A linguagem cumpre uma função simbólica dentro do “espírito de solidariedade”, solidariedade que não é encontrada pronta, é construída. Mesmo a língua, elemento importante nessa construção, não é mais a “original” e reconhecida ao ouvir. Nomes são esquecidos e “a temporalidade disjuntiva da tradução revela as diferenças íntimas que se encontram entre as genealogias e

geografias” (BHABHA, 2003, p. 324). “O ato de tradução cultural se dá através de ‘contínua transformação’ para criar a noção de pertencer da cultura”. A partir dessa ideia, o futuro é questão aberta e a “intermediatidade da história” permite a existência de novos modos de viver e de compreender esses processos (BHABHA, 2003, p. 324). Homi Bhabha assinalou com veemência o direito de significar como sendo o próprio ato de tradução “[...] as formas de identidade social devem ser capazes de surgir dentro-e-come a diferença de um-outro e fazer do direito de significar um ato de tradução cultural” (BHABHA, 2003, p. 322).

A tese da professora Ananda Machado reconstituiu a história do uso da língua Wapichana (Aruak) desde os anos 1932 até 1995, na Região Serra da Lua, localizada nos municípios Cantá e Bonfim, estado de Roraima. Teve como objetivo evidenciar as mudanças vividas nesse período, relacionando a história social da língua com as histórias de vida dos Wapichana.

Ananda Machado vivenciou a dificuldade de tradução quando Miriam Chaves de Souza, a principal colaboradora Wapichana nas transcrições e traduções da sua tese, em determinados momentos dizia que o texto não fazia sentido e seria impossível traduzir. Ananda solicitava a ela que continuasse, alegando que poderia traduzir do jeito que aparecia na fala, mesmo com significado aparentemente desconexo. Pois, encontramos, sobretudo nas músicas e nas *puuri* (‘oração’ Wapichana) palavras que desconhecíamos, talvez seja apenas o som do canto e da fala que faça efeito, ou alguns trechos do discurso sejam em outra língua, como a Atoraiu (língua da família Aruak) por exemplo.

Em relação ao trabalho técnico do tradutor não pajé, até hoje há falta de intérpretes especializados nas várias línguas indígenas. E permanece o desafio de trabalhar diante de línguas tipologicamente com registros e ordem das partes da oração tão diferentes. Há, por exemplo, conceitos que não têm necessariamente correspondência nas culturas ocidentais e outras barreiras quase intransponíveis na busca de termos equivalentes, com risco de redução, simplificação e até deformação do sentido (FREIRE, 2009a, p. 239).

Estas mesmas dificuldades foram encontradas pelos três tradutores que solicitamos a tradução do material. Algumas das dificuldades encontradas: Makuxi antigo; palavras escritas de forma diferente (Quadro 03); palavras em

desuso; palavras que não pertencem ao Makuxi; palavras que precisam de ajuda de um pajé para traduzir.

Quadro 03: Variação na escrita de nomes de doenças em Makuxi de acordo com o ano de publicação.

Nome em Português	<i>Makuxi Tarumu</i> (1987)	Dicionário* (1996)	Filhos de Makunaimî (2004)
disenteria	nuwasu	nuasu	nua'su
sarampo	apriknaimî	a'pikaraimî	apikuramî
catapora	apotoimî	apootaimî	apotoimî
hérnia	imukeya	--	emúke

\*AMÓDIO, E; PIRA V. *Língua Makuxi: Makusi Maimu*. Execução: Diocese de Roraima, Missionários de Scarborough, Canadá. Publicação: Embaixada Britânica e Embaixada da Alemanha. 2ª. Edição. Roraima, 1996.

Todavia ao cruzarmos as traduções realizadas separadamente observamos uma concordância bastante significativa no sentido do texto, e algumas vezes quando uma tradução se tornava confusa em uma frase, outra tradução ajudava na compreensão.

De todos os folhetos e livros que analisamos nesta tese, apenas três continham orações Makuxi: *Makuxi Tarumu* (Vol. I e II) e *Tradições Indígenas*. De todo o conteúdo escrito em Makuxi encontrado nos folhetos e livros incluídos neste estudo, apenas as orações não foram escritas em outra língua, além do Makuxi.

Não se pretende fazer aqui uma análise profunda dessas orações, mas sim um estudo que torne possível entender, diante de todo o contexto de circulação do folheto estudado, nos seus dois volumes, de que forma o cuidado em saúde se fez representar para um público que vinha passando por uma transformação cultural devido ao contato com a cultura europeia.

Numa visão geral as orações contidas nos dois volumes dos folhetos *Makuxi Tarumu* não são longas. A maioria delas possui de 3 a 7 linhas escritas. São orações semelhantes na sua composição, variando na figura evocada para cada necessidade.

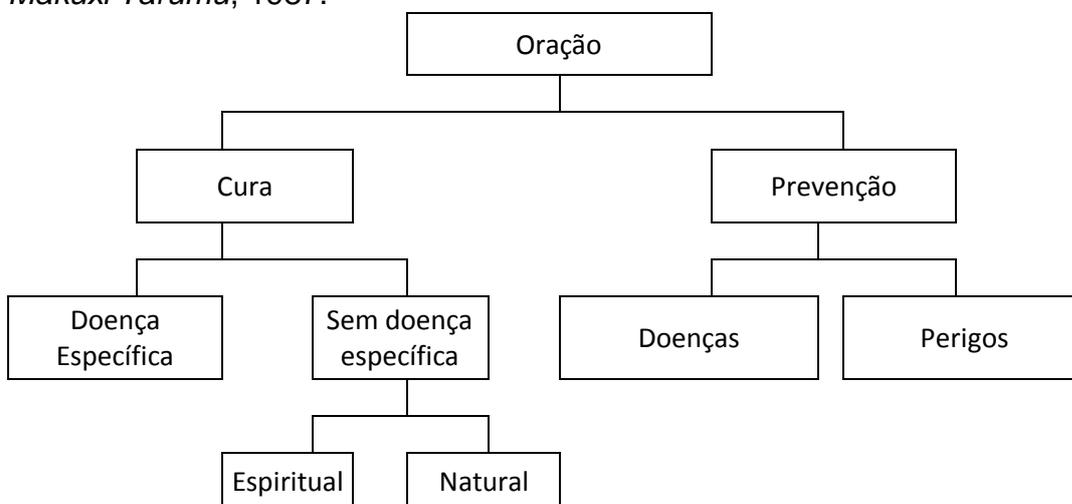
Observando os títulos das orações, as orações realizadas pelos Makuxis atuam tanto na prevenção quanto na cura. No volume I, as orações 1 e 14 são

para prevenção de doenças e para prevenir contra os males em crianças, respectivamente. A oração 20 nos chama a atenção por não ser especificamente sobre saúde, mas é para prevenção também, de perigos. No volume II não há nenhuma oração de prevenção, todas são para curar alguma doença.

Podemos dividir as orações de cura em duas categorias, conforme os títulos: as que são específicas para uma determinada doença e as que não possuem especificidade, podem ser rezadas para qualquer doença. As orações que possuem especificidade apontam para as seguintes doenças: dor no corpo com falta de ar, mal causado pela gordura, “sapim” (sapinho), febre, dor no coração, diarreia, mordida de cobra, dor de cabeça, dor de cabeça com fraqueza, susto, quebrante, problemas de parto, reumatismo, susto, vômito, soluço, feridas, dores no corpo, dor de barriga, disenteria, dor de olho, “roi roi”, bronquite, sapinho nas crianças, hérnia, dor no estômago, mordida de cobra cascavel, para “quisto”.

As orações que não especificam doença também podem ser divididas em duas categorias: a que envolve questão espiritual e a que não envolve questão espiritual. As orações 11, 19, 25 e 28 possuem uma ligação com questões espirituais: para fortalecer o espírito da pessoa doente, para quebrante, para quando a criança estiver sendo perseguida por espíritos. O organograma abaixo nos oferece uma visão geral das categorias de orações dos folhetos *Makuxi Tarumu* (Figura 49).

Figura 49: Organograma mostrando as categorias de orações dos folhetos *Makuxi Tarumu*, 1987.

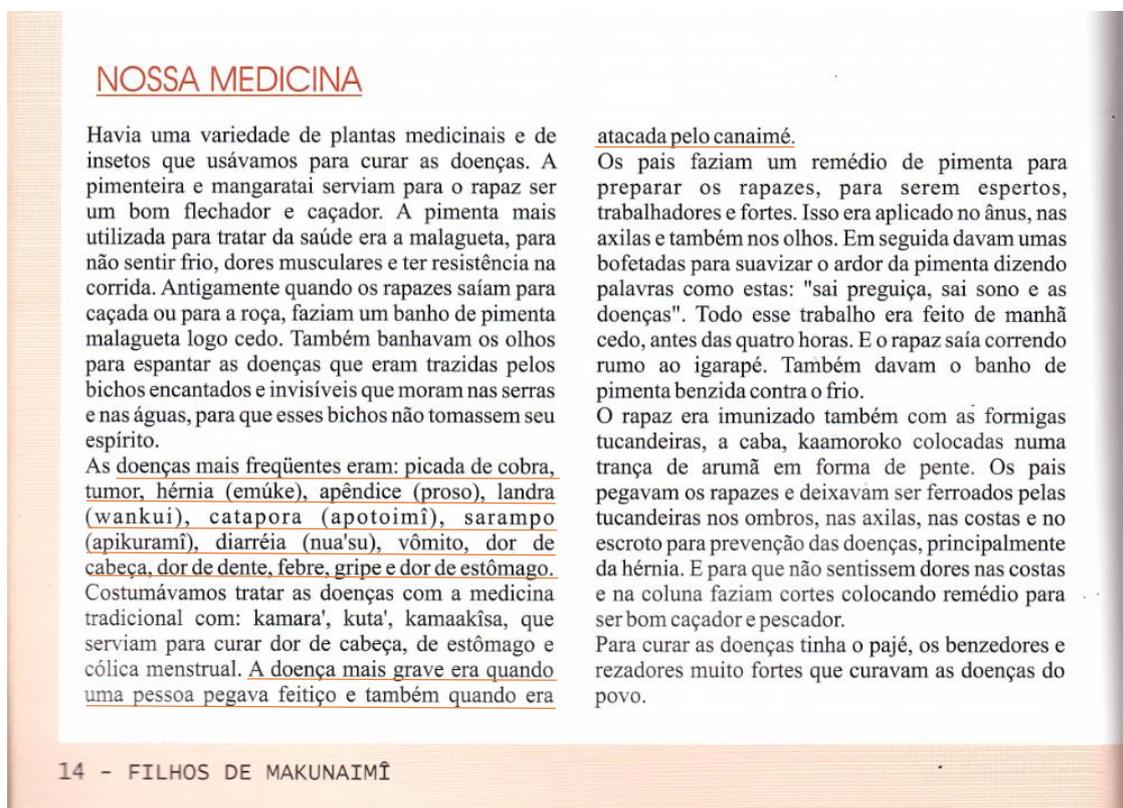


Fonte: Elaborado pelo autor, 2018.

