

Os Ingarikó (Kapon) na Terra Indígena Raposa Serra do Sol

O presente ensaio etnográfico mostra formas cotidianas dos Ingarikó (Kapon) que habitam a região do Circum-Roraima (Brasil). A mediação entre a literatura e o depoimento dos Ingarikó, ocorrida durante a experiência de campo (1999-2002), permite visualizar situações de contato desses índios com diferentes povos e suas estratégias de organização política ante a sociedade nacional. Dessa relação dinâmica são colhidos elementos da cultura tradicional por eles preservados e novos elementos por eles absorvidos. Os Ingarikó colocam-se como atores juntamente com os Makuxi, os Taurepang e os Patamona no enfrentamento das relações socioespaciais que configuram a Terra Indígena Raposa Serra do Sol.



The present ethnographic essay reveals the quotidian forms of the Ingarikó (Kapon) that inhabit the Circum-Roraima region (Brazil). The mediation between the literature and the statements of the Ingarikó during fieldwork (1999-2002) allows the observation of situations of contact between this indigenous people and other peoples as well as their political strategies regarding the national society. From this dynamic relationship, the Ingarikó have preserved elements of their traditional culture while absorbing new elements. The Ingarikó are social actors, together with the Macushi, Taurepang and Patamona, in the socio-spatial relations that make up the indigenous land known as Raposa Serra do Sol.

Odileiz Cruz: Professora de Linguística da Universidade Federal de Roraima e doutora em Letras pela Vrije Universiteit Amsterdam. Concluiu o pós-doutorado em Leiden Universiteit.

1 INTRODUÇÃO ¹

A etnografia acerca dos grupos Karíb da área *Circum-Roraima*,² a despeito de suas contribuições, tem deixado muitos problemas para os atuais pesquisadores. Um etnônimo pode estar ocultando vários grupos lingüísticos ou, inversamente, vários etnônimos podem referir-se a uma só língua. Além disso, o mesmo etnônimo pode abarcar várias unidades sociais ou uma só unidade social. Uma determinada unidade social ou grupo étnico pode ser nomeado a partir de uma definição externa ao grupo, ou, então, o etnônimo pode ser originado e percebido a partir de uma denominação interna.

Classicamente dois grupos étnicos predominam na região, quais sejam: Kapon³, formado pelos subgrupos Ingarikó,⁴ Akawaio e Patamona (Migliazza, 1980), e Pemon, composto pelos subgrupos Makuxi, Taurepang, Arekuna (Koch-Grünberg, [1917] 2006).⁵ Os Kapon (Ingarikó) sempre viveram nas serras de Pacaraima e os Kapon (Akawaio e Patamona), majoritariamente, sempre moraram na Guiana; os Pemon (Taurepang e Arekuna) viveram na Venezuela e uma minoria no Brasil, enquanto os Pemon (Makuxi) destacaram-se numericamente na região do lavrado⁶ roraimense do Brasil (Homet, [1958] 1959) e no oeste da Guiana.

Butt Colson (1983-84) defende que o nome Kapon seja uma autodenominação e o Akawaio, o Patamona e o Ingarikó sejam *nicknames* "epíteto" de uso regional no Brasil, na Guiana e na Venezuela, respectivamente. Para a autora, o grupo Kapon compartilha um conjunto de hábitos culturais e forma uma só unidade lingüística perceptível no conjunto de inter-relações sociais e religiosas, ainda que em 1998 tenha considerado como Kapon apenas os Akawaio e os Patamona.⁷ Edwards e Gibson (1979) identificam como "tribos" o Akawaio e o Patamona, sendo essa última um braço da primeira. Enquanto Whitehead (1996) apresenta o povo e a língua Patamona como sendo Ingarikó, Migliazza (op. cit.) admite que o Kapon con-

temple os três subgrupos, mas cada um falando suas respectivas línguas que são mutuamente inteligíveis.

Diante do impasse por tentarem os autores nomear (classificar) étnica e lingüísticamente os subgrupos, cujas idéias não serão aqui aprofundadas, busca-se a opinião dos Ingarikó para saber como eles percebem-se nesse contexto. Particularmente os Ingarikó apontam quem é Akawaio, quem é Patamona e reconhecem que os três tomam o grupo Kapon como base de origem. Todos assumem a mesma organização sociocultural e religiosa, embora cada subgrupo defenda seus respectivos dialetos⁸ e especificidades inerentes à “acomodação” deles no contexto do país onde vivem.

Não obstante, hoje, os Ingarikó compartilham um sentimento híbrido,⁹ o de que sob seu nome possam também ser abrigados e incorporados membros oriundos do grupo Pemon. Essa confluência gera uma leitura paradoxal, pois, sendo os Pemon originariamente de outro grupo, o que acontece com seus indivíduos ao serem incorporados no reduto dos Ingarikó? Assimilariam os conjuntos de hábitos culturais próprios do grupo Kapon e passariam a pertencer a esse novo grupo, a despeito de suas origens? Daí ser oportuna a tentativa de atualizar a pergunta: quem são mesmo os Ingarikó?

Segundo Balibar e Wallerstein (1988:50), os indivíduos de origens múltiplas que chegam e percebem-se como membros de uma mesma “nação” devem ser instituídos como *homo nationalis* através de um conjunto de traços e atos sociais. Estes traços podem marcar o sentimento de representação coletiva para que a diferença interna entre os grupos sociais seja relativizada em face da diferença simbólica entre “nós” e “os outros”. Embora os limites nem sempre sejam tão claros, muitas vezes os próprios membros do grupo determinam quem faz parte ou não dele.

Paralelo ao pensamento de Balibar, o presente artigo trata do conceito de etnicidade a partir das idéias de Poutignat e Streiff-Fenart (1998:65-69), por defenderem teorias assimila-

cionistas. Esses autores concebem a assimilação como um processo de interpenetração e fusão que permite a integração de diferentes grupos em uma vida cultural comum. Nessa perspectiva, a assimilação é vista como uma relação cíclica que se estabelece entre os grupos étnicos que vivenciam primeiro a competição, o conflito e depois a adaptação. Tal processo implica o enfrentamento entre dois ou mais grupos, um ou uns que chega(m) e outro que é o grupo acolhedor, o grupo dos membros da sociedade de acolhimento que vêem a interação entre os segmentos sociais como um ajustamento progressivo na aceitação dos recém-chegados.

Em essência, por um lado, a teoria assimilacionista postula o universalismo e a padronização do modo de vida e dos comportamentos de um grupo socialmente dominante que incorpora um ou mais grupos socialmente dominados. Há de se considerar, por outro lado, que a etnicidade não é um conjunto intemporal e imutável de traços culturais – línguas, crenças, valores, regras de condutas, símbolos e ritos – transmitidos da mesma forma de uma geração a outra, mas sim um conjunto de ações e reações possíveis em uma sociedade dinâmica.

Do ponto lingüístico *stricto sensu*, Gildea (1998) classifica o Kapon como uma língua que cobre os falantes Akawaio, Patamona e Ingarikó. Porém os Ingarikó conscientes de que existem diferenças dialetais entre os Kapon, nos últimos doze anos, vêm assumindo uma postura política de reivindicar o reconhecimento de seu dialeto como língua (Cruz, 2005a, b).¹⁰ Acreditam existir uma base político-cultural que os aceita como uma unidade da diversidade Kapon, que os faz diferentes dos Akawaio e dos Patamona por suas particularidades e que os reafirma como brasileiros que falam Ingarikó.

Ao partir dessa concepção, é interessante se pensar que teórica e pragmaticamente qualquer língua é antes de tudo um dialeto, e que o *status* de “língua” pode ser consequência de um conjunto de atitudes assumido, especialmente, pelos que a

usam (Halliday et ali., 974:100). Em regra, a comunidade lingüística formada por seus interlocutores é quem elege o dialeto padrão, em detrimento de outro(s) dialeto(s), baseando-se em certos critérios, por exemplo, na camada social dos falantes, ou em critérios geográficos e político.¹¹

De todo modo, M. Halliday (op. cit.) diz que há várias formas de se examinar e definir uma língua. Uma forma seria por diretrizes encontradas na Lingüística Descritiva, que trata a língua a partir de suas regras em funcionamento, outra por meio da Lingüística Institucional, que interdependentemente estuda as comunidades lingüísticas isoladas ou em contato e as variedades de línguas e de atitudes em relação à língua. Contudo, não existe um traço de distinção teórico visível e exato entre Lingüística Descritiva e Institucional, porque elas podem se fundir.

Destarte, este artigo projeta-se como um esboço etnográfico que enfoca os Ingarikó. Mattos (2001) justifica que um estudo etnográfico se faz pela observação direta das formas cotidianas do viver de um grupo particular de pessoas, as quais estão associadas como uma unidade social representativa. Para tanto, a metodologia expositiva deve ser extraída do próprio cenário investigado, no caso, o do Ingarikó. Essa iniciativa está fomentada pela consulta à literatura, a registros, a entrevistas abertas (depoimentos) junto a famílias tradicionais e pessoas mais velhas que vivem na aldeia do Manalai – Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), Estado de Roraima-Brasil.

2 LOCALIDADE E POPULAÇÃO

As fronteiras internacionais que limitam Venezuela, Brasil e Guiana são indicadas por acidentes geográficos e curso de águas: o intervalo Brasil-Guiana está marcado pelas águas do rio Ireng ou Maú; já o limite Venezuela-Brasil se faz pelas montanhas de Pacaraima. Os três países dividem entre si o Monte

Roraima (ver 3.2 e 5), um ponto de vital importância para a mitologia dos povos Karíb da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e adjacências (Figura 1).



Figura 1. TI Raposa Serra do Sol e Parque Nacional do Monte Roraima

Em território brasileiro, a área indígena Ingarikó é bastante privilegiada:¹² no centro da região, as terras são banhadas pelos rios Panari,¹³ Uailã e Cotingo, sendo este último o mais importante deles em termos de extensão, por ser potencialmente navegável e por nascer no topo do Monte Roraima.

