
Reminiscências: Os Processos Constitutivos da Comunicação na Pesquisa com os Makuxi e suas Práticas Religiosas¹

Vângela Maria Isidoro de MORAIS²
Universidade Federal de Roraima, Boa Vista-RR

RESUMO

Este é um exercício de memória a dar destaque a componentes de segunda ordem de pesquisa, aspectos maturados durante e após o trabalho de campo para a construção de minha tese sobre as apropriações do catolicismo pelos índios da etnia Makuxi, na Terra Raposa Serra do Sol, em Roraima. O presente texto trata dos processos constitutivos de comunicação que transbordam o estudo sobre religiosidade a que me propôs durante a qualificação docente. Em nenhum momento a tese esteve esvaziada de comunicação como componente essencial para compreender os contextos, mas as observações, a princípio tangenciais ao objeto, constituem neste artigo um novo húmus para refletir a vivência de um processo de comunicação que mobilizou experiências entre sujeitos sociais em outros arranjos e formatos.

Palavras-chave: Comunicação; Cultura; Makuxi; Roraima; Campo.

Introdução

A reflexividade e a vigilância epistemológica - que Pierre Bourdier (2007) recomenda em várias frentes de construção e elaboração metódica da pesquisa - parecem não se encerrar no tempo burocrático das obrigações junto aos programas de pós-graduação das universidades brasileiras. Em linhas gerais, é o que este artigo tende a validar.

Em 2013 defendi a tese “Os filhos de Deus e netos de Makunaima³: apropriações do catolicismo em terras Makuxi”, junto ao Programa de Doutorado em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Encerrava-se uma etapa importante de um estudo que analisou as maneiras com as quais os índios da mais numerosa etnia de Roraima, moradores da comunidade Maturuca, um centro político de organização de defesa da Terra Raposa Serra do Sol, moldavam os ensinamentos cristãos, a partir de algumas práticas sociais e culturais inseridas no contexto indissociável de suas crenças indígenas e da luta pela terra.

¹ Trabalho apresentado no DT 06 - Interfaces Comunicacionais, do XVI Congresso de Ciência da Comunicação da Região Norte realizado de 24 a 26 de maio de 2017.

² Doutora em Sociologia. Professora do curso de Jornalismo da UFRR, e-mail: vangela.morais@ufr.br

³ Nesta expressão há uma espécie de registro genealógico do sagrado, ao lembrar os laços que movem os referentes simbólicos das tradições Makuxi - pelo mito fundador do seu povo (Makunaima) - e os que realçam o catolicismo. O título marca a tônica dos trânsitos, das combinações dessas instâncias religiosas, que estão na base de um processo complexo de revigoração dos valores étnico-culturais.

Foi central para o desenvolvimento desse estudo, a experiência de campo e o seu caráter imponderável. Para ir ao encontro dos Makuxi fiz três visitas à comunidade Maturuca, que se situa a 320 km de Boa Vista, capital de Roraima. As viagens se concentraram nos meses de abril e dezembro de 2011 e abril de 2012. Os períodos foram escolhidos oportunamente para observar ritos importantes do calendário católico, o Natal e a Páscoa, bem como as práticas tradicionais da festa Makuxi do Natal e o ritual da subida da serra naquela comunidade.

Faz-se notar que as tentativas e a inserção no campo de pesquisa tanto envolvem um amplo repertório na construção de uma diversificada rede de relações quanto demandam um tempo de amadurecimento da pesquisa.

[...] não é uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de acto teórico inaugural (...) é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correcções, de emendas, sugeridos por o que se chama o ofício, quer dizer, esse conjunto de princípios práticos que orientam as opções ao mesmo tempo minúsculas e decisivas (BOURDIER, 2007, p. 26-27).

No caso específico desta experiência, os esforços creditados ao pesquisador e destacados por Bourdier conduziram a tese (no campo da religião e suas relações culturais) a um bom termo. Todavia, o que nos provoca neste artigo é outro aspecto indissociável da pesquisa principal, o rastreamento da comunicação, que pode ser refletido agora em sua devida centralidade. A saber: Diante de um cenário ficando em pilares estruturais das comunicações contemporâneas marcado pela forte presença tecnológica, novas vivências e suas contínuas inovações, o que um contexto étnico e amazônico tem a dizer sobre interfaces comunicacionais? Que contribuição uma comunidade indígena e histórica situada entre vicinais de difícil acesso oferece em matéria de comunicação e de possibilidades de interconexão com outros saberes?