De acordo com o livro *Filhos de Makunaimî* (2004), antigamente “as doenças mais frequentes eram: picada de cobra, tumor, hérnia (emúke), apêndice (proso), landra/íngua (wankui), catapora (apotoimî), sarampo (apikuramî), diarreia (nua’su), vômito, dor de cabeça, dor de dente, febre, gripe e dor de estômago.” A doença mais grave era quando uma pessoa pegava feitiço e também quando era atacada pelo Canaimé<sup>24</sup> (Figura 49).

As doenças relacionadas no parágrafo acima possuem orações indicadas no folheto *Makuxi Tarumu*. Algumas especificamente nos títulos das orações e outras mencionadas no texto da oração.

Figura 49: Trecho do livro *Filhos de Makunaimî* (2004), página 14.



Fonte: CDI-RR.

Interessante observar que este livro, *Filhos de Makunaimî*, escrito especificamente para indígenas, em 2004, usa o tempo verbal no passado para dizer que os pajés, os benzedores e os rezadores curavam as doenças do povo.

<sup>24</sup> Canaimé ou Kanaimé está presente na literatura antropológica sobre os Makuxi e outros grupos Caribe e Arawak. Koch-Grunberg refere-se ao Canaimé como assassino e espírito maligno. É conceituado também como causador de enfermidade seguida de morte. Envolve feitiçaria e violência com suas vítimas. Seria o criminoso da nossa sociedade (ARAÚJO, 2006).

Não foi escrito que eles curam (no presente), como se não mais estivessem atuando nas comunidades, mas é certo que ainda estão.

As orações dos folhetos *Makuxi Tarumu* possuem semelhanças. Uma delas está no fato de todas levarem a uma evocação. São elementos ou figuras<sup>25</sup> variados que o rezador ou pajé evoca para realizar o ritual. Os quadros 4 e 5 indicam os elementos ou figuras evocados.

Quadro 04: Elementos ou figuras evocados de acordo com a oração do folheto *Makuxi Tarumu* (Vol. I).

Oração	Figura evocada
Para prevenir Doença	Sol
Para afastar a Doença	Kamaran (Espírito)
Para rezar pela pessoa que está doente	Trovão
Para quando tem dores no corpo, especialmente quando tem falta de ar	Cobra grande
Para qualquer doença	Trovão
Para doente que está fraco	Aranha
Para curar o mal causado pela gordura	Carcará e Urubu
Para sapim (“Sapinho” – ferida na boca)	Caba
Para curar a febre	Chuva grossa
Para doenças com dores agudas no corpo	Chuva
Para fortalecer espírito da pessoa doente	Tijubina (pequena lagartixa) e caba
Para dor no coração	Araça
Para diarreia	Tabatinga (argila mole)
Para prevenir os males das crianças	Pato, pássaro
Para curar a mordida de cobra	Ratakon (Espírito)
Para dor de cabeça	Chuva, Vento
Para dor de cabeça (fraqueza)	Chuva, Vento
Para susto e quebrante	Bezouro
Para quebrante	Arakantí
Para proteger do perigo	Sapa-sapa
Para diarreia	Mulher tajá (planta bulbosa)
Contra picada de cobra	Porco espinho
Pelos problemas de parto	Puraqué
Para reumatismo	Tenprarímí
Para quebrante	Homem (avô)

*Continua*

<sup>25</sup> A retórica distingue as figuras de palavras ou tropos, das figuras de pensamento, que intervêm mais diretamente na organização do conjunto do discurso. As figuras estruturam a própria linguagem, potencializam o discurso, carregam com expressividade a fala, sendo que toda linguagem é *poésis*, isto é, criação. Assim um contador de histórias usa a poesia das palavras para encantar seu público e, ao mesmo tempo, transmitir ensinamentos e regras de convivência da comunidade e desta com o meio ao seu redor.

Oração	Figura evocada	Continuação
Para tratamento de pessoa doente	Maruai, leite de jatobá, papagaio, Arara, iraúna (pássaro)	
Para tratamento de pessoa doente	Algadoim	
Para criança quando estiver sendo perseguida por espírito (em língua makuxi)	Pássaro	
Para criança recém nascida, matar qualquer mal (em língua makuxi)	Homem mal e doido	
Para matar todos os bichos (em língua makuxi)	Homem forte e doido	
Para susto	Xirimbabo manaká e yauyo	
Para vômito	Planta tinpray e akrumam	
Para soluço	Pássaro	
Para feridas	lontra	
Para dores no corpo	Insikiran	

Quadro 05: Elementos ou figuras evocadas de acordo com a oração do folheto *Makuxi Tarumu* (Vol. II).

Oração	Figura evocada
Para criança com dor de cabeça, disenteria e dor de barriga	Gangonha (erva) e Mirixi
Para dor de olho	Pássaro
Para roi roi (Coceira no ânus)	Sapo pintado e sapo branco
Para bronquite	Caba
Para sapinho das crianças	Onça
Para dor no estômago	Cobra grande
Para hérnia	Puraqué e trovão
Para dor no estômago	Trovão
Para mordida de cobra cascavel	Ipuimî (fera)
Para quisto (Cisto)	Vermelho e preto

Machado (2016) relata que o pajé “possui poderes e é mediador entre diferentes mundos, atingindo estados ampliados de consciência e conectando-se com a terra, com o céu e todos os elementos, água, árvores, animais, pessoas, fogo, sol e lua.”

Dividimos os elementos evocados em seis categorias. **Categoria 1** - elementos e fenômenos da natureza: sol, argila (tabatinga), chuva, vento e trovão; **Categoria 2** - animais, insetos, aracnídeos: puraqué, onça, caba, pássaro, sapo, arara, papagaio, lontra, iraúna, porco espinho, pato, cobra grande, urubu, carcará, tijubina, besouro, aranha; **Categoria 3** - plantas:

gangonha (erva), Mirixi, Aracá, Tajá, Jatobá; **Categoria 4** - Espiritual: Insikiran, Kamaran, Ratakon, Arakantî, Ipuimî, Tenprarîmî; **Categoria 5** - Homem: homem mal, homem forte, homem doido, homem avô; **Categoria 6** - Sem compreensão ou tradução: vermelho e preto, sapa-sapa, xirimbabo manaká e yauyo, planta tinpray e akrumam.

As evocações nos mostram uma variedade significativa de elementos e figuras que são inseridos nos rituais sem estabelecer um nível de valor nas suas representatividades, ou seja, há uma indiferenciação entre homens e animais, entre mito e história.

Essas construções permitem ver como se elaborou o sentido da existência, através do apelo à origem e substância comuns, e que resultou num forte laço entre o Homem e a Natureza. A rigor, não seria correto tratar Homem e Natureza como coisas separadas, uma vez que os próprios índios não estabelecem qualquer ruptura entre eles (JUNQUEIRA, 2004).

Ao nomear os fenômenos da natureza, concedendo-lhes características humanas, os índios estão destacando a unidade do cosmos. A partir daí, os seres tanto visíveis como invisíveis dotam o Homem de conhecimentos, sentimentos e poderes. A natureza é una e abriga criações enriquecidas que contam com espírito, como os seres humanos e os encantados, e outras que exibem apenas materialidade, como certos animais, plantas, e a matéria inorgânica de modo geral.

As propostas terapêuticas inscritas nos folhetos *Makuxi Tarumu*, trabalham na mente, alma e espírito. As doenças e a saúde resultam de batalhas espirituais, daí o auxílio de figuras mitológicas (de força) para gerar confiança (na mente e na alma) de sua recuperação. As imagens mentais animais, geralmente são maiores e mais rápidas que os homens, ou mais fatal. Isso gera uma “psicossomática positiva”, agora para essa psicossomática positiva funcionar é preciso existir uma representação de saúde e doença na mente deles que venha a ancorar a proposta terapêutica indígena e ter seus resultados positivos. Isso é importante para pensarmos na construção da representação a partir das orações.

O que vinha acontecendo, como já discutimos, era a incorporação de hábitos europeus na rotina indígena, desde vestes, alimentos, ferramentas até técnicas de cuidado em saúde e mudanças de cunho religioso. As mudanças

que interferiram em técnicas de cuidado em saúde influenciaram diretamente a medicina tradicional indígena Makuxi por um motivo bastante conhecido que é a utilização de remédios alopáticos. Todavia a medicina tradicional indígena não se utiliza apenas de recursos naturais, mas também se utiliza das autoridades espirituais que realizam os rituais de cura e prevenção de doenças, ou seja, para o indígena, ir ao pajé ou rezador é o mesmo que um não indígena ir ao médico ou a um pastor. E esta inserção da medicina ocidental vem até hoje enfraquecendo a autoridade dos pajés e rezadores. Esta representação do Pajé (Piya'san) e do Rezador (Tarenpokon) indicam um poder que dele emana para livrar da morte, o poder de “corrigir” o espírito daquele que está sem ânimo. Em condições normais o Tarenpokon proporciona a saúde necessária para a sobrevivência dos Makuxi.

A natureza está presente tanto na alopatia como nas rezas/orações, mas têm papéis diferentes, devido as representações da saúde e da doença. O modelo biomédico tem seu grande aparato de cuidado centrado no medicamento – indústria farmacêutica. As nossas farmácias funcionam como “casa do pajé”, todo o aporte terapêutico é medicamentoso, ou seja, substâncias agindo no corpo (não na mente, não na alma), e isso se dá pela representação que o modelo biomédico nos impôs de que o corpo (soma) adoece.

Cada grupo social possui conceitos sobre o que é ser doente ou saudável. Possui também classificações acerca das doenças, e essas são organizadas segundo critérios de sintomas, gravidade, etiologia.

Esse intrigante imaginário é uma das vias de acesso ao universo Makuxi, que só pode ser conhecido pela mente, e que chega até nós pelos mitos e relatos enigmáticos. Por exemplo, quebranto e mau-olhado são consideradas doenças para vários grupos brasileiros, entretanto, não são reconhecidas ou tratadas pelos (bio)médicos. As classificações dessas doenças são organizadas segundo critérios próprios, os quais guiam os diagnósticos e terapias, cujos especialistas detêm elementos e materiais para tratá-las e as reconhecer como curadas ou não.