Do ponto de vista da localização interna, as aldeias, regionalmente chamadas de malocas, se distribuem em sete áreas distintas, estendendo-se desde o alto das cabeceiras dos rios Panari e Cotingo até o início da região dos lavrados.

Quanto à população, em 1992, na Venezuela os Kapon (Aka-waio) somavam 811 indivíduos, e em 2000, na Guiana esses índios habitantes da bacia do rio Mazaruni eram em torno de 5

OS INGARIKÓ (KAPON) NA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL

mil indivíduos (Forte, 2000:317-318). No Brasil, em 2000, os Kapon (Ingarikó) somavam por volta de 800 indivíduos, conforme registros encontrados nos postos de saúde de cada aldeia e a contagem feita por colaboradores de distintos locais (Cruz, 2000, notas de campo).

A população Ingarikó é formada por crianças, jovens, adultos e idosos, sendo esses últimos minoria. Uma explicação razoável para essa minoria pode ser respaldada, além das doenças, das guerras, pelas palavras de Santina Domente,¹⁴ uma senhora com aproximadamente 75 anos,¹⁵ ao dizer que antigamente os Ingarikó não constituíam famílias numerosas. No mesmo depoimento Santina disse que os velhos criavam os filhos no isolamento da mata espessa para protegê-los, principalmente, contra a figura do Canaimé (ver 3.2).

A Tabela 1 traz informações com os nomes das aldeias, dos respectivos tuxauas e população cujos dados foram levantados em 1999 e atualizados em 2000.¹⁶

Tabela 1 – Aldeia, tuxaua e população Ingarikó. Roraima-Brasil, 2000

Aldeia/Maloca (nomes aportu- guesados)	Nome do Tuxaua	População
Awentëi II ¹⁷	Miguel Jones	+/-40
Cumaipá	Mariano de Sousa	60
Manalai	João Sales Ingarikó	280
Mapaé ¹⁸	Brasilino Martins	20
Pipi	Paraná	+/-10
Sauparú	Benedito de Sousa	77
Serra do Sol I e Serra do Sol II ¹⁹	Francisco de Sousa Orlando Santana Andrade	180
Total	08	667 (+/-800*)

Fonte: Posto de saúde e notas de campo.

*Duas outras aldeias ou malocas estão localizadas na áreas Ingarikó: Kanawapai com aproximadamente 64 pessoas e Sarawó com mais ou menos 45 pessoas.

Os nomes atribuídos às malocas são topônimos, alguns com segmentação morfológica e outros não, por exemplo: *Awentêi* 'lugar onde as águas fazem voltas'; *Kuma-pai*=sapo-poço 'poço do sapo', 'lugar do sapo'; *Mana-ya*'=espécie, planta-pé 'espécie de planta';²⁰ *Mapa-ye*'=fruto-espécie de planta, pé, 'local onde se encontram pés dessa planta'; *Pipinão* foi possível justificar sua formação ou etimologia; *Sawí-paru*=piaba-líquido 'espécie de peixe-água', 'local onde se encontra este tipo de piaba, peixe pequeno'; *A'nai-yen*=milho-formato de boca 'lugar do milho', 'local onde o milho (sol) nasce brilhante'.

Além dessas informações, como mencionado, duas outras aldeias ou malocas estão localizadas na área Ingarikó, ambas são apontadas pelos Ingarikó como sendo constituídas por Patamona que nos últimos anos migraram da Guiana para o Brasil.

2.1 Aldeia do Manalai

Na comunidade Manalai,²¹ município de Uiramutã, entre 1999 e 2000, viviam aproximadamente 280 pessoas distribuídas entre 13 famílias na sede e 32 fora dela. A origem de cada família mostrou a composição do subgrupo agregando diferentes indivíduos de outras etnias.

As famílias tradicionais do Manalai recebem o nome próprio do pai até quatro gerações: Luis, Soares, Severino, Sales, Domete, Maurício, Bento Brasil, Pereira, Inácio, Moisés e Camilo, sendo estas duas últimas de origem Patamona e Akawaio respectivamente.²² Uma pessoa, ao receber um nome, adiciona o nome próprio de uma das famílias citadas, acrescentando ao final o nome Ingarikó: Maria Luis Ingarikó (nome próprio + N(origem paterna) + N(grupo)). Há dois problemas na adoção dessa forma de nomear as pessoas: a) esse método de contagem para a pesquisa não facilita a reconstrução da genealogia do subgrupo quando ultrapassa mais de quatro gerações; b) a família ao adotar o nome do avô, quando se forma

uma nova geração, acaba por omitir a origem da(s) mãe(s). Julga-se que essa questão seja importante para uma futura pesquisa sociolinguística visto que: a) muitos dos velhos tinham mais de uma esposa que podia ser de etnia e língua diferente; e b) como as mães são as responsáveis pela educação das crianças, fica difícil identificar qual é a primeira língua adquirida por elas.

É certo que a compreensão do modo de vida das populações indígenas é complexa, e a descrição onomástica²³ bem como a descrição do sistema de parentesco não foge à regra. Por isso, a dúvida se o contexto recém-descrito se trata de uma recriação inventiva dos índios que tentam adaptar ou não esse sistema ao da sociedade vigente.

Na Tabela 2 consta sinteticamente a origem das famílias do Manalai. Os dados foram levantados em 1999 junto aos chefes de família, e atualizados em 2000 pelo registro do posto de saúde da aldeia. A pergunta lançada aos colaboradores foi: qual é a origem de sua família?

**Tabela 2 - Origem das famílias do Manalai.
Roraima-Brasil, 2000**

Origem da família	Sexo		
	Masculino	Feminino	Subtotal
Ingarikó	136	137	273
Akawaio	4	5	9
Patamona	2	3	5
Makuxi	1	1	2
Taurepang	1	-	1
Total	144	146	290

Fonte: Posto de saúde e notas de campo.

Os dados da Tabela 2 indicam três questões relevantes: primeiro, existe nas famílias um equilíbrio populacional quanto ao gênero; segundo, ainda que não se saiba como é feito o controle populacional, há de se reconhecer pelos números que existe um método operando nessa comunidade; por último, predominam as famílias de origem Ingarikó, seguidas pelas famílias Akawaio, Patamona, Makuxi e Taurepang, lembrando que na aldeia Serra do Sol os casamentos interétnicos são bem mais representativos. Esses dados sugerem que os Ingarikó incorporam membros do grupo Pemon, contexto esse que para alguns moradores do Manalai faz o subgrupo ser misto e para outros se trata de um subgrupo que aceita membros diferentes, mas aponta-os como distintos dos seus, inclusive os próprios Akawaio e Patamona.

A idéia de aceitação e incorporação pode estar ligada à teoria assimilacionista (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998), quando o contexto das famílias sinaliza um processo de interpenetração e fusão que permite a integração de diferentes grupos e intragrupo na vida cultural (ver 4.4). Para tanto, é preciso que sob certos critérios a comunidade possa dizer onde, como e quando os membros passam ou não a fazer parte dela. Uma vez que esses critérios não estão desenhados no presente estudo, fica a temática como sugestão para futuras investigações.

A Tabela 3 mostra-se coerente com os depoimentos das pessoas mais velhas ao relatarem que muitos Ingarikó foram mortos e os poucos que restaram sobreviveram sozinhos e isolados na floresta compacta. Um exemplo é o caso de Inácio, um velho de aproximadamente 80 anos, que não tem memória de sua família, de seus pais e de outros ascendentes.

**Tabela 3 - Grupo de idade dos moradores do Manalai.
Roraima-Brasil, 2000**

Faixa etária	Percentuais*
(0-12)	39,3%
(13-20)	31,0%
(21-49)	18,3%
(+ de 50)	8,6%
(Perdidos)	2,8%
Total	100%

Fonte: Posto de saúde e notas de campo.

* Aplicativo da tabulação - programa SPSS versão 10.0.

Segundo João Sales, tuxaua da comunidade do Manalai, seu pai, o pajé Sales Ingarikó (de origem Patamona e Taurepang), foi o fundador dessa aldeia. Estima-se que o processo de formação do Manalai, nos moldes de aglomeração/assentamento de casas, tenha se iniciado há mais ou menos oitenta anos, justamente na época em que Fr. Cary-Elwes visitava a região entre 1919 e 1920 (Butt Colson 1998:159-160, nota 51). Para o tuxaua, Manalai é uma aldeia tão antiga quanto a Serra do Sol.

O Manalai comporta, além da chamada sede, outras pequenas aldeias mais conhecidas como reduto de famílias, as quais estão localizadas ao longo do rio *Panarië Kuarin~Kuatín* e somam um total de 8: *Iperesipai*, *Kusanpesipai*, *Seuke*, *Panarikenpo*, *Kuarinkau*, *Inepuruken*, *Meikauë* e *Awentëi I*. Todos concordam que a mais antiga das aldeias desse rio seja *Iperesipai*, conhecida nos tempos remotos como *Serenamu*.²⁴ Reunidas essas informações se abre um precedente para dizer que tanto *Manaya'* quanto *Iperesipai* não surgem originariamente como aldeias Ingarikó, mas sim como Patamona-Taurepang e Akawaio respectivamente. Acredita-se que um mapeamento socioambiental da região seja necessário para que se possam visualizar melhor os locais originais dos Ingarikó.

3 SITUAÇÕES DE CONTATO

A memória histórica sobre a qual os Kapon, como um todo, fundamentam suas identidades presentes revela um passado rico e complexo, repleto de experiência de sofrimento e dominação. Por certo que opiniões acerca desta realidade poderão ser alteradas quando se dispuser de novas fontes, por exemplo, documentações históricas, antropológicas e arqueológicas.