Umberto Eco nos diz - em termos mais apropriados a essa proposta - que há uma dimensão comunicacional nos fenômenos culturais, onde a comunicação seria uma espécie de tecido constitutivo de nossa existência. Por esse enquadramento, “convirá individuar a estrutura elementar da comunicação, onde essa comunicação existe - por assim dizer-nos seus termos mais elementares” (ECO, 1997, p.4). E é nessa perspectiva de uma comunicação básica, que se tece no cotidiano das relações de uma comunidade, que o estudo das apropriações religiosas dos Makuxi pode ser compreendido como um rico cenário comunicativo.

Nessa perspectiva, entende-se que individualizar é sistematizar e caracterizar as situações, por um esforço de classificação e jamais de isolamento, o que entraria em contradição com o próprio conceito de cultura, íntimo e imediatamente posto em ação pelo autor, a significar “toda intervenção humana sobre o dado natural, modificado de modo a poder ser inserido numa relação social” (ECO, 1997, p. 5).

Assim sendo, situar alguns aspectos desse intrincado campo comunicação-cultura alude à necessidade de apresentar e circunstanciar os Makuxi e suas frentes principais de sentido e de organização social.

1 Os Protagonistas e Seus Enredos

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

Os Makuxi vivem no Brasil, na Guiana e na Venezuela. Na área brasileira, os Makuxi encontram-se especialmente na Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), na Terra Indígena São Marcos, e em pequenas áreas que circunscrevem aldeias mais isoladas nos vales dos rios Uraricoera, Amajari e Cauamé. A maioria das etnias em Roraima pertence ao tronco linguístico Karib, alcançando os Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Patamona, Wai-wai e Waimiri-atroari⁴. No caso específico dos Makuxi, a língua recebe a mesma denominação da etnia.

Localizada na região Noroeste de Roraima, na fronteira com a Guiana e a Venezuela, a TIRSS concentra o maior número de indígenas do estado. Segundo o censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nas aldeias da região vivem 17.750 índios Makuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang e Patamona, em 1,7 milhões de hectares - que correspondem a 7,5% da área total de Roraima. A área foi demarcada em 1998 e homologada de modo contínuo, em 2005, pelo então presidente Luis Inácio Lula da Silva.

⁴ Pertencentes ao tronco linguístico Arawak existem os Wapixama. Os Yanomami pertencem à família linguística Yanomami, não classificada em tronco linguístico.

Parafrazeando o relator do processo sobre a demarcação no STF, ministro Carlos Ayres Brito, em torno da temática da TIRSS há uma “toada de intermináveis dissensos”. Entes contrários à homologação contínua argumentam prejuízos ao desenvolvimento do Estado, pela retirada das fazendas produtoras de arroz, bem como alertam sobre riscos à soberania do país diante da ameaça de internacionalização da Amazônia. Os argumentos em favor baseiam-se na garantia constitucional do direito de posse permanente e exclusiva de suas terras pelos povos indígenas, na sobrevivência de culturas milenares e na preservação do meio ambiente.

Os Makuxi da Comunidade Maturuca são os personagens centrais dessa reflexão. Dois destaques fazem referência à sua centralidade política na organização dos povos indígenas do estado, cuja entidade de maior representação é o Conselho Indígena de Roraima (CIR): o ordenamento social dentro da comunidade - instituído por atuantes lideranças - e os movimentos de resistência contra um estado de opressão, provocado pela disputa territorial desencadeada por fazendeiros e garimpeiros e, no rasto desse processo, episódios de violência física e simbólica, tendo o incremento da bebida alcoólica como agravante de relações degenerativas da vida em comunidade.

É nesse cenário que se esquadrinha o processo de evangelização cristã, por meio da missão Beneditina no início do século XX e, a partir do final dos anos 1940, pelo Instituto Consolata para Missões Estrangeiras. A ação dos Consolatinos, em confluência com a revisão teológica assentada no cenário de modernização da Igreja Romana, indexa numa perspectiva político-religiosa o amplo tema dos direitos indígenas, fazendo com que as dificuldades seculares vividas pelos nativos passem a ser liturgicamente revestidas, ao tempo em que a defesa da terra assume um status de sacralidade.