Seja um elemento da natureza, seja um animal, ou um homem, não há uma distinção de força, poder ou ocupação de privilégio. Por exemplo, no volume II do folheto *Makuxi Tarumu*, há duas orações para dor no estômago. Uma delas evoca a “Cobra-Grande”, enquanto a outra evoca o “trovão”.

Na visão ocidental quando citamos “Cobra-Grande” nos vem à mente o animal. Mas, Márcia Jorge Aliverti (2005), em seu trabalho intitulado *Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar* nos traz uma visão mais apropriada do que é a “Cobra-Grande” na cultura ameríndia:

A Cobra-Grande, Boiúna ou Boiaçu, é uma cobra de proporções gigantescas. Pode ser escura, ou, segundo alguns, ter as cores vermelha, preta e amarela. Seus olhos, fora da água, têm uma luz própria, forte e brilhante, que hipnotiza e paralisa suas vítimas e desnorreia os navegantes. Do seu rastro fundo no chão surgem os rios e igarapés. Seu apetite é voraz e, além de atacar em terra, faz virar canoas e até barcos grandes, a fim de devorar seus passageiros e tripulantes. Matá-la atrai desgraça e ruína. Quem a vê fica cego, quem a ouve fica surdo e quem a segue fica louco. Muitos que a viram voltaram mudos, com febre e assombrados. Não existe nela nada da sensualidade de tantos outros mitos. Não se transforma em homem ou mulher, não seduz, não ajuda. Ataca sempre para matar. Também é mágica. Transforma-se em navio, vapor ou canoa, e quando sente a aproximação de outra embarcação, voa e desaparece. Pode fazer o barulho de um motor de barco ou ser silenciosa como todo réptil. Nas águas, parece um imenso tronco de árvore a boiar na superfície. (ALIVERTI, 2005).

Os mitos mostram que os seres que aparecem aos humanos como monstros – nesse caso, na forma de Cobra-Grande, vivem e se comportam como gente no “seu mundo”, onde as cobras possuem relações de parentesco e concebem a carne humana como caça, vendo os humanos como macacos – caça favorita dos próprios humanos (ESTORNILOLO, 2009).

Para os Makuxi, a natureza nunca se configura (culturalmente) como dimensão meramente natural, materialista, mas é sempre, e de diferentes formas, construída (representada) em relação à cultura com a qual interage.

Vemos então que, para termos uma compreensão mais fiel das orações Makuxi, não basta uma tradução e leitura destas orações. É necessário um mergulho na cultura vivida por essa etnia, principalmente no século passado, quando ainda havia uma prática mais constante dos ritos tradicionais. O texto do folheto *Makuxi Tarumu* é recheado de uma infinidade de representações que exigem um estudo mais profundo e metucioso. O que já nos traz a possibilidade de mais estudos sobre cada oração registrada.

As figuras evocadas estão inseridas não apenas nas orações Makuxi, mas fazem parte dos mitos, que como já vimos anteriormente são importantes

para a transmissão de hábitos cotidianos de um povo, e dos conhecimentos que regem a relação dos homens com a natureza:

#### A lenda do Tamba-Tajá

Na tribo dos índios Makuxis havia um índio que, por muito amar sua esposa, levava-a sempre consigo para todo lugar, fosse para caçar, pescar ou lutar. Certa vez, o índio teve que ir para a guerra, mas a esposa ficou doente, sem poder andar. Não querendo separar-se de sua amada, ele fez um saco com folhas de bananeira, para poder carregá-la nas costas. Durante o combate, sua amada foi ferida e morreu. O índio, desesperado de amor, enterrou-se junto com ela. No lugar onde jaziam seus corpos, nasceu um tajá diferente, pois atrás de cada grande folha verde da planta nascia grudada uma pequena folha de forma vaginal. Renasciam assim os amantes, unidos novamente para sempre (ALIVERTI, 2005).

Chartier (1990, p. 17) assinala que as lutas de representação têm importância equivalente às lutas econômicas, pois elas permitem compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio”.

A concepção de mundo social representada nos folhetos *Makuxi Tarumu*, evidencia a lógica animista. Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 122) define o animismo “como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social”. Do ponto de vista de Viveiros de Castro, o conceito de humano para a sociedade ocidental é diferente da concepção dos povos indígenas, que vê em todos os seres a humanidade.

Nas cosmologias ameríndias, os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito. Há diferentes espécies de sujeitos (humanos e não humanos) que povoam o cosmos. As relações entre uma sociedade indígena e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas, ou ainda, como uma “comunicação entre sujeitos que se interconstituem no ato e pelo ato da troca – troca que pode ser violenta e mortal, mas que não pode deixar de ser social” (CASTRO, 2005, p.127).

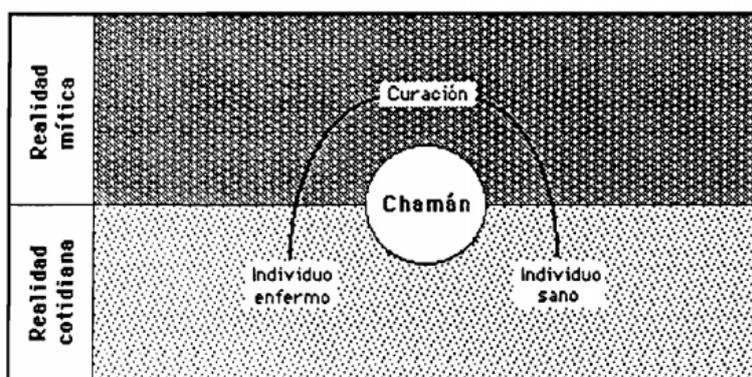
Na cosmologia dos Makuxi, “os humanos dividem o mundo com seres naturais e sobrenaturais que podem vir a representar sérias ameaças à condição humana” (TEMPESTA, 2004, p. 11).

As orações utilizadas nos rituais de Piya’san e Tarenpokon buscam evitar as predações dos “bichos” e de Canaimé aos humanos, no sentido de protegê-

los e orientá-los em relação ao que devem e não devem fazer, ao que devem ou não devem comer. Dessas ações obtém-se uma ética de convivência e socialidade, da qual os humanos devem cumprir, orientados pelos Piya'san e Tarenpokon, com o fim de protegê-los e orientá-los na árdua relação entre eles e os seres sobrenaturais.

Vemos assim, que nas orações Makuxi, escritas nos folhetos *Makuxi Tarumu*, a representação do cuidado aparece em todas as orações de uma forma sobrenatural, onde a autoridade espiritual faz uma evocação, interferindo no mundo natural (FIGURA 50).

Figura 50: Viagem do Xamã entre a realidade mítica e a realidade cotidiana.



Fonte: AMÓDIO (1995).

Na imagem é representada a autoridade espiritual, no caso o xamã, que na sua posição central entre os dois mundos (natural e mítico) ajuda o enfermo a passar do plano da realidade cotidiana, onde as enfermidades acontecem, ao plano da realidade mítica, onde a enfermidade pode encontrar solução, e logo volta para a realidade cotidiana, levando consigo os efeitos da viagem à outra realidade (AMÓDIO, 1991).

Para um profissional formado num meio acadêmico de predomínio biomédico, observar um ritual xamânico pode ser visto como “loucura”, um “evento de índio”, longe de acontecer no “nosso” mundo dos “brancos”. Todavia, no mundo ocidental também temos o porta voz autorizado, a pessoa que tem o direito de representar a coletividade e os valores dessa coletividade, por ser reconhecido pelo grupo para discernir, ligar e desligar o natural e o mítico. Essa dimensão do sistema de atenção à saúde inclui especialistas não reconhecidos

pelo modelo biomédico, mas que fazem parte do sistema quando pensamos em saúde x doença, tais como massoterapeutas, pastores, padres, dentre outros. Vemos então que o sistema de atenção à saúde é tanto um sistema cultural quanto um sistema social de saúde.

No universo de cada grupo social, os especialistas têm papel específico a desempenhar frente ao tratamento de determinada doença, e os pacientes têm certas expectativas sobre como tal papel será desempenhado, quais doenças o especialista pode curar, assim como uma ideia geral acerca dos métodos terapêuticos que serão empregados.

Nas orações Makuxi fica evidente a personificação<sup>26</sup> dos elementos/figuras evocados. As frases citadas abaixo foram retiradas de algumas orações proporcionando uma visão de que, no ritual realizado, a “pessoa do rezador” ou “a pessoa do pajé”, “deixa de ser pessoa” e passa a representar um elemento da natureza, um animal ou um espírito:

*“Eu (trovão) tirei doença de cima e de dentro dele.”*

*“Eu sol, se se prevenirem, se se protegerem, isso serve para a oração e o espírito, para nunca mais pegar doença, eu ofusquei, para a doença nunca mais olhar.”*

*“Eu cobra grande, se estiverem com falta de ar e espantarem os novos podem rezar com essa oração, que nunca mais vai suar porque tirei de cima e de dentro dele, ele nunca mais vai se esquentar.”*

*“Eu (tucandeira) aliviei para ela nunca mais sofrer.”*

*“Eu carcará e urubu, (...), eu a lavei para ele nunca mais ser maltratado.”*

*“Eu caba tapa olho, caba amarela, eu aliviei e lavei, eu ajeitei para nunca mais ela sofrer com sapinho”.*

*“Eu chuva e a enchente, quando estiverem com dor no corpo, se o seu filho estiver sofrendo, e esquentando sem parar, se rezarem nele, fica pra oração dos novos, eu parei com a dor para nunca mais ele sofrer, eu também aliviei a dor.”*

*“Eu sim, o homem tijubina<sup>27</sup> e o homem caba, trouxe a carne para ele, trouxe o espírito do pé dele, se chegarem com seu espírito. Deixo como oração para os novos, eu cheguei com ele para ele nunca mais sofrer.”*

*“Eu sou o homem tabatinga. Eu aliviei para ele não mais sentir dor.”*

<sup>26</sup> Lurker (1997, p 540) diz que a personificação é a representação de conceitos ou âmbitos do cosmos, da natureza, do mundo, da vida humana, do saber, das artes e também atividades dos seres vivos, animais ou humanos, geralmente com inclusão de atributos significativos.

<sup>27</sup> Pequena lagartixa.

Em nossa busca por fontes que trouxessem a oração Makuxi, encontramos uma publicação do professor da Universidade Federal de Roraima, Devair Fiorotti (2018). Essa oração encontrada nos permitiu comparar uma oração repetida na atualidade com as orações escritas no folheto *Makuxi Tarumu*, uma vez que possui a tradução.