A história da ocupação colonial no chamado Planalto das Guianas (área geográfica que abrange parte das Guianas, Venezuela e Brasil), envolvendo portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses e índios Karíb, é um ponto de partida para compreender a atual formação dos povos Karíb do Norte do Brasil.²⁵

Entre outras questões, a disputa pela demarcação de fronteiras, no Planalto das Guianas, travada pela Inglaterra e Brasil, durante todo o século XVIII, foi um dos processos que mais contribuíram para a desagregação dos índios Karíb nesta região (Farage, 1991). De acordo com a autora, o processo de ocupação colonial da região foi marcado por levantes, fugas e guerras, sendo os índios vistos como mera mão-de-obra, em geral como escravos. As bases que legitimaram estas práticas podem ter suas raízes nos idos do período “Pré-Pombalino” que, sob o título de “guerra justa” (Cunha, 1985a),²⁶ permitia o aprisionamento e a escravização dos índios em diferentes partes do Brasil, ou na política indigenista holandesa, que se instaurou naquele planalto, através da Companhia das Índias Ocidentais. Enquanto os holandeses tinham parte dos Karíb como seus grandes “aliados” nas relações comerciais, os portugueses os tinham como escravos e como almas a serem conquistadas.

O resultado desse contato entre índios e não-índios, após anos de conflitos, em parte, corroborou para o domínio das

terras amazônicas, em particular do território de Roraima, pelos portugueses, a Venezuela pelos espanhóis e a Guiana pelos ingleses.

3.1 Missões religiosas

As primeiras incursões dos movimentos religiosos às terras altiplano das Guianas foram menos empreendedoras, quando comparadas com as missões da costa do Brasil, no que diz respeito à conquista de almas e terras indígenas. Havia diferentes missões religiosas, por exemplo, Jesuíticas, Adventistas do Sétimo Dia, Beneditinas e Anglicanas que mergulharam no interior da Guiana e adjacências.

Essas missões, particularmente, os Irmãos Morávios (Moravian Brethren),²⁷ contataram os *Akeweien* (Akawaio) em 1746 no Berbice e provavelmente no Essequibo também, Guiana (Stahelin, 1914-1915). Mas foi por volta de 1876 que os anglicanos adentraram nas montanhas de Pacaraima, oeste da Guiana, para batizar os índios que lá se encontravam: Patamona, Makuxi, Arekuna e Wapixana (Butt Colson, 1998). Na região destacava-se a presença muito importante do missionário anglicano William Brett (1868) que reuniu material durante quatro décadas. Dos seus relatos ficou registrado que os índios Kapon pareciam ser cristãos de extrema religiosidade.

A Igreja Católica Romana teve como seu grande empreendedor o Fr. Cary-Elwes que percorreu aquela área durante mais de vinte anos, estabelecendo contatos político-religiosos junto aos índios e a outras instituições religiosas. A proliferação das diferentes ordens religiosas criou uma situação complexa para ambos, missionários e índios. Foi a partir dessa situação de complexidade que se deu a união entre os Anglicanos, Católicos Romanos e Adventistas do Sétimo-Dia.

Os aliados religiosos decidiram por “criar”, ou melhor, revitalizar a religião chamada Aleluia,²⁸ cuja idéia se resume em um “sincretismo religioso”: sistema de crenças e rituais indí-

genas amalgamados juntamente com os princípios do cristianismo que foram difundidos pelas correntes religiosas supracitadas (Butt Colson, 1985:103-104). Dessa forma, a “nova” religião, Aleluia, permitia aos índios a “manutenção” de sua cultura e tradição, desde que esses valores estivessem associados aos conceitos e princípios bíblicos definidos pelas diferentes ordens. A partir de então, por volta de 1911, o poder central da religião foi delegado aos povos Karíb, mais precisamente aos Akawaio, que passaram a comandar as outras etnias. Hoje, o poder político da religião concentra-se na aldeia de *Amokokupaina* na Guiana com anuência da Igreja Anglicana.

Naquela região, a colonização e os movimentos religiosos tiveram como consequência a alteração da estrutura cultural e espiritual dos índios Karíb. Também não se pode descartar que, a partir de um processo inventivo, os novos elementos culturais adotados pelos índios e a preservação de certos valores tradicionais possam resultar em uma “transformação” singular.

3.2 Conflitos interétnicos

As observações mais presentes no discurso dos Ingarikó, em especial no das pessoas mais velhas, giram em torno da palavra “guerra”. Isso pode ser um indício de que os contatos são também mediados pelos conflitos entre etnias.

Para Santina, os Ingarikó sempre viveram naquela região, ao longo dos rios Cotingo, Panari e na região de lavrados. Segundo ela, no período das guerras, os Ingarikó construíam suas casas para se protegerem contra os seus grandes inimigos, os Arekuna, pessoas valentes e temidas por todos. Santina disse que chegou a visitar essas casas na região do lavrado, mas nunca morou em nenhuma delas. A memória da guerra é também compartilhada pelos jovens e adultos através da tradição oral passada de pai para filho.

Santina apontou a prática da antropofagia como um fato

marcante para o universo cultural dos grupos locais. Antes mesmo das guerras, os Ingarikó praticavam o canibalismo,²⁹ isto é, “comiam pessoas como se fosse caça”.³⁰ Apesar de uma sucessão temporal confusa, ela disse que a experiência do canibalismo só adquiriu visibilidade depois que outros povos começaram a conhecer os Ingarikó. Isso talvez possa indicar que os próprios Ingarikó divulgavam uma conduta estratégica como proteção e, conseqüentemente, estabeleciam reputação diante de outros grupos.

Paralelo ao canibalismo havia também entre os Ingarikó a construção simbólica do personagem chamado *Kanaimé* canaimé que significa ‘o grande matador’. Ele pode ser um espírito que toma forma humana ou não, transformando-se em animal, mas ao mesmo tempo ele pode ser uma pessoa real, um membro da comunidade. O canaimé é um personagem já remetido na literatura, entre outros, através de H. Coudreau (1887) e Koch-Grünberg ([1917] 2006), os quais vinculavam esse personagem a outras etnias Karíb, por exemplo, Makuxi, Taurepang e Arekuna.

Vale perguntar se os nomes “canibal” e “guerreiro”, atribuídos aos povos Karíb à época do período colonial, serviram como estratégia, consciente ou não, para afastar os inimigos. Hoje, os atributos de “canibal”, “guerreiro” e “canaimé” servem para caracterizar as situações de conflitos interétnicos, mesmo que mitigadas nos últimos cinquenta anos. Contudo, segundo os Karíb da região Raposa Serra do Sol, é ainda o canaimé o elemento mais temido pelas diversas etnias, ocupando um espaço significativo entre eles, sendo os conflitos gerados por ele de natureza interna das relações interétnicas.

A partir do depoimento de Bento Brasil, um homem de aproximadamente 65 anos, surge uma outra visão sobre a formação do subgrupo Ingarikó. Para ele, os Ingarikó são os Aka-waio, os Serengon ou Serengok que vieram do rio Kukui e Mazaruni, localizados na Guiana, e chegaram à região impulsio-

nados por fatores tais como: a presença do homem branco, os conflitos interétnicos e a religião. Os povos buscaram abrigo no alto das montanhas de Pacaraima, provavelmente, fugindo da ação colonial e das guerras interétnicas. Ademais, segundo Bento, esses povos sabiam que a área do Monte Roraima era habitada apenas por *Makunaimë* 'o grande magoador'. O nome *Makunaimë* foi publicado por Carl v. Martius ([1867] 1969: 226) como *macù naimá*, "deus", em Makuxi, enquanto o termo equivalente 'deus, criador' em Ingarikó é *Siki* 'pulga', irmão de *Makunaimë*. Além dessas etnias, os Ye'kuana, grupo Karíb que vive hoje a oeste do Estado de Roraima, têm *Makunaima* como uma divindade.³¹

E por fim, Bento defende hoje que os Ingarikó são uma mistura de várias etnias Akawaio, Patamona, Arekuna e Makuxi, apesar dos conflitos anteriores, especialmente, contra os Arekuna. Na opinião dele, os Arekuna foram os vencedores das guerras intertribais porque se aliaram aos Taurepang. Os Taurepang, por sua vez, foram os grandes estrategistas das guerras, ou seja, os "guerreiros" que ganharam fama e respeito dos Karíb como um todo. E concluindo seu depoimento disse Bento que "antes era uma só língua" e que atualmente "são várias línguas misturadas".

3.3 Instituições governamentais

Parece que dado ao percurso histórico das guerras e do processo de colonização, ocorridos entre meados dos séculos XVI e XX, supõe-se que os Ingarikó passaram longos tempos isolados do contato com a sociedade majoritária (Trindade, 1994). Durante o período de afastamento, os índios foram capazes de se reorganizar e de estabelecer, internamente, uma autonomia político-organizacional, incluindo um modo de vida auto-sustentável através da: produção de alimentos mantida pela relação de troca com os aliados mais próximos, conservação de sua medicina tradicional,³² mas, sobretudo, pela superação das dificuldades, sobrevivência, impostas na mata espessa.

Apesar dos registros de Im Thurn (1883) e Koch-Grünberg ([1917] 2006), não há precisão cronológica até os anos 1930 sobre o contato dos Ingarikó com a sociedade brasileira. Vale lembrar que em 1932 a Comissão Demarcadora de Limites contatou os Patamona do rio Maú (Ireng) no lado brasileiro, entre a foz do igarapé Timão e o encontro do Ireng-Scobi (ISA, 2008).³³

As relações com os Ingarikó foram retomadas, entre outras passagens, em meados de 1975 e 1978, através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 1978). Mesmo depois do reencontro desses índios com a equipe da FUNAI, eles permaneceram no anonimato até o início dos anos 1980, conforme os registros de Migliazza (1980: 10).