Abreviadamente, algumas especificações deste conjunto de referências destacam ainda como aspecto de contextualização dos sujeitos da pesquisa, a dificuldade de acesso à comunidade, onde o trecho de asfalto se dá pela BR-174 que liga o Brasil à Venezuela nos primeiros 160 km do percurso entre Boa Vista e o entroncamento Surumu (comunidade Barro). O restante da viagem se faz em chão batido, com várias pontes de madeira e trechos incertos de circulação no período das chuvas.

As moradias na comunidade Maturuca são dispostas em semicírculo em torno de um pátio central, onde se erguem duas grandes estruturas cobertas de palhas de buriti, chamadas de malocões da Demarcação e da Homologação, numa alusão direta às vitórias judiciais sobre a terra. A simbologia dos malocões divide espaço com um

monumento em cimento. Inaugurado durante os festejos em decorrência da primeira conquista sobre o território, em 2005, o monumento reúne elementos da mitologia Makuxi.

Em Maturuca, segundo dados do Sistema de Informação da Atenção da Saúde Indígena (SIASI), divulgados em 2010, vivem aproximadamente 450 índios da etnia Makuxi, que desenvolvem atividades de agricultura, pecuária e pesca, em regime de produção individual e comunitária.

Não há luz elétrica na comunidade. O fornecimento de energia é feito a motor, com uso racionado durante o dia e desligado a noite. A água, descida das serras, chega encanada às casas, por meio de um projeto financiado por uma organização estrangeira.

Sobre recursos técnicos de comunicação na aldeia, o inventário é breve: A comunidade possui apenas um telefone público que deixa de funcionar a cada temporal que cai sobre a região. Como as serras são predominantes, não há sinal para concretizar as ligações por aparelhos de telefonia móvel⁵. Assim, o “orelhão” e o equipamento radioamador disponível no posto de saúde são as únicas formas de comunicação entre a comunidade e o seu exterior. Os meios de comunicação encontrados aqui e ali são o rádio e a televisão. O aparelho de rádio, à pilha, é mais presente do que a tevê. São sintonizadas duas emissoras AM de rádio, com maior audiência em horas mais avançadas da noite ou nas primeiras horas do dia. A televisão ocupa um lugar discreto na comunidade Maturuca. Em 2012 havia apenas quatro aparelhos de tevê, utilizados prioritariamente com conteúdos jornalísticos, filmes bíblicos e programas esportivos.

2 Os Bastidores e os Processos Constitutivos de Comunicação

Foi na tessitura cotidiana da pesquisa que os processos da comunicação foram ganhando expressividade para dialogar com outras frentes de conhecimento, tais como a Sociologia e a Antropologia. Para assegurar um ordenamento mínimo das situações oferecidas a essas prometidas interfaces, optou-se por selecionar alguns episódios e suas relações, como forma de reduzir o caráter difuso do copioso par de categorias, comunicação e cultura.

Situação 1: *O primeiro encontro: era para ser uma entrevista, mas...*

⁵ É comum a aquisição pelos indígenas de aparelhos celulares, usados frequentemente quando eles se deslocam para a sede do município de Uiramutã, cidade mais próxima, ou em viagens à capital do estado.

Trata-se do marco zero da pesquisa de tese, quando eu ainda buscava as primeiras informações e alimentava o desejo de autorização para ingressar na área indígena. Idealizei uma entrevista com um dos fundadores do Conselho Indígena de Roraima (CIR), Jacir José de Souza. O encontro aconteceu no início da tarde, na sede do conselho, em Boa Vista.

Seu Jacir e um grupo de cinco indígenas conversavam sob a sombra de uma mangueira na lateral da residência no momento em que cheguei. Vários outros se encontravam na varanda da casa, onde muitas redes estavam atadas. Em seguida, fomos conduzidos para o interior da casa, numa pequena sala onde funciona o escritório do conselho; o ambiente estava refrigerado e dispunha de armários, mesas e cadeiras plásticas. Aquelas instalações comunicavam um espaço de contatos, reuniões e [...] “preparativos”. Seu Jacir inseriu esta última finalidade ao ambiente tão logo passei os olhos pelo local, para me dizer que ali eles estariam se ocupando de planejar os detalhes da próxima visita do então presidente Lula à aldeia Maturuca, ainda em novembro de 2010. “Funcionará aqui o comitê organizador”, completou ele.⁶

O contexto fornecia informações sobre o processo histórico e político dos índios no Estado; os membros com quem mantinha minha primeira interlocução, além de terem uma participação na composição do Cir, são em parte provenientes da própria comunidade Maturuca. Naquele primeiro encontro dois aspectos passaram a se constituir: a preeminência de um modelo coletivo na construção de um diálogo; e a centralidade ocupada por seu Jacir, um Makuxi com 35 anos de liderança.