*Urî sane tî, urî sane tî Insikiran pia  
Sene moi' e'tarîmo'tî pî wai tî piri'ya enato'pe  
Î pî iteparan era'tisa, o'ma ya ira'tisa, paran ya yapî'sa  
Yannanî pî pî wai tî urî tî Insikiran pia tî  
Insikiran pia ya imasa'kapî mantî,  
Anike pia ya i'masa'ka pî mantî  
Makunaimî pia ke imasa'ka pî wai tî,  
tumasi yenî pan nî pî' wai tî,  
Kumi ya wanî tî ke, yennî pan nî pî'pi wai tî, i'masa'kapî wai tî  
Inîrî piri ya para wanî ton pe para, i'masa'kapî wai tî,  
Urî tî Insikiran pia, Anike pia se tî,  
Makunaimî pia ke i'misa'kapî wai tî  
Inîrî piri ya para enato' pe para i'masa'kapî wai tî urî sane tî  
Insikiran pia se tî.*

Eu sou eu, eu sou eu filho do Insikiran.  
Estou rezando este menino pra ele ficar bom,  
Porque a doença virou nele, bicho virou ele, doença pegou.  
Fiz ele melhorar. Sim, sou filho do Insikiran.  
O filho do Insikiran fez ele levantar, filho de Anikê fez ele levantar.  
Com filho de Makunaima fiz ele levantar, fiz ele comer.  
Com pussanga fiz ele ficar esperto, com Makunaima, com pussanga,  
Com minha comida, com minha peneira.  
Com meu mel fiz ele ficar bom.  
Fiz ele levantar pra ele nunca mais ficar doente, fiz ele levantar.  
Sou eu filho de Insikiran, filho de Anikê, filho de Makunaima.  
Fiz ele levantar, para nunca mais ele ficar doente.  
Fiz ele levantar, sim, sou eu filho do Insikiran.

Texto Makuxi, dito por Seu José Vitor, comunidade Guariba, RR.  
Tradução de Rivelino (Panton), Sorocaima II e Devair Fiorotti  
Dados do projeto Panton Pia' de Devair Fiorotti

Vemos a semelhança da oração acima com as orações publicadas no folheto *Makuxi Tarumu*. “Sim, sou filho do Insikiran” representa a evocação que estabelece de onde vem o poder para a cura. Nesta oração são evocados os filhos de Insikiran, Anikê e Makunaima. Evoca como filho e trabalha com eles.

Observa-se, ainda, que ele fez a criança levantar com sua comida, com sua peneira, com seu mel. Esses aspectos remetem à vida mais comum da comunidade. **Os objetos utilizados são do dia a dia e relacionados ao fazer diário da comunidade: comida, peneira, mel.** O taren é encerrado destacando novamente de quem o tarenpokon é filho, bem como sua origem mítica e divina: os makunaima (FIOROTTI, 2018, grifo nosso).

Assim como nessa oração repetida pelo Seu José Vítor aparecem objetos próprios da cultura Makuxi, as orações escritas nos folhetos *Makuxi Tarumu* também trazem elementos importantes da cultura como Canaimé, outros espíritos, animais e plantas da região.

As orações escritas nos folhetos fortalecem a cultura Makuxi. A autoridade de um poder ou a dominação de um grupo depende do crédito outorgado ou recusado às representações que proponham de si mesmos (CHARTIER, 2010b, p. 50).

O saber tradicional indígena escrito nestes folhetos de orações Makuxi, ao mesmo tempo em que queria manter-se inserido no “sistema” de saúde indígena dessa etnia na década de 1980, procurava sua afirmação na aproximação com o saber reproduzido na escrita e, conseqüentemente, com suas representações de autoridade, que sempre foi valorizada e mantida pelas tradições orais, mas se viu ameaçado e rendido ao impresso numa busca pela preservação das representações coletivas que norteavam as práticas sociais.

A força da oração está na sua oralidade ou oralização para produzir o efeito terapêutico; mas o folheto tem o efeito de preservação da memória Makuxi, memória que perpetuará a representação necessária para que a mente do grupo continue produzindo ou ajudando na cura de cada um. O livro sagrado do judaísmo, a Torah, por exemplo, não substituí a oralidade dela aos sábados e nas festas semanais para o povo hebreu, ou seja, a representação é escrita, mas a força da representação – energia contida nela – vem pela leitura oralizada ou silenciosa que o grupo pratica ou se submete, resultando no efeito de “realidade”.

Enquanto a medicina ocidental procura discernir bem a ciência médica dos rituais de crenças, a medicina tradicional indígena engloba suas técnicas de cura e rituais numa mesma esfera. Segundo Durkheim (1996, p X) na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, tem sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções.

Nos folhetos *Makuxi Tarumu* fica evidente a ordem que a autoridade que os encomendou buscou instaurar (CHARTIER, 1997). As orações escritas

revelam a maneira de pensar deste povo e as representações do cuidado possuem uma marca cultural da tradição Makuxi que não recebeu interferências das tradições católicas, mesmo tendo sido produzido pela Diocese-RR.

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos (DURKHEIM, 1996, p. 212).

Segundo Oliveira (2012) as representações sintetizam o que os homens pensam sobre si mesmos e sobre a realidade que os cerca. Nas práticas rituais das orações Makuxi vemos a relação Homem x Natureza x Mito orientar a sociedade Makuxi para o respeito e a relação que deve existir entre a vida social, a relação dos homens com a natureza e com o universo mítico. Na cultura Makuxi algumas doenças são eminentemente espirituais como o quebrante, que ocorre quando a pessoa se assusta e o espírito dela sai repentinamente e perde o seu ânimo. Na oração número 18 para susto ou quebrante o rezador evoca o besouro para conseguir a cura.

*18 Oração para susto e quebrante*

*História: A doença levou o espírito do filho do homem novo, e o besouro foi cercar ele, e o besouro trouxe ele de volta.*

*Oração: Nós homens besouros trouxemos o espírito dele de volta pela sua mão, para nunca mais adoecer trouxemos o espírito dele de volta, se trouxerem o espírito do seu filho, os novos tem essa oração.*

Conforme Raposo (2009) os indígenas Makuxi vem esquecendo conhecimentos que eram considerados vitais como a fase da lua, preparação da terra para o plantio de culturas diferentes. No seu estudo, Raposo traz apontamentos sobre as influências que a cultura Makuxi sofreu devido ao contato com outras culturas, incluindo, nos seus relatos, a observação do canto dos besouros:

Outra questão também importante que faz parte da ciência empírica indígena Makuxi são as posições dos astros, fases da lua e a observação do cantar de um besouro, de aves e a observação dos insetos que serviam como previsão do tempo (RAPOSO, 2009).

Vemos assim a relação Homem X Natureza não apenas na oração para curar quebrante, mas também na maneira de prever fenômenos da natureza.

Parece que todos os conhecimentos Makuxi foram adquiridos ao longo dos séculos através da observação dos animais e da natureza. Quando o inverno se aproximava os velhos com sua experiência ficavam a observar os cânticos dos animais e dos pássaros, a simples construção das casas dos diferentes insetos que margeiam os rios e lagos. A partir daí os parentes já estariam se preparando para um forte ou fraco inverno (RAPOSO, 2009)

As representações do cuidado presentes nas orações dos folhetos *Makuxi Tarumu* atuam de modo a promover e incentivar, mesmo que inconscientemente, um comportamento humano desejável para a manutenção da sociedade.

Os rituais de cura, por meio das suas representações, caracterizam o saber da tradição Makuxi, que anseia pela produção de práticas cotidianas que respeitem a natureza, os espíritos e as relações humanas.

## SEÇÃO VII

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A década de 1980 se consolidou como um marco histórico para a etnia Makuxi em Roraima por nos apresentar uma mobilização organizada destes indígenas contra as transformações/degenerações de costumes tradicionais e da língua, que foram incessantemente atacadas pelos colonizadores desde o século XVIII.

Entendemos que a inserção do papel e da escrita foi uma mudança significativa na cultura Makuxi, que ampliou os objetos de investigação sobre essa etnia. A historiografia foi a base deste estudo e nos proporcionou um visão da arte, da história e da cultura dos povos Makuxi em Roraima.

Da arte porque na nossa análise nos deparamos com os desenhos contidos nos folhetos e livros que nos trouxeram a representação do cotidiano indígena na sua vida tradicional, sem as interferências de uma cultura alheia à sua. A riqueza de detalhes e a habilidade de desenhar elucidam a ligação que os indígenas tem com trabalhos artísticos.

A memória social inscrita nos desenhos nos remeteu aos antepassados não muito distantes que ainda viviam de acordo com as tradições transmitidas de geração para geração por meio da oralidade. Os desenhos inseridos nos folhetos permitiram nos apropriarmos da visão que os desenhistas possuíam sobre o seu povo. A clara divisão de tarefas entre homens e mulheres; as ferramentas de caça e culinária; instrumento musical; o cuidado de uma mãe para com seu filho na amamentação, no colo com uma tipoia ou “catando piolho” numa rede; o cuidado social em manter a ordem na comunidade, representam o que já vinha sendo em parte transformado pelo contato com outros povos, principalmente o europeu.

Da história porque, com a historiografia, conseguimos encontrar relatórios de viagens, relatórios de saúde, atas de assembleias, livros e folhetos sobre mitos Makuxi, folhetos que trouxeram a medicina tradicional em uma forma ainda fiel às práticas culturais, sem sincretismo. Com este acervo riquíssimo e ainda pouco explorado fizemos uma viagem no tempo, desde a entrada dos espanhóis

e portugueses pelo Rio Branco nos séculos XVII e XVIII até a luta pela manutenção das tradições, que continua até os dias atuais.

Passamos pelas relações de contato dos indígenas com os não indígenas muitas vezes conflituosas, gerando morte e mudanças significativas de costumes e tradições.

Conseguimos também ver a mudança de visão das missões católicas da Consolata em relação aos seus objetivos com os indígenas. A busca dos missionários do Conselho Indigenista Missionário de uma parceria, a partir da década de 1970, para ajudá-los na conquista de seus direitos encontrou a confiança dos indígenas que passaram a ver a igreja Católica como uma aliada. A Diocese-RR foi a responsável e esteve envolvida em todos os materiais que trabalhamos, produzidos desde a década de oitenta até o livro produzido em 2011.

Constatamos o surgimento de lideranças e organizações indígenas que aprenderam a lidar com o domínio dos “brancos” e passaram a ver nos materiais impressos com escrita alfabética uma ferramenta essencial na valorização do seu povo e na busca pelos seus direitos.