Valer notar que durante um tempo, os Ingarikó foram apontados como um subgrupo que se diluía entre os Makuxi. De modo que os Makuxi foram, em muitas ocasiões, exercendo o papel de tutores dos Ingarikó, sempre os representando em movimentos sociais brasileiros perante o Estado, conforme opinião dos líderes políticos do Manalai.

Foi no início dos anos 1990 que os Ingarikó ganharam visibilidade e passaram a atuar mais fortemente junto às demais etnias e à sociedade roraimense. Eles tornaram-se mais conhecidos no Brasil quando projetaram seu belíssimo artesanato em palha (cestaria), pela organização de suas escolas e pela participação no processo político da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Terra essa demarcada em 11 de dezembro de 1998 pela Portaria de nº 820 do Ministério da Justiça e homologada em 15 de abril de 2005 pelo Decreto Presidencial DNN 10.495 (DOU de 18 de abril de 2005).

No Brasil, a denominação Terra Indígena (TI) se fortaleceu na década de 1961, por ocasião da criação do Parque Indígena do Xingu. A proposta de criação de um parque designava ao Estado a tarefa de definir, através de políticas públicas, a preservação das culturas indígenas. Entre as décadas de 1970 e 1980, o modelo xinguano, ao se respaldar pela noção de ime-

morialidade, foi adotado como paradigma para o projeto demarcatório da FUNAI (Oliveira, 1999).

A Constituição de 1988 incorporou outro critério para a definição de TI, denominando-a como “terra tradicionalmente ocupada”. A interpretação corrente dela pelos juristas é de que, sobre a terra, os índios exerçam, de modo estável e regular, uma ocupação do território segundo seus usos e costumes.

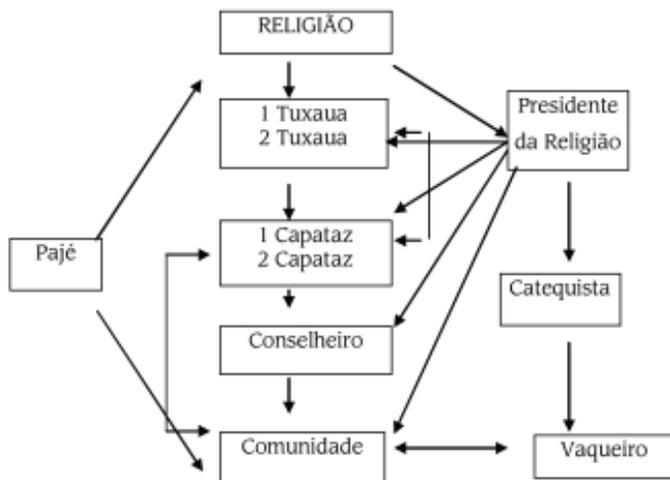
4 A CULTURA EM MOVIMENTO

Os povos indígenas do Brasil, em particular os grupos Karíb do Norte, têm sido submetidos aos mais hediondos processos de desestruturação de suas sociedades, desde a chegada dos primeiros europeus. Contudo uma parcela desses índios, até o presente, consegue alimentar, em parte, autonomia e controle de sua cultura e vida social. Por exemplo, os Ingarikó ainda insistem em manter os casamentos múltiplos (ver 4.1 e 4.2), conservar os rituais de iniciação tanto para o menino quanto para a menina,³⁴ sustentar os rituais de morte e, além disso, manter viva a memória e o papel do seu Deus criador, o chamado *Siki*.

4.1 Organização social e política

Atualmente, a organização social e política dos Ingarikó, entre outras possibilidades, pode ser representada por uma estrutura hierárquica regida pela “doutrina” da religião Aleluia. A construção do diagrama, a seguir, foi possível graças ao depoimento de Martins Damente Ingarikó, segundo o qual a mesma estrutura político-organizacional se estabelece também, com algumas adaptações, entre os Akawaio, Patamona e Makuxi, exceto a religião para a última etnia.

Estrutura do campo político Ingarikó



Na ordem hierárquica, os cargos são preenchidos pelo primeiro tuxaua (o mesmo que capitão), segundo tuxaua, primeiro e segundo capataz, conselheiro e vaqueiro, sendo a comunidade a base de sustentação de toda a estrutura do campo político. Ao lado desses, estão o presidente da religião, o catequista e o pajé. Caso haja impossibilidade de o primeiro titular cumprir suas funções, é o segundo de cada setor que vai ocupar o cargo.

Cabe ao primeiro tuxaua o poder de representar o subgrupo, bem como decidir sobre acordos políticos de interesse da comunidade. Para ser tuxaua, o índio precisa mostrar grande habilidade discursiva, capacidade de organização, construir roças coletivas, ser um bom caçador e ter conhecimento da cultura antiga de seu povo. Alguns índios, desde cedo, são treinados para ser tuxaua, porém muitos desistem alegando ser tarefa árdua.³⁵

O capataz funciona como um intermediador entre o tuxaua e a comunidade. É o capataz que se responsabiliza pela distri-

buição das tarefas diárias, por exemplo, planejamento de caçadas, construção de casas, plantio de novas roças e outras atividades coletivas.

Depois do cargo de capataz vem o de conselheiro. Esse oportunamente atua junto à comunidade, articulando-se com os demais membros da escala superior, quando surgem interna e externamente assuntos políticos que precisam ser resolvidos consensualmente.

Cabe à comunidade dar opinião sobre todos os assuntos de interesse coletivo, participar de atividades coletivas, bem como escolher uma pessoa para ocupar o cargo de vaqueiro. O vaqueiro poder ser qualquer membro da comunidade que se responsabilize pela manutenção do Projeto de Gado.³⁶

O presidente ou pastor da religião, como é regionalmente chamado, é uma pessoa que promove culto, mas que também pode atuar juntamente com os tuxauas na organização da comunidade. No geral ele responsabiliza-se pela formação de novos membros da igreja, tal como a pessoa do catequista, que, por sua vez, trabalham junto à comunidade, ensinando cantos, orações e preparando as crianças para o batismo, mas, sobretudo ensinando a dança e o ritual do Aleluia.

Quanto à função do pajé, nem sempre é tão claro dizer quando e onde ele pode atuar. Muitas vezes sua atuação pode estar circunstanciada por uma demanda discreta para resolver, por exemplo, problemas de saúde na comunidade através de rituais de cura. Segundo Martins, o pajé tanto pode fazer um trabalho interdependente na comunidade, aplicando seus conhecimentos tradicionais, como também pode fazer parte da religião Aleluia.³⁷ Tal postura implica dizer que os Ingarikó aceitam simultaneamente as práticas tradicionais e a religião Aleluia, contexto perfeitamente compreensível por todos, pois a religião é um sincretismo religioso.

Não obstante, hoje, novas regras têm sido impostas pela religião, cujos preceitos devem ser cumpridos pelos seus seguidores, quais sejam: proibição da tradicional bebida caxi-

ri,³⁸ durante a cerimônia do Aleluia, assim como da poligamia ou bigamia (ver 4.2).

Isto posto, vale registrar que se as estruturas de poder político são dinâmicas, podem elas requerer outras estratégias com o intuito de se manter no conjunto da sociedade. Os Ingarikó, particularmente, desde fevereiro de 1997, vêm se organizando, através de assembléias gerais, discutindo sobre os problemas e as soluções para suas comunidades. Entre os diversos tópicos debatidos, em cinco assembléias realizadas até 2002, estava a organização política dos Ingarikó perante a sociedade nacional, a questão da demarcação da terra indígena e o Parque Nacional, mas também o desejo de ter a religião Aleluia reconhecida e oficializada no país.

Por isso, em fevereiro de 2003 foi criado o Conselho do Povo Ingarikó (Coping), uma entidade sem fins lucrativos com o propósito de defender os interesses políticos, econômicos e sociais dos Ingarikó (Mlynarz, 2008). Considera-se que essa estratégia venha fortalecer as redes de relações multilocais e não fragmentá-las.

4.2 Casamentos

Entre os Kapon um *status* marital era consagrado através de alianças, às vezes interétnicas, mediadas pelos interesses das famílias. A poligamia era socialmente aceita e um líder podia ter até cinco esposas, conforme Fr. Cary-Elwes (1921) apud Butt Colson (1998:51). A prática da poligamia sororal, ou seja, um homem casar com várias irmãs, era comum entre os índios. Ainda hoje, existem casos de bigamia entre os Ingarikó. O tuxaua do Manalai, João Sales, tem duas esposas, Aulida (Ingarikó) e Celestina (Patamona).³⁹ O pré-requisito para que um indivíduo possa ter mais de uma esposa está vinculado ao seu potencial de trabalho. Se o índio é um homem forte e tem condições de trabalhar para manter mais de uma família, os compromissos matrimoniais podem ser realizados.

Todavia a prática de poligamia ou bigamia tem dividido

opiniões: uns acham que isso é “coisa do passado” e que hoje a religião Aleluia proíbe esse tipo de casamento; outros acham que isso pode acontecer se for desejo dos casais formar núcleos familiares. Ressalta-se que o próprio pastor da igreja, conhecido por Marco da Serra do Sol, tinha três mulheres.

Muitos adultos confessaram que para casar precisaram buscar suas mulheres na Guiana ou então entre outros grupos do Brasil. Do ponto de vista cerimonial, o casamento entre os jovens tende a seguir um novo modelo trazido pela religião: trata-se de uma cerimônia religiosa comum a qualquer igreja contemporânea.

Uma das únicas práticas que o jovem índio ainda cumpre em relação ao casamento tradicional é aquela em que ele precisa se agregar ao núcleo familiar do pai da moça com quem vai casar. O noivo deve trabalhar para o sogro e mostrar para a família dela que é capaz de manter também sua nova família.

Pelas notas ora mencionadas se percebe que os sentimentos culturais e sociais se recriam quando os índios são expostos a novos valores.