Das características que ordenaram a pretensa entrevista destaco a ênfase de seu Jacir, lembrando que o tempo da reunião seria determinado tão somente pela “vontade de conversar”. Senti nessa observação uma forma de marcar distinção com a relação apressada com o tempo, característica da vida urbana e dos não índios. Durante sua fala, o líder é pacientemente ouvido por todos. Em seguida, fui convidada a expor as razões e os objetivos de minha presença. No terceiro momento, a liderança solicitou que cada um dirigisse a mim algumas perguntas ou comentários sobre o assunto em pauta. Na sequência, usei o espaço para responder as questões apresentadas pelo grupo. No quinto momento, fui autorizada a gravar as entrevistas. Já era noite.

⁶ O presidente Lula prometeu retornar a Maturuca durante discurso por ocasião da festa da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em abril de 2010, um ano após a decisão judicial. A visita não ocorreu.

O que de fato moveu a observação neste estágio inicial de interação foi entender o quanto a minha expectativa de entrevista⁷ com os Makuxi descentrou-se para atender a outro formato, dinamizando outras perguntas contidas: o que significa pôr em relevo a longa escuta, as trocas de informações e as decisões de modo coletivo?

A estrutura de organização do encontro, a hierarquia e a construção compartilhada da autorização da entrevista, dão eloquência ao repertório simbólico ali constituído e guardam semelhança com o que diz Max Weber (2009, p. 25) sobre as relações comunitárias e étnicas. Para Weber, este tipo de relação pressupõe um “*sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) ao *mesmo grupo*”. O critério do pertencimento põe-se superior ao critério de consanguinidade, segundo Weber.

Se a situação estivesse condicionada a outras rotinas, a jornalística por exemplo, provavelmente alguns aspectos seriam negligenciados pelo tempo, pela predominância do recurso *close up*, por meio de recortes próximos e instantâneos da informação. E se deixaria de saber, ainda conforme Weber (2009), que o sentimento da comunhão étnica em geral é favorecido pela ação política. Que o formato coletivo é uma forma de resistir. Christine Chaves sobre a Marcha Nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), diz: “[...] No MST a *unidade* da ‘luta’ é tida como um esteio fundamental, o que confere peculiaridades importantes à sua estrutura organizativa e a gestão política interna”. Assim, o coletivo empresta sentidos também estratégicos. “Como saldo do aprendizado de experiências anteriores na luta por terra, a fragmentação é considerada um grave erro”. (CHAVES, 2001, p.136)

E se era para ser somente uma entrevista, outros aparatos humanos e materiais principiaram o encontro das distinções (estranhamentos) como marca central desse processo.

Situação 2: Percepções de comunicação: estilo monossilábico e polifonia interior

Essas percepções se construíram majoritariamente em deslocamento; são memórias da primeira viagem à Maturuca em 2011, um ano após requerer autorização de entrada na área. O portador da permissão foi o tuxaua (cacique) Djacir Melquior. E foi na companhia dele que segui de manhã para a região das serras, na TIRSS.

⁷ A entrevista com Jaci de Souza havia sido concebida como uma conversa entre a pesquisadora e o líder indígena (representante do grupo), atendendo a uma condução por mim previamente estruturada, acionando possivelmente um modelo mais próximo da técnica jornalística que trago de formação.

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

O desconforto da viagem é creditado à estrada de acesso e ao *modus operandi*, pessoas e bagagens são compactadas num aproveitamento impressionante de espaço. Outro dado comunicante foi ver escapar o controle das situações que alimentamos no cotidiano. Como a partida de Boa Vista atrasou em três horas, pelo recolhimento de passageiros nos diferentes bairros e a necessidade de troca de pneus por conta da última viagem, descobri com o motorista que esses episódios estão dentro da normalidade: “O importante é sair e chegar”, disse ele. Com esta frase desencadeie uma série de pensamentos não reverberados, de que há nesse transcurso uma relação diferente com o tempo, submetido a outras variáveis, de que desconhecia quase tudo que estava por vir, o caminho, as pessoas, a localidade... A meu favor, a vontade de experimentar.