Na cultura, porque antes da chegada dos europeus os Makuxi já estavam em Roraima com sua habilidade em cuidar da saúde, com sua culinária, suas ferramentas, suas histórias e tradições transmitidas oralmente e consolidadas nas práticas cotidianas da comunidade. A maneira de viver desse povo estava e, possivelmente, está marcada pela relação com a Natureza e com os espíritos. Conseguimos nos aproximar, por meio dos registros encontrados, do que foi visto pelos invasores nos séculos passados, e que hoje, como já se diz na literatura atual, está, em grande parte, modificado.

Observamos nos folhetos *Makuxi Tarumu* (vol. I e II) as representações do cuidado, que nos remeteram também a momentos de grandes descobertas sobre autoria coletiva, cosmovisão indígena, língua Makuxi, escrita Makuxi, sincretismo religioso, organização social e política, sistema de saúde.

O estudo da materialidade dos folhetos foi entusiasmante pois nos fez mergulhar profundamente no acervo e na literatura de base para termos elementos necessários que nos guiassem a uma interpretação mais verossímil do conteúdo inscrito. Perceber na prática o que Chartier falou sobre a análise da materialidade de um impresso ser absolutamente decisiva para entendermos de

que maneira um mesmo texto, dado a ler sob formas diferentes, pode produzir não só diferentes sentidos como diferentes públicos.

Nossos resultados sobre a materialidade mostram ao nosso leitor a riqueza de detalhes culturais no frontispício do folheto desde as formas das letras escolhidas para escrever o título até a inclusão de diversos desenhos que versam sobre a cultura indígena.

A ausência de autoria nos folhetos *Makuxi Tarumu* demonstrou a força da coletividade quando se trata desse conhecimento tradicional, não estando agregado a nenhuma pessoa mas ao grupo.

Elementos específicos da cultura Makuxi foram identificados tanto nos desenhos quanto nas orações. A relação dos Makuxi com a natureza e o mundo dos espíritos ficou evidente e transparece a cosmovisão animista desse povo. As etiologias das perturbações na saúde pode ter uma “relação não ordenada” com “espíritos”, “lugares” ou pessoas, até tipos especificamente físicos.

A representação do cuidado nos folhetos *Makuxi Tarumu* ficou evidente tanto nos desenhos, quanto nas histórias e orações. Primeiramente a figura do rezador e do pajé como representação da autoridade que realiza os rituais de cura. Em seguida faz-se necessária, para a realização dos rituais, a representação das histórias, que trazem uma realidade mental para os indígenas envolvidos no processo. Não se trata de uma mera encenação, mas de uma evocação que se estabelece após a contextualização e ambientação que faz a realidade mítica ser vivida como um realidade física no encontro de mundos aparentemente separados e distantes. A personificação de seres encantados e indiferenciados, podendo ser fenômenos da natureza, animais, insetos, espíritos, ou até mesmo outro homem.

A partir daí percebemos a força, a energia da língua Makuxi para as orações. Encontramos muitos mitos traduzidos para o português e até mesmo para o inglês. Mas não encontramos nenhuma tradução das orações nesses materiais impressos. Então nos vem a seguinte questão que abre para mais estudos: se é consenso, conforme literatura estudada, que a língua Makuxi está deixando de ser falada, que muitos jovens indígenas não falam mais, o que será das tradições indígenas dependentes dela?

A representação do cuidado não ficou restrita apenas ao que conhecemos como doenças. Orações contra feitiços, ataques de Canaimé, perigos da

floresta, entram no rol de orações que devem ser realizadas quando se pensa em cuidado.

Os folhetos estudados mostraram um cultura Makuxi menos transformada em relação à cultura analisada em trabalhos recentes. Até mesmo mitos coletados por pesquisadores na década de 1980 já mostravam o sincretismo religioso. Ídolos tipicamente católicos como Maria e Jesus começaram a aparecer nos mitos Makuxi. No entanto, nas orações estudadas nesta Tese foi perceptível a manutenção de elementos marcantes da cultura Makuxi, não sendo inseridos elementos de origem alheia à cultura e crenças indígenas, o que nos proporcionou um entusiasmo por esta não interferência da Diocese nas orações estudadas.

Então, mesmo com a participação da Diocese na produção desses materiais impressos, mesmo com a aceitação dessa parceria por parte das lideranças indígenas, não foram agregados valores cristãos às orações contidas nos folhetos, permanecendo portanto, nesses registros, o conhecimento tradicional autóctone.

Mas, o que vimos nos registros mais atuais são as tradições culturais indígenas, principalmente danças e artesanato, sendo realizadas, quando são, para eventos de divulgação e turismo, não como uma prática cotidiana e tradicional. Publicações que relatam o discurso de indígenas das comunidades Makuxi mostram o quanto este povo já modificou dos seus hábitos de vida.

As mudanças são visíveis em vários aspectos: nas práticas recreativas, onde o futebol e a televisão (quando tem) tomaram o lugar das danças típicas, das histórias contadas; os estilos musicais onde se houve muito o forró e o sertanejo; nas práticas do cuidado, onde os remédios alopáticos são muitas vezes preferidos aos remédios tradicionais; quanto a língua, talvez seja a transformação mais impactante e triste. A juventude vem tendo a necessidade de ser ensinada nas escolas a falar o Makuxi. Muitos deixaram de falar completamente e talvez nunca irão aprender.

Quanto aos aspectos religiosos, os Makuxi se denominam católicos ou evangélicos, mas sem abandonar as crenças peculiares à cultura indígena quando se procura uma solução para os seus problemas de saúde, como ir a um pajé, ou rezador, para realização dos rituais de cura.

Em relação a aspectos sociais, a escrita alfabética e a leitura já estão integradas na rotina dos Makuxis, e são uma representação de poder. A presença de escolas nas comunidades, a existência do Instituto Insikiran (UFRR) para graduação dos indígenas e as cotas nas universidades consolidou a escrita alfabética como necessária para o desenvolvimento do estudo entre jovens indígenas.

Sendo assim, nesta investigação, levando em consideração as possibilidades de uma leitura representativa dos documentos e os limites epistemológicos inerentes a toda pesquisa documental, concluímos que a representação do cuidado nas orações e desenhos inseridos nos folhetos *Makuxi Tarumu*, mesmo sendo produzidos por uma instituição religiosa, a Diocese-RR, apresentou-se fiel à memória Makuxi, respeitando as peculiaridades inerentes à cosmovisão indígena, sem inserir figuras ou elementos do catolicismo.

## REFERÊNCIAS

ABNT. **Associação Brasileira de Normas Técnicas**. NBR 6029 – Informação e documentação – Livros e folhetos – Apresentação. Rio de Janeiro, 2006.

ALBUQUERQUE, F. E. O processo de aquisição de leitura e escrita pelas crianças indígenas Apinayé. **Rev. Teoria e Prática da Educação**, v. 16, n. 2, p. 69-79, Maio/Agosto 2013.

ALIVERTI, M. J. Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique. **Estud. av.**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 283-313, Aug.2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000200016&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200016&lng=en&nrm=iso)>. Acessado em 10 Sept. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000200016>.

ALMEIDA FILHO, O. J. Historiografia, história da educação e pesquisas sobre o livro didático no Brasil. **Revista Eletrônica Saberes Interdisciplinares**, Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo de Almeida Neves – IPTAN. Ano I, nº 1, jan-jun/2008.

ALMEIDA, L. P. A função-autor: examinando o papel do nome do autor na trama discursiva. **Fractal Revista de Psicologia**, v. 20 – n. 1, p. 221-236, Jan./Jun. 2008.

ALTIERI, J. Uma Análise da obra de Roger Chartier sobre a história da leitura. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**. XV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Vitória, ES – 13 a 15 de maio de 2010. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Rio de Janeiro, RJ.

ALVES, A. P. C. **As Representações da Enfermeira na obra “Curso de Enfermeiros” de Adolpho Possollo (1920-1948)**. Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em enfermagem, ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem - Mestrado, do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. 2015.

AMODIO, E. **El Sol Quebrado: Medicina Indígena y Religión Cristiana entre los Makuxi del Brasil**. In: Juan Botasso (ed). Antropología e Misioneros. ¿Posiciones incompatibles? Abya Yala, 1986.

\_\_\_\_\_. **Murei: saber mítico e bancos chamãnicos entre os Makuxi de Brasil**. In: Amódio, E. y Juncosa, J (compiladores), Los espíritos aliados. Ed. Abya Yala. Quito, 155-188. 1991.

\_\_\_\_\_. Los nombres del cuerpo. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**. 1995. N 1 (jan-mar), p 119-146.

\_\_\_\_\_. Cuerpos abiertos, cuerpos cerrados, representación cultural de coerpo y enfermedades estomacales entre los MaKuxi. **Salud y Ambiente**, p 63-78. Ediciones Faces/UCV. Caracas 1997.

AMODIO, E; PIRA, V. Escuela y cambio cultural entre los Makuxi de Brasil. In: **Educación, Escuelas y Culturas Indígenas da América Latina**. E. Amodio (ed). Abya Yala, Quito, 1988.

\_\_\_\_\_. **Língua Makuxi: Makusi Maimu**. Execução: Diocese de Roraima, Missionários de Scarborough, Canadá. Publicação: Embaixada Britânica e Embaixada da Alemanha. 2ª. Edição. Roraima, 1996.

ARAÚJO, E. **A construção do livro: revisão atualizada**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2008. 635p.

ARAÚJO, M. **Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006. 248p.

ARÓSTEGUI, J. **A Pesquisa Histórica**. Bauru: EDUSC, 2006 [original: 1995).

AVELAR, A; LOPES, M A. Lucien Febvre (1878-1956). In: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marcos Antônio. (orgs.). **A constituição da história como ciência: de Ranke a Braudel**. Petrópolis: Vozes, 2013. p 181-212.

AYRES, L. F. A. **A representação do parto normal a partir da obra “Parto Natural - guia para os futuros pais”**: um modelo de parir em meados do século XX. Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e Biociências. 2014. 222 f.

BACELLAR, C. Fontes documentais: Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, C B; BACELLAR C; GRESPAN J; NAPOLITANO M, JANOTI ML; FUNARI, PP, **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 23-80.

BAKHTIN, M. O autor e a personagem na atividade estética. In: **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Disponível em: <https://filosofices.files.wordpress.com/2015/05/o-autor-e-a-personagem-na-atividade-estetica.pdf>.

BARBOSA, R. I. **Ocupação Humana em Roraima. II**. Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 9 (2): 177-197. Belém, 1993.