4.3 Festejos e danças

Festejos acontecem nas comunidades e podem ter várias motivações. Por exemplo, quando há excesso de produção em uma comunidade, plantio superior às expectativas, os índios convidam as demais comunidades para desfrutar daquele momento, até porque não há como armazenar os produtos.

Essas festas, porém, são assistemáticas já que dependem da estação chuvosa *iwankan* e conseqüentemente do sucesso da colheita. Vale lembrar que certos hábitos culturais vêm sendo alterados pelas gerações mais novas, por exemplo, enquanto os velhos não comem *kaikusi* ‘onça’ nem *kaikan* ‘tatu’, por questões místicas, os jovens estão adotando outra prática que é a de não restrição para qualquer tipo de alimento.

Um exemplo clássico dos festejos é o da dança tradicional Parixara, cuja realização pode ter, em face das necessidades

de adaptação, motivações distintas quando dançado por outras etnias como Taurepang, Makuxi e até Wapixana. Mas para os Ingarikó, originariamente, o Parixara mantém-se e visa, sobretudo, celebrar a colheita, ocasião em que diferentes atividades podem ser incorporadas. Para ser essa festa realizada, são necessários tempo e planejamento: todos começam as atividades quinze dias antes de seu início. Parte dos homens se divide em diferentes grupos que saem à procura de caça. Outra parte trabalha na preparação da casa do caxiri, local onde serão armazenadas todas as bebidas. Já quanto às mulheres, um grupo vai para a roça coletar e replantar mandioca, enquanto outro grupo fica trabalhando na confecção de beiju e caxiri. Ao fim dos quinze dias de preparação, os homens que retornam da caçada são recebidos, ainda no meio da mata, pelas mulheres que lhes servem bebida e comida. Todos chegam à aldeia cantando, dançando e, em seguida rezam e fazem orações para agradecer pelo retorno. A partir daí começam as competições do tipo “vamos ver quem consegue beber mais rápido uma canoa cheia de caxiri”, canoa essa que está sempre à beira do rio. Quando a bebida da canoa acaba, os competidores dirigem-se à casa do caxiri para abastecê-la novamente. No percurso entre o rio e a casa ficam as mulheres obstruindo a passagem dos competidores, atirando-lhes goma para que eles não possam enxergar o caminho, até que vença aquele que não desiste de beber o caxiri da canoa.

Durante toda a festa, que pode durar até uma semana, os alimentos não param de ser servidos na comunidade e o Aleluia pode ser dançado intercaladamente.

4.4 Trabalho e economia

Entre outras possibilidades, a divisão de trabalho na comunidade organiza-se de dois modos: atividades que são assumidas coletivamente pelos grupos e atividades que são realizadas conforme o gênero. Por exemplo, preparar timbó, capinar e pescar são atividades coletivas e todos participam, cri-

anças, jovens, adultos e velhos. Aos homens cabe a tarefa de caçar, trançar palha e preparar a roça para o plantio. Já às mulheres cabe a organização dos eventos sociais, a confecção do caxiri e a manutenção das roças.

Aos olhos de um observador atento, a mulher parece ter o domínio do discurso nas comunidades, pois, seus argumentos são, na maioria das vezes, acatados por todos. Outro aspecto feminino relevante concerne àquelas mulheres de origem Aka-waio e Makuxi. Por serem de origem externa, elas precisam se empenhar mais do que as outras nas tarefas peculiares ao seu papel, para que possam ser completamente aceitas pelas demais mulheres.

Os Ingarikó no relacionado ao seu modo de subsistência vivem da caça, da pesca e da produção de alimentos vegetais tais como mandioca, cana, batata, milho, etc. O cultivo de determinados tipos de frutas/alimentos não nativos como abacaxi, laranja, manga, abóbora é controlado pelas comunidades de tal forma que nenhuma aldeia produz ou planta os mesmos tipos de produtos. Acredita-se que essa conduta faça parte de uma estratégia coletiva para preservar as relações e o potencial de trocas entre as aldeias que têm diferentes mercadorias, produtos e/ou alimentos.

Além de uma economia de subsistência baseada no plantio, os Ingarikó, paralelamente, fazem outros tipos de negócios. Do ponto de vista da economia mais ampla, os índios estabelecem variadas relações comerciais com os parentes da Guiana, da Venezuela e do Brasil. Os Ingarikó são extremamente habilidosos no exercício da troca de mercadorias, especialmente quando querem adquirir produtos como sal e açúcar, pilha, rede, roupa, etc. A principal fonte de recurso externa dessa etnia vem da confecção do artesanato em palha, comercializado na cidade de Boa Vista, e da mercadoria de maior valor, a canoa.⁴⁰ Esses índios têm hábitos noturnos, pois, além de pescar e caçar, eles também gostam de navegar no interior das noites. A propósito, Im Turn (1883: 384) já se referia a um certo grupo de

índios que viviam nas cordilheiras de Pacaraima como noctívagos que ganhavam a planície durante a noite.

Não obstante ao que ora se expõe, desde 2004, esse cenário vem mudando em decorrência do que se chama “aposentadoria”. O dinheiro passou a fazer parte do cotidiano dos Ingarikó que tiveram esse benefício social reconhecido como direito. A rotina das comunidades está sendo alterada à medida que os índios precisam se deslocar das aldeias, com mais frequência, para receber o benefício na cidade. Evidentemente que a manipulação da moeda, como novo instrumento, é uma experiência singular para esses índios que não foram preparados para administrar esse tipo de recurso imergente. As conseqüências dessa nova realidade precisam ser ainda aprofundadas e melhor avaliadas.

4.5 Educação

A política nacional para educação escolar indígena foi definida pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC), em 1993, no documento *Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena*, e teve como princípio o reconhecimento dos direitos indígenas, entre eles o de falar e manter a língua nativa e o seu ensino.

O MEC adotou o conceito de interculturalidade, abalizado pela diversidade cultural do país, e redefiniu a escola como um espaço de diálogo, de descoberta e não mais como um aparelho de “civilização” e “integração à sociedade nacional”. Essa instituição também se valeu do conceito de especificidade por reconhecer a diferenciação, marcada pela existência de 220 povos indígenas e suas 180 línguas/dialetos (Rodrigues, 1986), pois todos esses povos têm tradições culturais específicas e vivem processos históricos distintos no Brasil.

Concebida a escola indígena a partir desses princípios, passou-se a observar qual era a realidade da educação escolar na área Ingarikó. Em meados dos anos 1990, a Secretaria de Educação do Estado de Roraima tentou introduzir o ensino bilín-

güe Português e Makuxi na área Ingarikó, sem obter muito sucesso.⁴¹ O quadro era complexo porque atuavam na escola básica professores Makuxi que pouco falavam Ingarikó, e ministravam as aulas em Português e Makuxi. Como as crianças eram monolíngües em Ingarikó, apesar de compreender o Makuxi, ficava difícil a interação entre professor e aluno.

Até 1999 funcionavam seis pequenas escolas com o ensino básico (1^a - 4^a Série) na área Ingarikó. A partir de março de 2000 o ensino de 1^o Grau foi implantado no Manalai e em 2001 na Serra do Sol, pois a própria comunidade além de requisitar mais um nível de ensino objetivava também manter os alunos na comunidade.⁴²

Nem todos os índios concordavam com o funcionamento das escolas nos ditames contemporâneos (currículo, metodologia, horário). Na opinião dos que discordavam, seus “filhos ficam preguiçosos, não têm tempo para caçar e o trabalho na roça atrasa”. E ainda conforme Aulida do Manalai, a escola não conseguia caminhar junto com a comunidade, pois “a educação que é ensinada na escola é diferente da doméstica que ensina a nossa cultura”. Mas havia aqueles outros que percebiam a escola como um espaço que poderia ajudar as crianças a contar *Panton* “estórias de seu povo”. Por isso mesmo, a escola foi incentivando a participação dos velhos no processo educacional, inserindo-os naquele ambiente, de modo que eles pudessem falar sobre seus valores, experiências e mitos.

Atualmente muitos Ingarikó concluíram o 2^o Grau, prestaram concurso público e se tornaram professores de suas próprias escolas, ensinando a língua Ingarikó, ciências, matemática, geografia, etc. E, juntamente com professores de outras etnias Makuxi, Taurepang e Wapixana formam um novo grupo de educadores na sua região. Aliás, três dos Ingarikó, assim como os das outras etnias, são hoje universitários do curso de Licenciatura Intercultural (Núcleo Insikiran) da Universidade Federal de Roraima.

Mas esse contexto tem incrementado também a mudança de hábitos dos jovens que passaram a receber salários, assim como os agentes de saúde e os aposentados. Todos começaram a depender de deslocamentos, quase que mensais, no sentido aldeia-cidade-aldeia, para receber os proventos e benefícios. Ocasão em que muitos produtos e artefatos industrializados são levados para as aldeias.

5 OS INGARIKÓ NA RAPOSA SERRA DO SOL

A localização territorial dos Ingarikó é vista, a partir desse contexto exposto, sob uma nova perspectiva, isto é, como área que faz parte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (ver Figura 1). O nome Raposa Serra do Sol é um composto motivado pela junção dos nomes de duas grandes aldeias: *Maikan* 'Raposa', onde predomina a etnia Makuxi, e *A'nyen* 'Serra do Sol', onde prevalece a etnia Ingarikó. Portanto trata-se de um espaço de convivência multicultural entre os Makuxi, Taurepang, Patamona, Ingarikó e Wapixana.