Intentei dizer essas impressões ao tuxaua e, estrategicamente, obter informações solidárias para reduzir o grau de insegurança. Nesse longo percurso foram poucas as palavras com o tuxaua. Como o assento que ocupei no micro-ônibus se localizava uma cadeira à frente do dele, busquei em paradas para o café e uso de sanitários, como a do Quilômetro Cem, uma forma de aproximação com meu anfitrião, que preservava um estilo monossilábico. Na tentativa de diálogo, as palavras do tuxaua, além de maturadas num tempo de interlocução por mim considerado lento, saíam isoladas, encerradas em afirmativas ou negativas. Se a comunicação se processa num ambiente partilhado de sentidos, hoje recorro a minha inabilidade de iniciante em compreender aquele modelo de intersubjetividades que se ensaiava.

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

Fizemos nova parada para socorrer outro coletivo quebrado no caminho. A saída foi rebocá-lo até uma localidade denominada Placas, onde se vende almoço. Na mercearia, a preferência dos passageiros é por um copo com paçoca de carne (onde é pilada a carne seca com a farinha grossa) acompanhado por banana.

A paisagem revela em alguns trechos o rio Cotingo e seu leito assoalhado de pedras. Em 1936, o missionário beneditino, dom Alcuíno Meyer, o descrevia em carta a seu superior: “É um rio de curso comprido e margens muito altas, que tem suas nascentes no Monte Roraima. Mesmo na força do verão o Cotingo sempre tem muita água [...]” (MOSTEIRO DE SÃO BENTO, 1985, p. 77) O Cotingo, visto aqui e ali, acusou a força atual da descrição.

Descemos num ponto da estrada que dá acesso ao retiro do tuxaua Djacir. No lugar não há uma referência que ofereça ao primeiro visitante um sentido seguro de localização. Sabia apenas que estávamos margeando o rio Cotingo. Ao descermos, o tuxaua me orientou aguardar na beira da estrada enquanto ele se dirigia por um caminho - que logo o escondeu - em busca de um carro para o meu transporte e da nossa bagagem. Eram quase duas horas da tarde. O micro-ônibus rapidamente sumiu no primeiro declive entre as serras. Vivi instantes de uma imersão tão solitária quanto angustiante no campo de pesquisa.

O retiro é uma espécie de sítio onde se criam animais. Há retiros comunitários e particulares nas comunidades indígenas. Este é um tipo particular. Encontrei boa parte da família do tuxaua envolvida na tarefa de “ferra”⁸ do gado, no curral. Como as mulheres também dão suporte à tarefa, apenas as crianças ficaram na casa. Passei o resto daquela tarde na companhia de crianças que cuidavam de crianças.

As instalações são muito simples: duas pequenas construções ao estilo de cabanas. Ao término da lida, sentados em bancos de madeira, todos tomaram caxiri⁹, enquanto conversaram sobre o trabalho realizado. Fui convidada por Sarlene, esposa do tuxaua, a tomar caxiri, o que fiz sem arroteio. Já sabia, por breve orientação do tuxaua, que eu deveria aceitar se as mulheres me oferecessem a bebida. Atendi ao que me pareceu ser uma das etapas de um processo intermitente de inserção entre os Makuxi. Em outras palavras, beber o caxiri se constituía uma pequena demonstração da vontade de tomar parte em seus costumes, de buscar reduzir distâncias tão marcadas pelo lugar

⁸ Processo em que o gado recebe uma identificação. O animal é marcado com ferro em brasa.

⁹ O caxiri é a principal bebida dos Makuxi, inserida no cotidiano de suas comunidades. É uma bebida fermentada à base de mandioca, especialmente consumida durante as festas e trabalhos coletivos. As mulheres são as encarregadas de seu preparo cujas etapas inclui descascar, ralar e cozinhar a mandioca.

cultural de instalação de nossas culturas. No fim da tarde, a família do tuxaua e eu partimos em direção a aldeia Maturuca. Enfim, me encontrava entre eles.