BARROS, J. A. **A história cultural e a contribuição de Roger Chartier**. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

\_\_\_\_\_. História comparada – da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. **História social**. Campinas – SP No. 13; 2007a; 07–21.

\_\_\_\_\_. História, imaginário e mentalidades: Delineamentos Possíveis. **Conexão – Comunicação e Cultura**, UCS, Caxias do Sul, v. 6, n. 11, jan./jun. 2007b.

\_\_\_\_\_. História e saberes Psi – considerações interdisciplinares. **R. Inter. Interdisc. INTERthesis**, Florianópolis, v.8, n.2, p. 252-285, Jul./Dez. 2011.

BARTHES, R. **A morte do autor**. Tradução de Mário Laranjeira. Em: O Rumor da língua. SP: Brasiliense, 1984, p. 65-70 (Trabalho originalmente publicado em 1968).

BATISTA, D. **O Complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, Edua e Inpa, 2007.

BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 13ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BENTIVOGLIO, J. Marc Bloch (1886-1944). In: BENTIVOGLIO, Julio; LOPES, Marcos Antônio. (orgs.). **A constituição da história como ciência: de Ranke a Braudel**. Petrópolis: Vozes, 2013. p 213-254.

BENTO, C. M. Forte São Joaquim do Rio Branco: Sentinela do Brasil no extremo Norte nos séculos XVIII e XIX. **Revista do Militar Brasileira**, v.106, 1975, pp. 51 – 54.

BERR, H. Prefácio. In: FEBVRE, Lucien. **O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais**. Tradução Maria Lucia Machado; São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 15-27.

BEZERRA, I. F. D.; TORRES, V.B.; LOPES, J.M.; BARONI, M. P.; PEREIRA, S. A. Assessment of the influence of the hammock on neuromotor development in nursing full-term infants. **Journal of Human Growth and Development** 2014; 24(1): 106-111.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1998] 2003.

BICALHO, P. S. S. **As Assembléias Indígenas - o advento do movimento indígena no Brasil**. OPSIS, Catalão, v. 10, n. 1, p. 91-114, jan-jun 2010.

BLOCH, M. L. B. **Apologia da História, ou, o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

BORTOLON, D. M. O. **Terra indígena Araçá/Roraima: continuidades e transformações envolvendo coletividades Macuxi**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento, do Centro Universitário UNIVATES, como parte da exigência para a obtenção do grau de Mestre em Ambiente e Desenvolvimento. Lajeado - RS, junho de 2014.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 2ª ed. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. **Parâmetros Curriculares Nacionais. Meio Ambiente e Saúde**. Vol. 9. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental, 1997.

\_\_\_\_\_. Senado Federal. **Decreto N. 426 - de 24 de julho de 1845**.

Disponível em

<http://legis.senado.leg.br/legislacao/listatextosigen.action?norma=387574&id=14390167&idbinario=15771126&mime=application/rtf>. Acessado em 20/09/2008

\_\_\_\_\_. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 17. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, 2001.

\_\_\_\_\_. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. - 2ª edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p.

BRAZ, A. A. S. **Relações Interculturais: a vivência do índio Macuxi em Boa Vista**. – Rio de Janeiro, 2003.

BRUNO, M. M. G.; SOUZA, V. P. S. Crianças indígenas Kaiowá e Guarani: um estudo sobre as representações sociais da deficiência. **R. Educ. Públ.** Cuiabá v. 23 n. 53/1 p. 425-440 maio/ago. 2014.

BUCHILLET, D. **“A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde”**. Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia. Belém, Ed. Cejup. 1991.

BURGARDT, V H V. **Raposa Serra do Sol: atas que contam histórias (1977-1998)**. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis-SC, 2015.

BURKE, P. **A escola dos Annales** (1929-1989). São Paulo: Unesp, 1990.

CAMPBELL, J.; MOYERS, B. **O Poder do Mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CANEVACCI, M. **Sincretismos – Uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CAPELATO, M. H. R.; DUTRA, E. R. Representação política: o reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. (Org.). **Representações: contribuições para um debate transdisciplinar**. Campinas: Papirus, 2000. p. 227-267.

CARDOSO, C.; VAINFAS, R. **Domínios da História**. Org. Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

CARVALHO, F. A. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. **Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, vol. 9, núm. 1, 2005, pp. 143-165

CARVALHO, F. A. **Makunaima/Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural**. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

CASCUDO, L. C. **Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica**. 2th ed. São Paulo: Global; 2003.

CASTRO, E. V. O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa. **Ciência & Ambiente**, Santa Maria, n. 31, p. 123-132, jul.-dez. 2005.

\_\_\_\_\_. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. *Mana* v. 2 n. 2, pp 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **Sobre outras práticas de conhecimento: a natureza em pessoa**. In: Encontro "Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus. 22 a 25 de maio de 2007.

CASTRO, H. **História Social**. In: Domínios da História. Org. Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas. 2 ed. Rio de Janeiro:Elsevier, 2011. P 41-54.

CATANI, D. B; BASTOS, M. H. C. (Orgs.) **Educação em revista: a imprensa e a história da educação**. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.

CAVALCANTE, O. C. **Gênero e Políticas Públicas: as mulheres makuxi de Roraima, Brasil**. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008.

CERTEAU, M. **L'Invention du quotidien**. Vol. 1. Arts de faire (1980). Paris : Gallimard, 1990.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1990, 244 p.

\_\_\_\_\_. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. v.11, n.5, 172-191p.1991. CHARTIER, "Do Palco à Página", 11.

\_\_\_\_\_. Do códice ao monitor: a trajetória do escrito. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 8, n. 21, p. 185-199, Aug. 1994. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141994000200012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000200012&lng=en&nrm=iso)>. access on 23 Mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000200012>.

\_\_\_\_\_. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XV**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. Crise na história? In: PESAVENTO, Sandra (org.) **Fronteiras do milênio**. Porto Alegre: UFRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os desafios da escrita.** Tradução de Fúlvia M.L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2002a.

\_\_\_\_\_. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude.** Porto alegre: ed. Universidade/UFRGS, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Do palco à página – publicar teatro e ler romances na época moderna, séculos XVI – XVII.** Tradução de Bruno Feitler. Rio de Janeiro, Ed. Casa da Palavra, 2002c.

\_\_\_\_\_. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime.** São Paulo: Editora Unesp, 2004. .395p.

\_\_\_\_\_. **Escutar os mortos com os olhos.** Estudos Avançados vol. 24, nº69, 2010a, p.6-30.

\_\_\_\_\_. **A história ou a leitura do tempo.** Tradução: Antunes, C. 2ª edição. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Defesa e ilustração da noção de Representação.** Fronteiras. v. 13, Nº 24. p. 169-183, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A força das representações: história e ficção.** João Cezar de Castro Rocha (Org.). Chapecó, SC: Argos, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Autoria e História Cultural da Ciência.** Priscila Faulhaber, José Sérgio Leite Lopes (orgs). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.

\_\_\_\_\_. **O que é um autor? Revisão de uma genealogia.** São Carlos: EdUFSCar, 2014.

CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Org.) **História da leitura no mundo ocidental.** São Paulo: Ática, 1998. (Coleção Múltiplas Escritas)

CIDR. **"Índios de Roraima: Makuxí, Taurepang, Ingarikó, Wapixana"**, Coleção Histórico-Antropológica, n. 1. 1990. "Índios e brancos em Roraima", Coleção Histórico-Antropológica, n. 2.

\_\_\_\_\_. **Índios de Roraima: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Coleção histórico-antropológica Nº 1.** Boa Vista: Editora Gráfica Coronário, 1987.

\_\_\_\_\_. Centro de Informação da Diocese de Roraima. 1988. **Igreja a Caminho**, ano 4, n. 10.

CIRINO, C. A. M. **A “boa nova” na língua indígena: contorno da evangelização dos Wapichana no século XX.** Boa vista: Editora da UFRR, 2008.

COIMBRA JR., C. E. A., SANTOS, R. V., and CARDOSO, A. M. Processo saúde-doença. In: BARROS, D. C., SILVA, D. O., and GUGELMIN, S. Â., orgs. Vigilância alimentar e nutricional para a saúde Indígena [online]. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007, pp. 47-74.

CORREA, R. A. **O processo de preservação do patrimônio cultural em Boa Vista/RR: a memória histórica de um povo.** Orientadora: Patrícia Rodrigues da Silva. Dissertação. Mestrado em História - Cultural - Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2016 108 f.: 31 cm

CUNHA, M. M. L. **Memória Escrita e Povos Indígenas: uma experiência de organização de acervos.** Monografia apresentada como pré-requisito para conclusão do curso de graduação em Gestão Territorial Indígena, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2014.

D'ANGELIS, W. **Histórias dos Índios lá em casa.** Portal Kaingang. Cultura Popular e Educação. René M. da Costa Silva (Org.). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação à Distância, 2008, p. 141-149. Disponível em : [http://www.portalkaingang.org/Historias\\_dos\\_indios.pdf](http://www.portalkaingang.org/Historias_dos_indios.pdf)

DARNTON, R. Roger Chartier entrevistado por Robert Darnton. **Matrizes.** Ano 5 – nº 2 jan./jun. 2012 - São Paulo - Brasil – Roger chartier p. 159-177.

DATASUS. **Departamento de Informática do SUS.** Disponível em: <http://datasus.saude.gov.br/transmissao-em-tempo-real-7/94-nucleos-regionais/roraima>. Acessado em 02/10/2018

DINIZ, E. S. **Os índios Makuxi do Roraima: sua instalação na sociedade nacional.** Tese apresentada para doutoramento em Ciências na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, São Paulo. 1972.

DIOCESE-RR. **Uma igreja a caminho.** Central de Pastoral da Diocese. 1980. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/BCD00008.pdf>  
Acesso: 16/10/2018

DIOCESE DE RORAIMA. **Índios de Roraima.** Boa Vista: Centro de Informação Diocese de Roraima, 1989. [http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1438565289\\_ARQUIVO\\_Txtoapresentacao.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1438565289_ARQUIVO_Txtoapresentacao.pdf). Acessado em 04/12/2017

DOSSE, F. **A história em migalhas: dos Annales a Nova História.** Bauru, SP: EDUSC, 2003

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália/** Émile Durkheim; tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESBELL, J. **Memória e Cultura Makuxi** [recurso eletrônico] /Por Jaider Esbel ; Simone Oliveira, Verli Petri (orgs.). – Santa Maria, RS : Laboratório Corpus/PPGL/UFSM, 2014.