A superação das difíceis etapas no processo de demarcação da TIRSS foi culminada com a homologação da área em 15 de abril de 2005. Hoje, esse processo estaria consolidado com a desocupação das terras pelos colonos e o pagamento das benfeitorias de boa-fé aos moradores não-índios, se não tivesse surgido um novo conflito a partir do pedido de revisão do processo de homologação junto ao Supremo Tribunal Federal (STF). Este pedido foi feito por um grupo de políticos roraimenses associados a um grupo de plantadores de arroz (Silva, 2008) que aspiram à reintegração de posse de terras a partir dos campos de plantação. Tal fato circunstancial tem gerado tensão entre índios e não-índios na medida em que o processo se delonga.

Outra questão que tem gerado inquietação entre os Ingarikó e demais etnias diz respeito à criação, em 28 de junho de

1989, do Parque Nacional Monte Roraima (PARNA), efetivada antes mesmo da homologação da TIRSS. Nesse caso, o parque criado como Unidade de Conservação (UC), sem a consulta prévia aos indígenas, trouxe muitas dúvidas para eles, especialmente, porque a legislação vigente para essa categoria de conservação é de pouco domínio para eles. O resultado disso implica a sobreposição da UC sobre a Terra Indígena, daí a chamada Dupla Afetação (Mlynarz, 2008; Lauriola, 2008). Para tentar resolver esse impasse, instituições como FUNAI, IBAMA, UFRR e as representações indígenas vêm discutindo alternativas com o intuito de mitigar o impacto sobre as comunidades indígenas (Frank et al., 2006).

Os Ingarikó, por sua vez, são diretamente os mais prejudicados nesse cenário, pois uma porção do território ocupada tradicionalmente por eles, as aldeias Manalai e Mapaé estão localizadas no interior do parque e, em seu entorno, encontram-se as outras aldeias Ingarikó, juntamente com algumas Makuxi. Isso implica dizer que as duas aldeias poderão ser manejadas mesmo dentro da TIRSS, mas para uma área fora do PARNA.

É pertinente registrar que existem sítios arqueológicos nas duas aldeias: um é próximo ao Monte Roraima em *Karamanpatai*, no Mapaé, onde são encontrados vestígios de gravuras retratando imagens antropomórfica e paisagística; e outros no Manalai, onde ao longo do rio *Panari* são encontrados vários cemitérios indígena tipo *wisipi* 'ossada humana'. Nessa última aldeia existem também vestígios de uma fortaleza indicada por Santana e Martins às margens do riacho *Seuke*, local onde foram travadas grandes batalhas dos Ingarikó e Patamona contra os Taurepang e Arekuna. Afora essas aldeias, os índios da Serra do Sol apontam ainda vários cemitérios por eles considerados como espaços sagrados. Tais exemplos *per se* revelam o quanto a região é importante para a sobrevivência física e cultural desses povos.

Ambos os assuntos, revisão do decreto de homologação e PARNA, ditam hoje a agenda das discussões de demarcação de terras indígenas no contexto nacional, envolvendo o segmento governamental, a sociedade civil e o meio acadêmico. As opiniões são diversas e complexas e demandam uma reflexão mais profunda. Tão logo os impasses sejam superados, os indígenas e os diversos segmentos da sociedade terão por desafio a gestão da terra e a reafirmação das formas plurais dos saberes e tecnologias tradicionais e modernas.

O estudo apresentado se configura como um ensaio que aponta alguns traços identificando os Ingarikó em um contexto etnográfico: é uma etnia em processo de transição, pois, ao mesmo instante que mantém muitos traços peculiares do seu povo, também imerge na cultura não-nativa e assimila novos valores; é um grupo que incorpora e abriga membros de origens diferentes; uma parte dos jovens, adultos e velhos Ingarikó gosta do contato com o “branco”, avaliando ser salutar por propiciar novos conhecimentos, enquanto outra parte fica reticente com a inserção de novos valores, vistos como algo que pode desestruturar as bases de sua cultura.

Por fim, a despeito dos conflitos gerados pelos contatos entre diferentes povos, é interessante salientar que foi pela presença e resistência desses índios naquela região que as faixas de fronteira do extremo norte do Brasil foram e continuam sendo asseguradas. Defende-se, assim, a idéia de que a fronteira geopolítica do norte do país continua a ser delimitada sob a égide dos principais atores da Raposa Serra do Sol, os povos indígenas.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Platão. **Monte Caburáí**: o verdadeiro extremo norte do Brasil-desconhecido dos brasileiros. Disponível em: <<http://www.jornalorebente.com.br>>. Acesso em: 31 jan. 2008.

- ABREU, Stella Azevedo. **Aleluia: o banco de luz**. 1995. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Campinas, 1995.
- ANDERSON, C.W. **On the demarcation of the boundary line between British Guiana and Brazil**. Jan.-Sept. London: Foreign and Commonwealth Office Library (F.C.O. 10934), 1906.
- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. **Race, nation, classe, les identités ambigües**. Paris: La Découverte, 1988.
- BARTH, F. Introduction. In: _____. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Bergen, London: Universitets Forlaget/George Allen & Unwin, 1969. p.9-38.
- BECK, Hartmut. **Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine**. Erlangen: Verlag der Ev. - Luth., 1981.
- BRETT, William. **The indian tribes of Guiana: their conditions and habits**. London: Bell and Daly Publishers, 1868.
- _____. **Mission work among the Indian tribes in the forest of Guiana**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, [19—]. p.241.
- BLUM, Susan D. **China's many faces: ethnic, cultural, and religious pluralism**. Chapter 3. Disponível em: <http://www.colorado.edu/geography/courses/geog_3288>. Acesso em: 2000.
- BUTT COLSON, Audrey. The spatial component in the political structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. In: BUTT COLSON, A.; HEINEN, H. D. (Eds.). **Antropologica**. [S.l.; s.n.], 1983-1984. p.59-62,73-124.
- _____. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima área of the Guiana Highlands. In: AN-TROPOLOGICA. [S.l.; s.n.], 1985. p.63-64,103-149.
- _____. **Fr. Cary-Elwes S. J. and the Alleluia Indians**. Amerindian Research Unit: University of Guyana, 1998.
- COUDREAU, H.A. **La France équinoxiale, voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie**. Paris: Librairie Coloniale, 1887.
- CRUZ, Maria Odileiz Sousa. **Fonologia e gramática Ingarikó – Kapon Brasil**. 2005. Tese (Doutorado) – Vrije Universiteit

Amsterdam, Amsterdam, 2005a.

_____. Redução silábica em Ingarikó. In: TELLES, Stella (Org.). Coletânea **Axéuvyru**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005b. p.159-170.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre a servidão voluntária – outro discurso. **Dédalo**, v.23, p.57-65, 1985.

EDWARDS, Walter; GIBSON, K. An Ethnohistory of Ameridians in Guyana. **Ethnohistory**, v.26, n.2, p.161-175, 1979.

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

FOX, Desrey Clementine Caesar. **Zauro'nödok Agawayo yau**: variants of Akawaio Spoken at Waramadong. 2003. Tese (Doutorado) – Rice University, Houston, 2003.

FORTE, Janette. Amerindian languages of Guyana. In: QUEIXALÓS, F.; REANULT-LESCURE, O. (Orgs.). **As línguas amazônicas hoje**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p.317-331.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Grupo Ingarikó vê branco pela primeira vez. **Revista Atualidade Indígena**, Brasília, v.2, n.10, maio/jun. 1978.

FRANK, Erwin; CIRINO, C.A.; CRUZ, M. Odileiz. **Diagnóstico etno-ambiental-área de “dupla afetação” (e “entorno”)**: Terra Indígena Raposa-Serra do Sol e Parque Nacional Monte Roraima, Município de Uiramutã, Roraima. Boa Vista: Universidade Federal de Roraima/Núcleo Histórico Socioambiental, 2006. manuscrito.

GILDEA, Spike. **Reconstructing grammar**: comparative caribbean morphosyntax. New York: Oxford University Press, 1998.

IM THURN, Everard. **Among the Indians of Guiana**. London: Kegan Paul, Trench and Company; New York: Dover, 1967.

HALLIDAY, M. A. K. et al. **As ciências lingüísticas e o ensino de línguas**. Petrópolis: Vozes, 1974.

HILHOUSE, William. Notices of the Indians Settled in the Interior of British Guiana. **Journal of the Royal Geographical So-**

ciety, v.11, 1832.

HOMET, Marcel F. **Os filhos do sol**. Tradução de Beatriz Sylvia Romero Porchat. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1959.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Ingarikó. In: POVOS indígenas no Brasil. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ingariko>>. Acesso em: 2008.

LAURIOLA, V. Entrevista (analisa a situação em Raposa-Serra do Sol). **Boletim Informativo do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos**, Manaus, n.12. Disponível em: http://www2.ufpa.br/naea/folhadonaea/folha_12ed.>. Acesso em: 2008.

KOCH-GRÜNBERG, T. **Vom Roraima zum Orinoco**. Ergebnisse einer reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913 (mythen und legenden der Taulipang-und Arekuna-indianer). Berlin: Dietrich Reimer (Ernest Vohsen), 1916.

_____. **Do Roraima ao Orinoco**, v. 1: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Tradução de Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP/Instituto Martius Staden, 2006.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. Disponível em: <http://www.ines.gov.br/paginas/revista/Abordag_etnogr_htm>. Acesso em: 2001.

MARTIUS, C. Fr. Ph. von. **Brasilianischer Sprachen-glossaria linguarum brasiliensium**. Wiesbaden: Martin Sändig, 1969. p.226.

MIGLIAZZA, Ernest C. Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status. **Antropologica**, v.53, p.95-162, 1980.

MLYNARZ, R. Burg. **Processos participativos em comunidade indígena**: um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Introdução. In: **Ensaio em an-**

tropologia histórica. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999. p.107-109.

POUTIGNAT, Ph.; STRIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade.** São Paulo: UNESP, 1998.

RODRIGUES, Aryon D. **Línguas brasileiras:** para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

REIS, Nelson Joaquim. **Monte Roraima, RR** - sentinela de Makunaíma. Disponível em: <<http://www.unb.br/ig/sigep/sitio038/sitio038.pdf>>. Acesso em: 2006.