Dias depois, conversando com um grupo de mulheres da própria comunidade, maturei o estilo contido do tuxaua durante a viagem. Elas comentavam que minha condição de mulher-pesquisadora exigia um comportamento respeitoso, e que essa recomendação havia sido feita em assembleia no momento de decidir minha autorização. Na teia de tantos fatos culturais, as representações indígenas sobre consideração e deferência começavam a fornecer sentidos sobre anterioridades, ou seja, a minha proposta de pesquisa e a minha presença reiteravam a plasticidade dos processos comunicativos em outros momentos, em outra ordem de produção, antes mesmo da minha chegada: “o contexto constitui uma variável interveniente; a recepção é um processo construtivo, dialético e conflitivo”. (BARROS apud MENEZES, 2002, p. 49)

Situação 3: *Comunidade indígena: a lição de campo*

De tantos conteúdos/mensagens na diversidade das relações sociais oferecidos pelo campo de pesquisa, a noção de comunidade se constitui uma das mais fortes na complementariedade das interfaces entre a comunicação e a cultura local. Sobretudo pelos agenciamentos interpessoais, pelas tentativas de apreensão de um jeito diferente de viver, no interior de um grupo étnico, no trânsito de outros saberes, favorecendo outras epistemologias, costumes, valores e hábitos. Um espaço privilegiado de aproximação com as práticas cotidianas dos Makuxi, a demonstrar alguns deslocamentos de perspectivas, algo a lembrar, parafraseando Loïc Wacquant (2002, p. 12), o que os índios têm a nos ensinar, nesse primeiro contato, “[...] principalmente sobre nós mesmos”.

Os sons de alguns animais domésticos e o conversar de crianças me despertaram no primeiro dia na maloca Maturuca. Era pouco depois das seis horas da manhã. Assim que empurrei a mala que escorava a porta de meu alojamento, uma criança se destaca do grupo dos pequenos para me avisar que “a professora Tereza” me aguardava para o café. Senti naquela cena a objetivação do que significa a observação do observador, de modo tão intenso, que minha percepção alternava o que via diante de mim com a “imagem” da minha própria inserção na paisagem.

Tereza tem uma família numerosa. Em torno da mesa, seis dos seus dez¹⁰ filhos me acompanharam durante a refeição. A formação de família numerosa entre os índios indica um traço cultural que se mantém ao longo das gerações. Minha anfitriã conta que seus pais tiveram treze filhos. O assunto que emerge de modo casual pode ser um marcador da necessidade de estabelecer comparação com minha própria cultura. Afinal, por que uma família numerosa chamaria minha atenção?

É importante entender que essas diferenças não se firmam por uma situação de ausência de contatos entre uma sociedade e outra. Os hábitos, crenças e costumes são submetidos a trânsitos de informações, a empréstimos e compartilhamentos culturais, num movimento arredo a formatos rígidos e a invariabilidades.

Conforme me relatou um indígena da comunidade que não quis se identificar, as informações sobre os métodos contraceptivos e os procedimentos de esterilização feminina circulam na maloca. “A gente sabe que existe esse corte [...] Essa operação de mulher para não pegar filho”. Mas outros fatores interferem nas decisões das famílias sobre filhos.

Meu avô me ensinou reza e remédio. Porque se em sua vida você não quiser ter mais criança isso é fácil, não precisa nem ir longe, nem cortar a barriga, nem nada, só que eu não posso dizer é assim, só quem pode fazer é a pessoa que sabe. Você bebe o chá sem saber pra que é que serve. Eu fiz pra minha esposa e já vai fazer cinco ano que ela não pega mais filho.

A decisão de não restringir o nascimento de filhos também pode estar vinculada a uma dimensão política e histórica de afirmação desses povos e sua territorialidade. Em Roraima, segundo o IBGE, os índices de indígenas com idade entre 0 e 14 anos passaram de 32,6% em 2000 para 36,2% em 2010. Tal crescimento pode ter se dado em virtude da demarcação dos territórios. De acordo com o tuxaua Djacir Melquior, Maturuca que possui quase 500 moradores poderia ser uma maloca bem maior em habitantes. Mas a comunidade participou de um processo de desmembramento, cujo intuito foi “ocupar a terra que estava sendo invadida”, ou seja, algumas famílias que residiam em Maturuca, durante fases críticas da luta pela TIRSS se dispuseram a mudar de lugar para formar novas comunidades. Portanto, não há indícios de controle de natalidade das populações indígenas quando o desafio ainda é assegurar o crescimento

¹⁰ O número de filhos aumentou ao longo desta pesquisa; em junho de 2012 nasceu o décimo primeiro filho de Tereza, de parto normal, na maternidade de Boa Vista.

étnico. As decisões sobre constituir uma família numerosa não estão dissociadas de crenças, territorialidade e história dessas comunidades indígenas.