ESTORNILOLO, M. VIDAL, Lux. **A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. 68 p. Cadernos de campo, São Paulo, n. 18, p. 1-354, 2009.

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

FAULHABER, P. e LOPES, J. S. L. **Introdução: Autoria e História Cultural da Ciência**. In: Chartier, Roger. Autoria e História Cultural da Ciência. Priscila Faulhaber, José Sérgio Leite Lopes (orgs) . Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.

FERREIRA, S. P. A.; DIAS, M. G. B. A leitura, a produção de sentidos e o processo inferencial. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 9, n. 3, p. 439-448, set./dez. 2004.

FERREIRA, L. O. A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas. **Hist. cienc. saude-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 203-219, Mar. 2013.

FIOROTTI, D. A. Taren, eren e panton: poeticidade oral Macuxi. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 101-127, jan./abr. 2018.

FOLLER, M. L. Internmedicalidade : a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde In: E. Langdon & L. Garnelo (orgs.), Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA. pp.129-147. 2004.

FONSECA, A. D.; SALGUEIRO, E. M. A noção de representação após duas décadas de debates: a propósito do texto defesa e ilustração da noção de representação de Roger Chartier. **Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia**, V. 4, N.1, Janeiro-Julho de 2013.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Portugal: Veja/Passagens, 2002.

FRANCA, A.; SILVEIRA, N. C. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. **Transinformação**, Campinas, 26(1):67-76, jan./abr., 2014

FRANCHETTO, B. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 31-59, Apr. 2008 .

FRANCISCO, M. Os sentidos do texto. **Trab. linguist. apl.** Campinas, v. 53, n. 2, p. 449, Dec. 2014 .

FREIRE, J R B. **Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia**. Rio de Janeiro, UERJ – Instituto de Letras, 2003. Tese de Doutorado em Literatura Comparada.

FREIRE, J. R. B. **Clodovil, o analfabeto, entre oralidade e escrita**. 21 de janeiro de 2007. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/154-clodovil-o-analfabeto-entre-a-oralidade-e-a-escrita>. Acessado em 03/10/2018.

FREIRE, J R B. **Uma Constituição Legal para os índios?** In: Versiani, M.H; Maciel, I. e Santos, N.M. (Orgs.). Cidadania em Debate. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2009a.

FREIRE, J. R. B. **Arquivo Paulo de Frontin. Carta da Sessão Magna do Centenário no dia 4 de Maio de 1900. Uma Constituição Legal para os índios?** In: Versiani, M.H; Maciel, I. e Santos, N.M. (Orgs.). Cidadania em Debate. Rio de Janeiro. Ed. Museu da República, 2009b, p.187.

FREITAS, A. **Estudos Sociais - RORAIMA: Geografia e História**. 1.ed. São Paulo: Corprint Gráfica e Editora Ltda., 1998. 83 p. ISBN 34523432

FREITAS, M. A. B. **Insikiran: da política indígena à institucionalização da educação superior**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. 2017. 263 f.: il. color; 31 cm.

FREYRE, G. **Casa-grande e Senzala**. 48 edição. Recife: ed global; 2003.

GARCIA, E. F. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007.

GARNELO, L; LANGDON, E. J. **A antropologia e a reformulação das práticas sanitárias na atenção básica à saúde**. In: Minayo, Maria Cecília; Coimbra Jr., Carlos (Org.). Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz. p.139-150. 2005.

GARNELO, L. J. L.; WRIGHT, R. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 17, n. 2, p. 273-284, 2001.

GARONE, M. **Estúdio teórico e histórico para la representación tipográfica de una lengua indígena**. Dissertação (mestrado) não publicada. Departamento de Desenho Industrial, Universidad Nacional Autónoma de México. 2003

GÓES, P. R. H. **Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. UFPR, 2009.

HELMAN, C. G. **Cuidado e Cura: os setores da assistência à saúde.** Capítulo 4. p. 71 -108; Capítulo 13, Antropologia Médica e saúde global. p. 296 – 340. In: Cultura, Saúde e Doença. Porto Alegre: Artmed, 2003.

IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Rio de Janeiro; 2012.

JEOLÁS, L. S.; OLIVEIRA, Marlene. (Org.) **Anais do Seminário Cultura, Saúde e Doença.** Londrina, FNS/Ministério da Saúde, Universidade Estadual de Londrina, Secretaria Municipal de Ação Social/PML. p. 91-107. 2003.

JUNQUEIRA, C. **Antropologia Indígena: Uma Introdução.** São Paulo, Educ, 1991.

\_\_\_\_\_. “O Mundo Invisível”. **Revista Margem**, Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP. 2000. São Paulo, Fapesp, 10, pp. 129-138.

\_\_\_\_\_. Pajés e feiticeiros. **Estudos Avançados**, 18 (52), 2004.

KALIFA, D. Das culturas populares à cultura midiática. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 16, n. 29, p. 89-101, jul-dez. 2014.

KLEINMAN, A. M. **Patients and healers in the context of culture.** Berkeley University of California Press, 1980.

KOCH-GRÜNBERG, T. **De Roraima ao Orinoco: v. I Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos 1911 a 1913.** Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: UNESP, 2006.

LANGDON, J. M. **Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana.** In: SANTOS, R. V.; COIMBRA JÚNIOR, C. E. A. (orgs.) **Saúde & Povos Indígenas.** Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

\_\_\_\_\_. **Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

\_\_\_\_\_. “A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: são compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas?”. In: L. D. Grupioni; L. Vidal & R. Fischmann (orgs.), **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade.** São Paulo: Edusp. pp. 157-165. 2001.

\_\_\_\_\_. **Cultura e os Processos de Saúde e Doenças.** In: Anais do Seminário Cultura, Saúde e Doença (L.S. Jeolás, M. Oliveira, org.). Londrina, Ministério da Saúde, Universidade Estadual de Londrina e Secretaria Municipal de Ação Social/Prefeitura Municipal de Londrina, 2003. p. 91-107.

\_\_\_\_\_. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p.

1019-1029, Apr. 2014 . Available from  
 <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232014000401019&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014000401019&lng=en&nrm=iso)>. access  
 on 17 Oct. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232014194.22302013>.

LANGDON, E. J; WIJK, F.B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. **Rev. Latino-Am. Enfermagem**, 2010; 18(3):[09 telas] mai-jun.

LARAIA, R. B. Claude Lévi-Strauss, quatro décadas depois: as mitológicas. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 167-169, Feb. 2006 .

LE GOFF, J. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão, et all. 2º Ed. Campinas: UNICAMP, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Imaginário Medieval**, Lisboa: Estampa, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. **O feiticeiro e sua magia**. Publicado sob o título: “Le Sorcier et sa magie”, in Les Temps Modernes, 4o ano, n o 41, 1949, pp. 3-24.[Em português no Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1975, pp. 193-213]

LIMA, A. C. S. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da "proteção fraternal" no Brasil**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro : Marco Zero : Ed. UFRJ, 1987. p. 149-204.

LOPES, D. B.; MAGALHÃES, J. E.; BARRETO M. O direito dos índios no Brasil: a trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 83-108, jan./jun. 2014.

LURKER, M. **Dicionário de Simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LUSTOSA, O. F. **Catequese católica no Brasil: para uma história da evangelização**, São Paulo: Paulinas, 1992.

MACDONELL, R. B. (org.). **Mitos do povo Makuxi: registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O. B. S. entre 1926 e 1948**. Brasília: Diocese de Roraima, 2011.

MACHADO, A. **Kuadpayzu, tyzytaba’u na’ik marynau: Aspectos de uma história social da língua Wapichana em Roraima (1932-1995)**. Tese de doutoramento apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em História Social. 2016.

MAGALHÃES, J. Cinco questões a Roger Chartier. **Cadernos de História da Educação** – v. 13, n. 2 – jul./dez. 2014. Five questions to Roger Chartier por tradução de Mariana Gomes da Costa.

MELATTI, J. C. **Índios do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 4a ed. 1998.

MELO, L. M. A formação sociocultural de Boa Vista – Roraima e os povos Macuxi e Wapichana da Cidade: Processos históricos e sentidos de pertencimento. **Textos & Debates**, Boa Vista, n.23, p. 115-133, jan./jun. 2013.

MELO, L. M. **Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: Entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima**. Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro, 2012.

MENDONÇA, S. B. M. **Relação médico-paciente: valorizando os aspectos culturais x medicina tradicional**. Manual de atenção à saúde da criança indígena brasileira. FUNASA. Brasília 2004.

MEYER, A. **Entre os índios do Amazonas**. In: A Alvorada, Rio de Janeiro: Lumen Crist, p 137-238, 1936.

MONTEIRO, M E B. **Grupos Indígenas Macuxi**. s/d.

MONTEIRO, P. Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, 2006, 583 pp.

MORAIS, V. M. I. **Filhos de Deus e netos de makunaima: apropriações do catolicismo em terras Makuxi**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2013. 265 fls.

MORAIS, R. P; CARVALHO, T. M. Aspectos dinâmicos da paisagem do lavrado, nordeste de Roraima. São Paulo, UNESP, **Geociências**, v. 34, n. 1, p.55-68, 2015.

MOROSINIA, M. C.; FERNANDES, C, M. B. Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. **Educação Por Escrito**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 154-164, jul.-dez. 2014

NABUCO, J. **O direito do Brasil: primeira memória apresentada em Roma a 27 de fevereiro de 1903** / por. -- Imprenta: Pariz, A. Lahure, Editor, 1903. Descrição Física: VIII, 398 p. : il., mapas color. 28 cm. Referência: 1903. Disponibilidade: Rede Virtual de Bibliotecas.

NOGUEIRA, L. M. V. et al . Therapeutic itineraries and explanations for tuberculosis: an indigenous perspective. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, v. 49, 96, 2015.

NOGUEIRA, F. M. M.; VERAS, A. T. R.; SOUZA, C. M. **Roraima no contexto das migrações: impressões da (re)configuração espacial entre 1980 a 1991**. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal-RN. 22 a 26 de junho de 2013.

OLIVEIRA, M. O conceito de representações coletivas: uma trajetória da divisão do trabalho. Às formas elementares. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 67-94, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, W R. **Ditadura Militar e Igreja em Roraima: postura do governo frente ao ativismo missionário desenvolvido pela Ordem da Consolata da Igreja Católica entre 1968 e 1985**. Monografia apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Graduação em História pela Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2014.

OMS. Organização Mundial da Saúde. **Estratégias de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005**. Genebra: Organização Mundial da Saúde. 2002.

PANOFSKY, E. **Significado das artes visuais**. 2a edição. Trad. Maria Clara F Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1991.