SILVA, Marcelle Ivie da Costa. Raposa Serra do Sol: agentes políticos, conflitos e questões internacionais na Amazônia brasileira. In: NASCIMENTO, Durbens (Org.). **Relações internacionais e defesa na Amazônia.** Belém: NAEA/UFGA, 2008. p.149-167.

STAEHELIN, F. **Die mission der brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert:** eine missionsgeschichte: hauptsächlich in Briefen und original berichten. Herrnhut. Vereins für brüdergeschichte (Pts. 1 & 2). Paramaribo: C. Kersten & Co., 1913-1919.

THOMAS, G. **Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640.** São Paulo: Loyola, 1982.

TRINDADE, Amilton. Índios Ingaricós. **Revista Ecologia e Desenvolvimento,** Rio de Janeiro: Terceiro Mundo, ano 2, n. 36, 1994.

WHITEHEAD, Neil. L. **The Patamona of Paramakatoi and the Yawong valley:** an oral history. Guyana: The Hamburg Register Walter Roth Museum of Anthropology Georgetown, 1996.

NOTAS

¹ Este ensaio é parte do I capítulo da minha tese de doutorado *Fonologia e Gramática Ingarikó-Kapon Brasil*, Vrije Universiteit, 2005a-Amsterdã. Agradeço à Faculdade de Letras (VU) e à Fundação Holandesa para o Avanço da Pesquisa Tropical (WB39-275) pelo financiamento parcial da pesquisa e suporte institucional.

² Termo usado por Cesário Armellada ao referir-se às terras altas e baixas que circundam o Monte Roraima (Butt Colson, 1985, p. 104). Múltiplas culturas e mitos vinculados aos povos Karib floresceram tradicionalmente no *Roroimê* ‘grande monte verde’ em Ingarikó (ver 3.2 e 5). Reis (2006) faz descrições detalhadas sobre esse ponto indicando traços geológicos e coordenadas.

³ O nome Kapon foi registrado pela primeira vez por W. Hilhouse (1832, p. 232, 236), um funcionário da Coroa Britânica que trabalhava na Guiana, atual República Cooperativista da Guiana. Descritivamente o nome Kapon pode ser glosado como *ka’+po-n>ka+po-n=céu+Locativo-origem* ‘gente (que veio) do céu’.

⁴ Afora os outros nomes, uma etimologia possível para o Ingarikó dá-se pela segmentação de suas partes: *inga-rî-komø>inga-rî-ko=serra*, mata espessa-elemento de coesão-coletivo: origem ‘habitantes das serras’; outra possibilidade seria *inga-rî-koto>inga-rî-kok>inga-rî-ko* ‘mata alta-elemento de coesão-grupo de pessoas ‘povo da mata espessa, da montanha’, sendo essa última segmentação a mais plausível para esse estudo. O registro de Butt Colson (1983-4, p. 96) se aproxima da descrição que se propõe *inga* ‘mountain top’ ‘topo da montanha’ -*rî* ‘belonging to’ ‘pertencendo’ e -*kok* ‘people’ ‘povo’, contudo a autora amplia sua interpretação quando vincula um sentido possivelmente análogo ao termo Kapon, por isso, o significado de ‘the above people’ ‘povo em cima’, ‘people dwelling in the sky’ ‘habitantes do céu’.

⁵ A propósito, bem mais cedo, J. Williams (1906) apud Butt-Colson (1998, p. 49, 142-147) identificou as tribos Akawaio (Sericon ou Serengong), Makuxi (Makou), Arekuna (Serecuna) e por último Ingarikó ou Patamona (Incaco), sem, contudo, ter feito distinção entre os grupos.

⁶ Lavrado é uma região de savana, mata rasteira, que compreende a parte nordeste do Estado de Roraima. A área é habitada majoritariamente pelos Makuxi, depois pelos Wapixana e em menor número pelos Taurepang.

⁷ Butt Colson (1998, p. 6), com base nos registros do Fr. Cary-Elwes (ver 3.1), passa a considerar que os povos do *Circum-Roraima* sejam apenas dois: os Kapong composto por Akawaio e Patamona e os Pemong incluindo Makuxi, Taurepang e Arekuna. Acredita-se que as formas de agrupar as diversas etnias classificando-as conforme o processo culturais, uma delas, fortemente conjugada pela religião Aleluia, seja um processo ainda em construção, pois ambos os grupos em um passado recente compartilharam essa mesma religião. Ademais, historicamente esses grupos têm um domínio comum sobre a vasta mitologia e contos da região que sob um olhar comparativo poderiam ser mais explorados.

⁸ Entre as teorias de etnicidade Weber apud Barth (1969), aponta que ‘língua’ e ‘religião’ têm um papel importante na formação de um grupo étnico se os seus membros compartilham um código linguístico comum ou um mesmo sistema ritual de vida. Weber observa ainda que grandes diferenças dialetais ou religiosas podem ocorrer entre pessoas que, contudo, percebam-se, subjetivamente, como membros de um mesmo grupo.

OS INGARIKÓ (KAPON) NA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL

⁹ A propósito, Im Thurn (1883, p. 109) refere-se aos Ingarikó pela primeira vez como sendo índios “híbridos”: formados por Makuxi e Arekuna.

¹⁰ Ressalte-se que o autor faz sua análise com base nos dados do Akawaio. Com os trabalhos de Fox (2003) sobre Akawaio e de Cruz (2005a) sobre Ingarikó é possível se perceber que, no mínimo, há diferenças dialetais e lexicais entre os dois registros. Essa discussão, assim como a classificação lingüística Kapon-Pemon, merece ser aprofundada tão logo se disponha de mais pesquisas sobre os três subgrupos falantes. Para o momento, enquanto novas percepções não surgem, acompanha-se a tendência política dos Ingarikó que é o legitimar sua fala como língua. Vale apontar aqui as palavras de Koch-Grünberg ([1917] 2006, p. 127) sobre o Ingarikó: “... consigo anotar algumas centenas de palavras da língua com o velho careca do riacho Muréi, que é um Ingarikó. Essa língua é parente próxima do Makuxi, mas diverge dele em algumas expressões. O timbre é totalmente diverso...”.

¹¹ Por exemplo, o Mandarim se tornou a língua nacional da China em detrimento de vários outros dialetos, inclusive do Cantonês que era e é falado por uma parte expressiva da população. O pluralismo lingüístico chinês é decorrente das mesclas étnicas, culturais e religiosas (Blum, 2000).

¹² Em 1998 uma expedição envolvendo pesquisadores da Universidade Federal de Roraima (UFRR), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), do Museu Integrado de Roraima (MIR), do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA), da Escola Técnica Federal de Roraima, da FUNAI e da Coordenadoria de Turismo do Estado documentou novos paradigmas geodésicos, reconhecendo que a área de fronteira do extremo norte do país não era mais o Oiapoque (Amapá), mas sim a região onde está localizada o Monte Caburá (Roraima). Precisamente, o Monte Caburá tem 1.465m de altitude e faz fronteira entre o Brasil e Guiana (Arantes, 2008). Internamente este ponto geográfico está localizado na TIRSS, circunscrito, mais particularmente, na área Ingarikó. No Monte Caburá existem vários pontos geográficos carregados de semanticidade, por exemplo, da pedra principal que recebe o nome composto: *wopawarai wopa-warai*—círculo (cesto, balaio)—ASP semelhante a, Lit: ‘a pedra que se parece com um balaio’. Além disso, é nesse Monte que nasce o rio *Waiyan waiya-n*—anta-origem, significando ‘local de origem das antas (nascimento/reprodução)’, Uailã em português.

¹³ Segundo os moradores do Manalai, nas cabeceiras do rio Panari e Monte Caburá ainda moram índios arredios, os quais não querem contato com outros grupos, nem com os próprios Ingarikó. Embora uns digam que esses índios são os próprios Ingarikó, outros desconhecem quem são exatamente esses índios (Cruz, 2000, nota de campo).

¹⁴ Santina Domete Ingarikó, Martins Domete Ingarikó, Bento Brasil, Luciano Soares, João Sales, Aulida, Celestina e Inácio, todos moradores do Manalai, são os informantes mais velhos que participaram das entrevistas abertas e, por conseguinte, deram seus depoimentos. O fato de nenhum deles falar inglês é algo curioso, pois teriam eles se isolado na mata, no Brasil ou na Guiana, fugindo do contato (ver 2.1). O domínio do inglês por eles era esperado uma vez que os Akawaio e os Patamona falam essa língua.

¹⁵ Nesse contexto, mensurar faixa etária para um indígena é quase sempre uma questão arbitrária. Durante uma visita à aldeia de Sauparú, encontrou-se uma pessoa que os Ingarikó apontam como sendo a mais velha da comunidade. Ela chama-se Rosa Sousa, com aproximadamente 93 anos. Para surpresa dos professores presentes, no decorrer da conversa, descobriu-se que ela é uma índia Makuxi que casou com um índio Akawaio. À parte de sua origem, tanto ela quanto os filhos adotam a postura de que são Ingarikó. Em

outra ocasião, na maloca do Contão, encontrei com Lúcia que era casada com Antonio, da etnia Makuxi, ela me disse que também era Makuxi, mas que sua mãe era Ingarikó. Esses dois exemplos sinalizam que a idéia de pertencimento entre esses grupos ainda não está elucidada, portanto, o assunto merece novas incursões.

¹⁶ A opção por manter o registro com os números da época é para que se disponha de paradigmas junto aos atuais números, que somam em torno de quase 1.180 pessoas (COPING, 2007, comunicação pessoal).

¹⁷ *Awentêi*I está inserido dentro da área do Manalai, portanto não se constitui em uma aldeia à parte como *Awentêi*II.