Outra forma de expressão da vida comunitária em Maturuca é o seu sistema de organização, produção, circulação e consumo de bens simbólicos, a partir da constituição de lideranças, suas atribuições e decisões comunitárias. O amplo rol de lideranças envolve o tuxaua, o capataz, as múltiplas coordenações locais, a exemplo da catequese, da saúde, da educação, das mulheres, de seminários e oficinas, e uma série de outras lideranças à frente de projetos específicos.

Ciente de que fragmentados estiveram enfraquecidos, a comunidade tem uma regência sobre um conjunto de valores, proibindo o uso da bebida alcoólica, definindo os campos necessários de formação dos estudantes para aplicação de conhecimentos futuros em favor da comunidade, promovendo ajuri (frentes de mobilização comunitária para ajudar determinada família em dificuldade momentânea), além, dentre outros casos, da aplicação de medidas corretivas em casos de transgressões às normas coletivas. Quase sempre as sanções decididas em assembleias implicam na intensificação do trabalho na roça comunitária ou no afastamento da pessoa da vida na aldeia, vivendo por um tempo nos retiros mais solitários e distantes¹¹.

A palavra comunidade tem aparecido como investida de um poder de resgate da solidariedade humana e da organicidade social perdida [...] Solidariedade é, em termos de comunidade, uma verdadeira estratégia dos que, por viverem na escassez ou à margem, constroem um saber particular de convivialismo e de experiência local (PAIVA, 2003, p. 13).

Situação 4: *Os mitos indígenas, o chão cultural e a recepção estrangeira*

Em algumas ocasiões, os relatos sobre mitos comunicaram a força cotidiana desse imaginário na comunidade. Ouvi de Tereza “o que a história conta” a respeito do herói de seu povo.

A senhora sabe que Makunaima transformou areia em pium?¹² Ele jogava a areia assim pra cima e daí se transformava em um monte de pium; por isso que tem pium. Na história eles dizem assim, que o Makunaima ele era um deus dos Makuxi, porque ele tinha poder, né? [...] Na pedra perto da comunidade São Mateus que tem desenho das partes de mulher e de homem, as grávidas tocam no desenho de acordo com o desejo, se de ter filho homem ou filha mulher [...] Por

¹¹ Em abril de 2015, a comunidade Maturuca sediou o primeiro júri popular indígena no Brasil.

¹² O pium recebe o nome científico de *Simulium Pertinax* e em algumas regiões do país também é popularmente conhecido como borrachudo. Esses miúdos mosquitos impressionam pela grande quantidade, pela picada e pela coceira que provocam. Ao ataque de piuns, os índios reagem batendo as mãos espalmadas pelo corpo.

onde ele andou tem as marcas que ele fez, às vezes é um desenho, o rastro do pé dele. Se a senhora for andar pelo Willimon, por ali, Caraparú, tudo isso a senhora vai ver.¹³

Nota-se que o relato tanto afirma o poder de Makunaima (pela sua capacidade de transformar as coisas) quanto estabelece correspondência com aspectos da realidade social dessas populações, especialmente circunscrita a uma territorialidade na qual os feitos do mito transitam por várias comunidades da região.

Um dado que se sobressai nessas narrativas, por encontrar maior convergência, é o lugar de origem do mito. Uma das versões mais correntes concebe o Monte Roraima como o berço de Makunaima. A esse respeito, o etnólogo Theodor Koch-Grünberg apresenta, no início do século XX, a seguinte síntese:

Muitas de suas canções e muitos de seus mitos têm relação com esse monte majestoso. Para eles, o Roraima é o berço da humanidade. Aqui, o herói Makunaima, viveu com seus irmãos. Aqui derrubou árvore do mundo, que dava todos os frutos bons. A copa caiu para o norte. Por isso, ao norte do Roraima, até hoje nascem todas as frutas na úmida região de florestas, enquanto ao sul do Roraima, a seca savana, somente com muito trabalho é que o índio tira o alimento do solo. O tronco caiu sobre o Caroni. Está lá até hoje, como uma grande rocha que atravessa o rio, formando uma alta catarata. O rochedo Roraima é o cepo que ficou de pé (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 126-127).