PATINO SUAZA, A. E.; SANDIN VASQUEZ, M. Diálogo y respeto: bases para la construcción de un sistema de salud intercultural para las comunidades indígenas de Puerto Nariño, Amazonas, Colombia. **Salud colect.**, Lanús , v. 10, n. 3, p. 379-396, dic. 2014 .

PELLON, L. H. C. **As representações eugênicas da assistência na revista Ceará Médico (1930-1935)** / Tese (Doutorado em Enfermagem e Biociências) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. 220 f.; 30 cm.

PELLON, L. H. C., VARGAS, L.A. Cultura, interculturalidade e processo saúde-doença: (des)caminhos na atenção à saúde dos Guarani Mbya de Aracruz, Espírito Santo. **Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 2010; 20 [ 4 ]: 1377-1397.

PERES, J. S. D. A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea. **Revista Igarapé**, Porto Velho (RO), v.5, n.2, p. 107-137, 2018.

PERES, L. **Cantos e Danças Indígenas: a ressignificação do conhecimento tradicional da comunidade Boca da Mata no processo das transformações contemporâneas**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. 2013.

PESAVENTO, S. J. **História e História Cultural**. 2ºed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PINSKY, C. B.; BACELLAR C.; GRESPAN, J.; NAPOLITANO, M.; JANOTI, M.L.; FUNARI, P. P.; LUCA, T. R.; BORGES, V. P.; ALBERTI, V. **Fontes históricas**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2008.

PINTO, V. G. **Saúde bucal coletiva**. 5 ed. Editora Santos: São Paulo. 2008.

PORTUGAL, A. R. **Confluência cultural nas Crônicas das Índias**. In: PORTUGAL, A. R., and HURTADO, LR., orgs. Representações culturais da América indígena [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Desafios contemporâneos collection, pp. 43-58. ISBN 978-85-7983-629-9.

RABELO FILHO, M G. **A representação social do Kanaimî, do Piya'San e do Tarepokon nas Malocas Canta Galo e Maturuca**. Dissertação (Mestrado). Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, Recife, 2012. 183f

RAMOS, R. L; SILVA, P. S.; BASTOS, L. S; FIGUEIREDO, N. M. A. Ensaio reflexivo sobre o uso da rede de dormir como prevenção da Úlcera por Pressão. **Revista Cubana de Enfermería**. 2016; 32 (1).

RAPOSO, C. A. **Escola, língua e identidade cultural: comunidade Makuxi Raposa I**. – Manaus, 2009. 120 f. : il.

REPETTO, M. **Agências e políticas indigenistas em Roraima**. In: **Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

RIBEIRO, D. **O Povo Brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. Companhia das Letras – 1995.

RIBEIRO, M. P. S. N. **Territorialidade e práticas educativas: vozes que (re)significam a identidade cultural do território de uma Terra Indígena urbana**. Escola de Ciências Sociais e Humanas. Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia. 242p. 2018.

RISSARDO, L. K. et al. Práticas de cuidado ao idoso indígena - atuação dos profissionais de saúde. **Rev. bras. enferm.**, Brasília , v. 67, n. 6, p. 920-927, Dec. 2014 .

RODRIGUES, F. S. **Garimpendo a sociedade roraimense: Uma análise da conjuntura sócio-política**. 1996. Dissertação (Mestrado) - Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 1996.

RODRIGUES, L. F. M.; MOURA, G. R. **“De diversas lenguas de la guarani”:** **as representações sobre guarani e macro-jê nas reducciones do guayra**. In Representações culturais da América indígena [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Desafios contemporâneos collection, pp. 141-172. ISBN 978-85-7983-629-9.

ROIZ, D. S.; SANTOS, J. R. **As transferências culturais na historiografia brasileira: leituras e apropriações do movimento dos Annales no Brasil**. 1. ed. Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2012. p. 230-231.

RUFINO, M. **Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SÁ, L. **Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SAMARA, E. M.; TUPY, I. S. S. T. **História & Documento e metodologia de pesquisa**. Belo Horizonte: Editora Autêntica (Coleção História & Reflexões), 2007.

SANTILLI, P. **Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco**. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Universidade de São Paulo-Fapesp, 1994.

SANTILLI, P. J. B. **Povos Indígenas do Brasil**. Makuxi. Identificação e localização. In: Instituto Socioambiental (ISA), 2004.

SANTILLI, P. J. B. **Macuxi: história e política no século XX**. Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1989.

SANTILLI, P. J. B. **Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

SANTOS, P. L. **A imagem enquanto fonte de pesquisa: a fotografia publicitária**. Iniciação Científica. Cesumar. Ag-Dez 2000, Vol. 02 n. 02, pp. 63-68.

SANTOS, A. G. **Garimpeiros, Quando a “Cobra Tá Fumando”: Condições de vida e de trabalho nos garimpos em Roraima (1975- 1991)**. (Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação em História Social da Universidade Federal de Uberlândia). Uberlândia-MG. 2013.

SANTOS, L. P. **Arquivo indígena da diocese de Roraima: uma perspectiva histórica**. XXVIII Simpósio Nacional de História: lugares dos historiadores, velhos e novos desafios. 27 a 31 de julho de 2015. Florianópolis – SC. 2015.

SANTOS, N. P. D. **O Estado Nacional Brasileiro e a Amazônia. Políticas públicas, economia e poder: o estado de Roraima entre 1970 e 2000**. 2004. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

SCHEPER-HUGES, N.; LOCK, M. **A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent.** In: SARGENT, C. F.; Johnson, T. M. *Medical anthropology: contemporary theory and method.* P 41-70 Westport, Conn: Praeger, 1996

SCHIAVINATTO, I. L.; PATACA, E. M. Entre imagens e textos: os manuais como práxis de saber. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.23, n.2, abr.-jun. 2016, p.551-566.

SCHMIDT, M. A; CAINELLI, M.; **Ensinar história.** São Paulo: Scipione, 2010.  
Silva M N; Maciel R V. Escrita e leitura em Língua Materna: uma experiência intercultural entre os Parkatêjê. *Work. Pap. Linguíst.*, 13(1): 41-50, Florianópolis, jan./mar, 2013

SILVA, L. C. J.; BRAGA, Y.C. Terra Indígena Raposa Serra do Sol as Estratégias Das ONGs Indígenas no Setentrião Brasileiro – **Revista de Administração de Roraima - RARR**, Ed 1, Vol1, p 121-144, 2º Sem - Boa Vista. 2011.

SILVA, E. M. **Processo de alcoolização em uma comunidade Yanomami de Roraima: o caso Yawaripê de Xikawa.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de pós graduação em Ciências da Saúde, da Universidade Federal de Roraima. Boa Vista. Roraima, 2014.

SIMÕES, M. C. S. R. O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 13, n.1, p. 58-76, jan-jun/2016.

SOUSA Jr, J. S.; SILVA, L. M.; ROCHA, B. M. **Ciência, Tecnologia e Saúde – Memorial Formativo.** Ponto da Cultura Editora Ltda. Maricá, RJ, 2012. 80 páginas. ISBN 978-85-8097-078-4

SOUSA, V.D.; DRIESSNACK, M.; MENDES, I. A. C. Revisão dos desenhos de pesquisa relevantes para enfermagem. Parte 1: desenhos de pesquisa qualitativa. **Ver. Latino-Am de Enfermagem**, 2, maio-junho, 15(3), 2007.

SOUTO, L.A.S.; D'AGORD, M.R. de L. Da eficácia simbólica à extração do objeto a: o mito. **Revista Asephallus**, Rio de Janeiro, vol. VIII, n. 15, nov. 2012 a out. 2013.

SOUZA, C. M. S; SILVA, R. G. **Migrantes e migrações em Boa Vista: os bairros Senador Hélio Campos, Raiar do sol e Cuamé.** (Org's) Carla Monteiro de Souza e Raimunda Gomes da Silva. Boa Vista/RR: EDUFRR, 2006.

SOUZA, C. O. **A utilização de imagens na construção historiográfica: um estudo de caso.** Anais do I Colóquio do Laboratório de História Econômica e Social. Juiz de Fora, 13 a 16 de junho de 2005.

SOUZA, M. L. P.; GARNELO, L. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 23(7):1640-1648, jul, 2007.

SOUZA, M. S. A. **Cosmologia makuxi: arte, mitos e ritos**. Salvador - BA: UCSal, 8 a 10 de Outubro de 2014, ISSN 2316-266X, n.3, v. 8, p. 183-194.

SPOTTI, C. V. N.; MOURA, A. A. V.; CUNHA, G. S. “O lugar onde vivo”: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. **Nau literária: crítica e teoria de literaturas**. ISSN 1981-4526. PPG/LET/UFRGS. Porto Alegre. Vol 9, n 1. Jan-jun 2013. Dossiê: Voz e Interculturalidade.

TEMPESTA, G. A. **A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima**. 2004. 146 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

THIÉL, J. C. A Literatura dos Povos Indígenas e a Formação do Leitor Multicultural. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, out./dez. 2013.

TSCHICHOLD, J. **A Forma do Livro: Ensaio sobre Tipografia e Estética do Livro**. 1ª ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

VAINFAS, R. **História das Mentalidades e História Cultural**. In: Domínios da História. Org. Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas. 2 ed. Rio de Janeiro:Elsevier, 2011.

VALE, A. L. F. **Migração e Territorialização: as dimensões territoriais dos nordestinos em Boa Vista/RR**. 2007. 268 p. Tese (Doutorado em Geografia Humana) –Faculdade de Ciências e Tecnologias, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2007.

VALE, A. L. F. **O “Ceará” em Roraima - migração de cearenses: 1980- 1999**. Jaboticabal/SP: FUNEP, 2005.

VASCONCELOS, A. S. Diocese de Roraima: A participação da igreja no processo de organização dos povos indígenas do estado. **Textos & Debates** N° 2, 1996.

VIEIRA, H. T. G; OLIVEIRA, J. E. L; NEVES, R C M. A relação de intermedialidade nos Índios Truká, em Cabrobó - Pernambuco. **Saude soc.**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 566-574, June 2013.

VIEIRA, J. G; GOMES FILHO, G F. Forte São Joaquim: de marco da ocupação portuguesa do vale do rio Branco às batalhas da memória – século XVIII ao XX. **Textos e Debates**, Boa Vista, n.28, p. 37-56, jul./dez. 2015.

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

YAMAMOTO, R. M. **Medicina ocidental e medicina indígena: a favor da saúde da criança indígena brasileira**. Manual de atenção à saúde da criança indígena brasileira. FUNASA. Brasília; 2004.