¹⁸ Faz parte do perímetro dessa aldeia um lugar chamado de *Karamanpatai* que foi reportado por C.W.Anderson (1906, p. 21-22. F.C.O. n 10943: novembro) como *Karamangbak-toi*. Recentemente Butt Colson (1998, p. 150, nota 54) confirma que naquele local habitavam os Akawaio.

¹⁹ A divisão maloca Serra do Sol I e II ocorria por questões internas de ordem política e religiosa. Em 2002, a partir do último consenso entre os Ingarikó, a Serra do Sol fundiu-se, passando a ser uma só maloca.

²⁰ A planta/árvore *mana'*arumã' tem um valor muito importante para os Ingarikó, pois é dela que os índios subtraem a matéria-prima para a confecção do artesanato em palha.

²¹ Aldeia onde se desenvolveu a pesquisa de campo entre os anos de 1999 até 2002. O levantamento preliminar sobre a formação social (etnográfica) do Ingarikó foi vencido em 2000, e o tempo restante foi dedicado à pesquisa lingüística. No total foram 11 meses de convivência junto aos Ingarikó. Além desses dados, também são inseridas no presente artigo novas informações que se fizeram pertinentes à discussão.

²² Sales foi um Patamona que casou com uma índia Taurepang e deles nasceram João, Manoel e Gelita Sales. A despeito da origem dos pais, os filhos nomeiam suas famílias como de origem Ingarikó, embora seja curioso que eles apontem a família Moisés como Patamona.

²³ O principal informante dessa pesquisa, Martins Domenté Ingarikó, assim conhecido e chamado até pouco tempo, mudou o nome ao retirar sua cédula de identidade, passando a chamar-se Martins Jan Edman. Com efeito, todos na aldeia têm um nome tradicional que só é revelado se houver intimidade e confiança entre as partes.

²⁴ Butt Colson (1998, p. 162, nota 119) disse que a antiga *Serenamu* era uma aldeia habitada pelos Akawaio.

²⁵ Além dos Karíb, os Wapixana, da família Aruák, também estão incluídos neste contexto histórico, todavia não fazem parte do presente estudo.

²⁶ O conceito histórico atribuído à "guerra justa" era de cunho teológico e jurídico, além de fundamentar-se no direito de guerra medieval (ver maiores detalhes em G. Thomas, 1982, p. 49 e Cunha, 1985a, p. 63).

²⁷ A missão dos Moravianos que se destinava aos povos das Guianas iniciou seu processo de negociações primeiramente para o Suriname e depois para Berbice, entre 1736 e 1739. Depois de 1740 eles fundaram no rio Essequibo – Guiana, a missão de Pilgerhut, a qual foi fechada em 1763. O nome da missão se holandês era *Evangelische Broedergemeente*,

OS INGARIKÓ (KAPON) NA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL

traduzido como “Comunidade Evangélica dos Irmãos”. Tratava-se de uma grande organização luterana com missões no mundo inteiro (comparável ao SIL, hoje). Um século depois, os Moravianos retornaram à Guiana como uma missão independente daquela primeira, assumindo o nome inglês de *Moravian Church* ‘Igreja Morávia’ (Beck, 1981).

²⁸ A palavra *Hallelujah* foi registrada inicialmente na literatura inglesa pelo bispo Coleridge apud Brett (s/d, p. 241) às margens do rio Corentyne (fronteira da Guiana com o Suriname). Já se dispõe de uma literatura razoável que trata da temática religiosa, por exemplo, entre os Kapon e Pemon Koch-Grünberg ([1917] 2006), Butt Colson (1985, 1998), Fox (2003), e Abreu (1995) que particularmente estudou a religião entre os Ingarikó na aldeia Serra do Sol. Portanto, como não é alvo desse artigo estudar a religião, os depoimentos dos Ingarikó servem como registro da memória vigente sobre o assunto como se vê a seguir: Martins Domete apresenta duas versões para a chegada da religião ao Brasil, na primeira, ele afirma que o Aleluia foi trazido para suas aldeias através do pastor Johns da maloca do Limão (aldeia Makuxi) e, na segunda, diz que o Aleluia teria nascido na maloca da Raposa (aldeia Makuxi), seguindo de lá para a Guiana e depois voltado para o Brasil, isto é, o controle da religião alternou-se periodicamente entre os grupos e em diferentes épocas. Essa última versão foi confirmada, em conversa aberta, pelos Makuxi e Taurepang (Cruz, 2001, nota de campo). Na subjacência dos depoimentos parece haver um julgamento de valor, ou mesmo de *status*, para definir quem trouxe a religião para suas comunidades. Vale notar que Koch-Grünberg (op. cit.) já dizia que o movimento religioso Aleluia tornou-se mais forte entre os Ingarikó, no início do século XX, quando os Makuxi o abandonaram. O termo Aleluia pode ser referido indistintamente como religião ou ritual.

²⁹ Farage (1991, p. 101-110) aponta o ‘canibalismo’ em fontes do período contato e colonial, assunto esse fortemente vinculado aos povos Karíb.

³⁰ Partindo desse depoimento, especula-se sobre o nome genérico *warawo* ‘homem’ que sustenta a seguinte morfologia: *wara-wo* = parecido com, semelhante-caça, ‘homem que parece caça’.

³¹ Koch-Grünberg (1916) também registrou *Makunáima* como um personagem mitológico dos grupos Karíb da região, enfatizando-o no contexto *Taurepänge Arekuná*. A propósito, bebendo dessa fonte, o escritor Mário de Andrade projetou *Makunáima* na literatura brasileira. Esse nome e outros aparecem grafados diferentemente visto as fontes se respaldarem em informantes, provavelmente, de distintas línguas ou dialetos.

³² Atualmente, a maioria das doenças é tratada com medicamentos dos brancos em substituição aos rituais de cura e pajelança. Vale notar que essa mudança de postura se deve, entre outros fatores, à falta de pajés. No início da pesquisa de campo em 1999 havia três pajés em toda área Ingarikó, porém em 2002 apenas um pajé, visto os outros dois terem sido mortos pelo canaimé. Segundo o depoimento de algumas pessoas mais velhas do Manalai, hoje, ninguém quer se preparar para ser pajé, porque é um sacrifício muito árduo para o pretendente (Cruz, 2002, notas de campo).

³³ Martins Domete não soube precisar, mas disse que acompanhou Rondon quando esse visitou a região para colocar os marcos que definiam os limites territoriais entre Brasil-Guiana-Venezuela. O exame desses relatórios de viagem à região é uma questão que não foi vencida nesse artigo.

³⁴ Os rituais de iniciação são diferentes para meninos e meninas: aos meninos costumava-se aplicar uma surra de formiga vermelha, por ocasião da primeira caçada formal, cujo objetivo é o de encorajá-los àquela atividade; enquanto para as meninas, os rituais mais usados incluem a reclusão durante o período da primeira menarca e a inserção das

adolescentes na condução da confecção do caxiri. Na fase adulta, homens e mulheres seguem com diferentes rituais.

³⁵ Em 1999, por ocasião da II Assembléia Geral do Povo Ingarikó, foi criado um novo cargo denominado de Coordenador Geral do Povo Ingarikó. A criação desse cargo deu-se em função de uma demanda por parte do povo Makuxi e Ingarikó, respectivamente. O Coordenador Geral passou então a representar politicamente os Ingarikó perante os Makuxi, demais etnias e junto à sociedade nacional. Essa nova posição ainda não foi incluída na *estrutura do campo político*, visto ser um cargo que está em processo de estabilização e assimilação por parte dos Ingarikó.

³⁶ Antes de 1999 o Projeto de Gado entrou na área Ingarikó por iniciativa do Conselho Indígena de Roraima. Ao serem consultados alguns dos relatórios desse projeto, após 12 anos de execução, observou-se que as tentativas de inserção da cultura agropecuária nessas comunidades, ainda que para consumo, não têm sido bem-sucedidas ao longo dos tempos. Fatores como o despreparo do vaqueiro para o manuseio diário com o gado, o fato de a região ser inóspita para o animal e das doenças não têm contribuído para o êxito desse projeto. Este tipo de atividade, claramente, não é de domínio da cultura dos Ingarikó.

³⁷ Os Ingarikó adotam uma postura de “tolerância religiosa”, pois, além de respeitarem os Makuxi que são hoje católicos e os Taurepang que são adventistas, podem participar de qualquer ato ou cerimônia religiosa independente da instituição.

³⁸ Caxiri é uma bebida feita à base de mandioca misturada com batata. Essa bebida juntamente com o beiju e a damorida (caldo de pimenta quente) faz parte da dieta básica de todas as comunidades.

³⁹ Antigamente as esposas compartilhavam a mesma moradia, hoje, no entanto, elas moram em casas separadas, mas convivem tanto elas quanto seus filhos socialmente em harmonia.

⁴⁰ Uma canoa nova podia ser vendida por uma quantia de até R\$ 500,00 (quinhentos reais, aproximadamente US\$ 180,00) em meados de 1999.

⁴¹ Mediante a inquietação por parte dos alunos e professores quanto ao ensino bilíngüe Português e Makuxi sem a inclusão do Ingarikó, ao final da primeira pesquisa de campo (1999), foi montado um curso de iniciação ao estudo da gramática Ingarikó (60 horas), com o intuito de auxiliar os professores. Participaram do curso 11 professores (makuxi e ingarikó), vários alunos e a comunidade de Sauparú. O evento contou com o apoio do Departamento de Língua Vernácula da Universidade Federal de Roraima e do Departamento de Assuntos Indígenas do Governo de Roraima. Naquela ocasião, os professores e os alunos requisitaram a adoção de uma cartilha na língua materna como instrumento que poderia auxiliar no ensino do Ingarikó.

⁴² O projeto de implantação das escolas indígenas de 1º. Grau na área foi elaborado pela autora desse artigo juntamente com uma equipe de professores e alunos.