Dizem os indígenas que, depois da enchente provocada pela derrubada da árvore, Makunaima rasgou os cursos dos rios da região com as suas mãos. Qualquer um - rendido à plasticidade dessa associação poética - pode ser levado a imaginar um Makunaima menino brincando de fazer caminhos para a água escoar, abrindo leitos entre as serras, num feito espetacularmente lúdico. No trajeto que liga a capital do estado a algumas das quase duzentas comunidades indígenas que se situam na TIRSS, os desenhos imaginados pelo mito-criança se revelam, aqui e acolá, pelo caminho; rios como o Uraricoera, Surumu, Cotingo e Maú nutrem esse chão mitológico e se impõem tão belos como algo caprichosamente feito à própria mão.

O antropólogo Viveiros de Castro nos põe diante dessa situação: como lidar com as interpretações nativas que geram impacto sobre o nosso sistema lógico e estatuto de verdade? Situação muito recorrente na propriedade comunicativa em que se impõem

¹³ Entrevista com a indígena Tereza Pereira, no dia 4 de fevereiro de 2012, em Boa Vista.

barreiras mais altas de diferenças culturais. Para Viveiros de Castro, é importante desviar-se da sedução explicativa com base em um modelo que levaria a rotular a narrativa como falsa ou verdadeira. É necessário ir a outras direções, saber o que não se sabe, buscar entender para que serve essa ideia e quais as formas de agenciamentos que ela tende a mobilizar (CASTRO, 2002).

Dos diálogos com os Makuxi, o que se sobressai são os sentidos protetores de Makunaima, sua força inspiradora, cosmológica e mediadora, a reiterar ancestralidades, chão, pertencimento, causa e alimento nas frentes de organização social e comunitária.

Considerações Finais

O que essa reflexão se propôs foi sublinhar um tipo de transformação discursiva e interdisciplinar no interior de um contexto específico, com vista a destacar a comunicação (por meio de um conjunto de situações) pela tradição humanista da ciência da cultura. A lente usada foca, em tempos de vicissitudes e potencialidades das novas tecnologias digitais, sobre o reconhecimento da condição balizar da comunicação nesse processo de sociabilidade da comunidade Maturuca, por meio das formas de transmissão da partilha de experiências, suas práticas e interações, produção de discursos e sentidos.

De acordo com os estudos de Harry Pross, citado por Menezes (2002), as competências combinatórias entre comunicação e cultura acentuadas por esta experiência e maneira de reelaborar uma memória sobre o campo de pesquisa, pode ser situada como mídia primária. O autor classifica os meios primários pelo contato direto entre as pessoas.

É no vivido, no concreto, no aprimoramento da escuta e das qualidades de observação que podemos dinamizar representações e mentalidades. Assim, considerando que em todas as instâncias de comunicação, independente do grau de refinamento tecnológico, os conteúdos estão a mover a construção do imaginário social, o contexto amazônico de uma comunidade indígena tende sim a contribuir com saberes, a fazer cruzamentos conceituais, a movimentar outras formas de vida.

No caso da experiência com os Makuxi observa-se se tratar de um grupo étnico que procura de modo ativo, estabelecer relações sociais dinâmicas, desestabilizando simplificações dualistas. Os indígenas, ao regerem os encontros, ao preservarem percepções diferenciadas de identidades, por meio de suas vivências, mitos e crenças, oferecem complexidade a um processo de comunicação que se dá no contexto de suas

culturas e na fronteira dos conflitos interétnicos. Essas relações são sugestivas de um fazer científico novo, de um olhar plural e interdisciplinar, e de práticas comunicativas mais abertas, humanistas e contextuais.

Referências Bibliográficas

ECO, Umberto. **A estrutura ausente**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CHAVES, Christine de Alencar. A marcha nacional dos sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ, 2002.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/>. Acesso em: 20 de abril de 2013.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. Vol. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: UNESP, 2006.

MENEZES, José Eugenio de Oliveira. Comunicação como ciência da cultura: os meios como espaço de construção de sentidos. **Communicare**, São Paulo, vol. 2, n.1, p. 47-58, 1º semestre de 2002.

MOSTEIRO DE SÃO BENTO. **D. Alcuíno Meyer o.s.b. 1895-1985**. Rio de Janeiro, 1985.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, vol.8, n.1, Rio de Janeiro, p. 113-148, abri. 2002. Disponível em: <<http://poars1982.files.wordpress.com/2008/03/9643.pdf>> Acesso em: 12 jun. 2009.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Tradução Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Vol. 1. 4ª ed. Brasília: UnB, 2000, 2009 (reimpressão).